

1999/1-2-3

NEGYVENHARMADIK ÉVFOLYAM

5 1220

Magyar Filozófiai Szemle

A MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA
FILOZÓFIAI BIZOTTSÁGÁNAK FOLYÓIRATA

A TARTALOMBÓL

L. STERN, MENYES CS., LOSONCZ A., H. SCHWYZER,
ÚJVÁRI M., FORRAI G., DEMETER T., RÉDEI M., T.
LUCKMANN ÍRÁSAI A MEGISMERÉS PROBLÉMÁIRÓL •
LAKATOS IMRE: ÍRÁSOK, DOKUMENTUMOK • INTERJÚ
MICHAEL DUMMETT-TAL

ÁRON KIADÓ, BUDAPEST

MAGYAR FILOZÓFIAI SZEMLE

A MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA FILOZÓFIAI BIZOTTSÁGÁNAK FOLYÓIRATA

Megjelenik a Nemzeti Kulturális Alapprogram
és a Soros Alapítvány támogatásával

Folyóiratunk ez évtől az interneten is olvasható a

*<http://www.c3.hu/~mfzs>
címen*

FELELŐS SZERKESZTŐ

LENDVAI L. FERENC, STEIGER KORNÉL

SZERKESZTŐK

ÁRON LÁSZLÓ

GUT ZSÓKA (technikai szerkesztő)

KENDEFFY GÁBOR

A SZERKESZTŐBIZOTTSÁG TAGJAI:

ALMÁSI MIKLÓS (elnök), CSEJTEI DEZSŐ,
CSIZMADIA SÁNDOR, FEHÉR MÁRTA, MARÓTH
MIKLÓS, MÁTÉ ANDRÁS, MUNKÁCSY GYULA,
NYÍRI KRISTÓF, PRÖHLE KÁROLY, RÓZSA
ERZSÉBET, RUZSA IMRE (tiszteltelt tag), SZIKLAI
LÁSZLÓ, TAMÁS GÁSPÁR MIKLÓS

1999/1–2–3 TARTALOM

LAURENT STERN: Brentano tétele	1
MENYES CSABA: Az észlelés és az időtudat Husserl 1905-ös előadásai alapján	23
LOSONCZ ALPÁR: A viláfgölgölm értelmezései a fenomenológia ösvényein	41
HUBERT SCHWYZER: Wittgenstein és a nyelv autonómiaja	83
ÚJVÁRI MÁRTA: Realizmus, redukció és brentanói reláció	101
FORRAI GÁBOR: Vannak-e szemantikai tények? – Quine a referencia meghatározat- lanságáról	121
DEMETER TAMÁS: Saját funkció: pro és kontra	151
RÉDEI MIKLÓS: A kvantumlogika Birkhoff–Neumann fölgölgása	167
BÉNDEK PÉTER: Az „autoritás” és a jelentés elmélete	181
BALÁZS ZOLTÁN: A szabad akarat hierarchikus elmélete	199
THOMAS LUCKMANN: A modern társadalmak erkölcsi rendje: erkölcsi kommunika- ció és indirekt moralizálás	223

A szám elkészítésében részt vettek:

BROZSEK ÉVA (szervezés és adminisztratív feladatok)

VILLAX ELLA (műszaki szerkesztő), SZÁNTÓ ÉVA (korrektor)

KISS GYULA (műszaki tanácsadó)

A cikkek szövegét számítógépre vitte:

Nyistyár Erzsébet

A szerkesztőség címe: 1052 Budapest, Piarista köz 1.

Telefon: 266-9100/53-88

A kiadó címe: 1447 Budapest, Pf. 487

MAGYAR FILOZÓFIAI SZEMLE
A XLIII. évfolyam (1999) tartalomjegyzéke

	<u>Szám</u>	<u>Oldal</u>
<i>Laurent Stern: Brentano tétele</i>	1–3	1– 22
<i>Menyes Csaba: Az észlelés és az időtudat Husserl 1905-ös előadásai alapján</i>	1–3	23– 39
<i>Losoncz Alpár: A világfogalom értelmezései a fenomenológia ösvé- nyeiben</i>	1–3	41– 81
<i>Hubert Schwyzer: Wittgenstein és a nyelv autonómiája</i>	1–3	83–100
<i>Újvári Márta: Realizmus, redukció és brentanói reláció</i>	1–3	101–119
<i>Forrai Gábor: Vannak-e szemantikai tények? – Quine a referencia meghatározatlanságáról</i>	1–3	121–149
<i>Demeter Tamás: Saját funkció: pro és kontra</i>	1–3	151–166
<i>Rédei Miklós: A kvantumlogika Birkhoff–Neumann fölfogása</i>	1–3	167–180
<i>Béndek Péter: Az „autoritás” és a jelentés elmélete</i>	1–3	181–197
<i>Balázs Zoltán: A szabad akarat hierarchikus elmélete</i>	1–3	199–222
<i>Thomas Luckmann: A modern társadalmak erkölcsi rendje: erkölcsi kommunikáció és indirekt moralizálás</i>	1–3	223–249
<i>Előszó</i>	4–5	421–421
<i>Kelemen János: Nullius autoritate fulcimur (Dante nyelvfilozófiájának rekonstruálása)</i>	4–5	423–442
<i>Joachim Schulte: Természettörténet és a másik megértése</i>	4–5	443–456
<i>Laki János: A kacsanyúl. Wittgenstein és az aspektuslátás szemanti- kája</i>	4–5	457–485
<i>Neumer Katalin: Az ítéletek összhangja és a másik ember megértése Wittgenstein filozófiájában</i>	4–5	487–530
<i>Demeter Tamás: A jelentés és a karteziánus gondolatok: Nagel és Kripkenstein találkozása</i>	4–5	531–543
<i>Csikós Ella: Józan ész és spekuláció. Reid és Hegel a közvetlen bizonyosságról</i>	6	637–649
<i>Geréby György: Amit Anselmus és Gaunilo mondtak egymásnak</i>	6	651–663
<i>Heidl György: Órigenés és Ágoston a Paradicsomról</i>	6	665–718
<i>Kiss Endre: A posztmodern elemei a misszionálás szemszögéből</i>	6	719–731
<i>Kókai Károly: Osztrák szellemi befolyások a fiatal Lukács György esztétikájában</i>	6	733–745
<i>Láng Benedek: Asztrológia a késő középkori tudományos diskurzus- ban</i>	6	747–774
<i>Lányi András: A környezet fogalma a humánökológiában</i>	6	775–791
<i>Ruzsa Ferenc: Remények és csalódások</i>	6	793–800
<i>Schwendtner Tibor: A filozófia és a mély unalom</i>	6	801–826
<i>Simonyi András: A Hilbert-program és Gödel nem-teljességi tételei</i>	6	827–856
<i>Tárczy Szilvia: A lex naturalis és a lex naturae jelentése a 17–18. században</i>	6	857–870
<i>Tengelyi László: Önkonstitúció és élettörténet a késői Husserlnél</i>	6	871–885

DOKUMENTUM

<i>Lakatos Imre: A tudomány társadalmi felelőssége – A szükségyszerűség, Kneale és Popper (Forrai Gábor fordításában)</i>	1–3	239–249
<i>Jean-Jacques Rousseau: Kiejtés</i>	4–5	545–548
<i>Rathmann János: Hamann recenziója a Tiszta ész kritikájáról</i>	6	887–890
<i>Németh Csaba: Richardus de Sancto Victore Nonnullae allegoriaejának magyar fordításához</i>	6	891–904
<i>Richardus de Sancto Victore: A szövetség sátrának néhány allegóriája</i>	6	905–925

TÁJÉKOZÓDÁS

<i>Jances Long: Lakatos Imre Magyarországon</i>	1–3	251–308
<i>Michael Dummett: Nyelv, gondolkodás, logika és az analitikus filozófia története antirealista nézőpontból (Fabrice Pataut interjúja)</i>	1–3	309–343
<i>Kurt Weinke: Norma- és értékváltozás filozófiai szemszögből</i>	1–3	345–360
<i>Boros János: Kritika és szolgálat – Huszadik filozófiai világkongresszus, Boston 1998. augusztus 10–16)</i>	1–3	361–371
<i>Tengelyi László: Akadémiai doktori disszertációjának tézisei, Heller Ágnes – Kocziszkó Éva – Vajda Mihály opponensi véleménye és a szerző válasza az opponensi véleményekre</i>	4–5	549–593
<i>D. Dennett: A kultúra evolúciója</i>	6	927–943
<i>Boros János: Elmagyarázta Daniel Dennett a tudatot? (Interjú D. Dennettel)</i>	6	944–949
<i>Boros János: Tudat, tudatosság és heterofenomenológia (Megjegyzések D. Dennett metodológiájához)</i>	6	950–955

SZEMLE

<i>Zágoni Miklós: A tudat magyarázata (D. C. Dennett: Consciousness Explained)</i>	1–3	373–388
<i>Bíró Gábor: A tudatos elme egy nem-reduktív funkcionalista megközelítésben (D. J. Chalmers: The Conscious Mind: In Search of a Fundamental Theory)</i>	1–3	389–397
<i>Simonyi András: Gondolkodó gépek? (Millican–Clark [eds.]: Machines and Thought. The Legacy of Alan Turing)</i>	1–3	397–402
<i>Horváth Edit: Reális tudás (L. M. Alcoff: Real Knowing. New Versions of the Coherence Theory)</i>	1–3	403–406
<i>Molnár Krisztián: Az összemérhetetlenség tézise (H. Sankey: The Incommensurability Thesis)</i>	1–3	407–410
<i>Novák Zsolt: Realizmus és szkepticizmus (Újvári Márta: A szkepticizmus kihívása)</i>	1–3	410–417
<i>Sándor Klára: A megtalált paradigma – avagy mire jó a tudománytörténet (Békés Vera: A hiányzó paradigma)</i>	4–5	595–606

Székely László: A „bevett” nézet és kritikusai (Laki János [szerk.]: Tudományfilozófia)	4–5	607–609
Pléh Csaba: Gondolkodás, beszéd, írás (Neumer Katalin: Gondolkodás, beszéd, írás)	4–5	610–613
Lehmann Miklós: Két könyv a nyelvi relativizmusról (Neumer Katalin [szerk.]: Nyelv, gondolkodás, relativizmus; Sprache und Verstehen. Transdisziplinäre Ansätze)	4–5	614–617
Székely László: Egy Nobel-díjas magyar tudós portréjához (Palló Gábor: Hevesy György)	4–5	618–626
Végh László: Emberarcú-e a világegyetem? (Székely László: Az emberarcú kozmosz)	4–5	626–633
Betegh Gábor: A strasbourgi Empedoklész-papirusz	6	957–969
Pléh Csaba: Martin Kusch: A pszichológizmus	6	970–975
Pléh Csaba: Steven Shapin: A tudományos forradalom	6	976–977
Schmelowszky Ágoston: Késő ókori mozaik	6	978–980
Solt Kornél: Egy magyar nyelvű Eco-kötet margójára	6	981–989
Somos Róbert: Az újplatonizmus rövid története	6	990–993
Kiss Lajos András: A diszkurzív politika természetrajza	6	993–1001
Klíma Gyula: Aquinói Szent Tamás: A világ örökkévalóságáról ..	6	1004–1004

BRENTANO TÉTELE

LAURENT STERN

1. Vannak-e intencionális tárgyak?

Brentano szerint minden

„lelki jelenséget az jellemez, amit a középkori skolasztikában valamely tárgy intencionális (és szintén lelki) inexistenciájának neveztek, s amit mi [...] egy tartalomra való vonatkozásnak, egy tárgyra [...] való irányultságnak vagy immanens tárgyiasságnak neveznénk. Minden ilyen jelenség magában foglal valamit, mint tárgyat... Az elképzelésben valamit képzelünk el, az ítéletben valamit fogadunk vagy utasítunk el, a szeretetben valamit szeretünk, a gyűlöletben valamit gyűlölünk, a kívánságban valamit kívánunk.”¹

Miután az intencionális inexistencia a lelki jelenségek kizárólagos tulajdonsága, ez a tulajdonság határozza meg a lelki jelenség fogalmát. Amikor elképzelek, valamit képelek el; amikor hallok, valamit hallok; amikor látok, valamit látok. Amit elképzelek, amit hallok vagy amit látok, az lehet az elképzelésemről független fizikai jelenség, de lelki tevékenységről vagy cselekvésmozzanatról az elképzeléssel, a hallással és a látással kapcsolatban csak akkor beszélhetünk, ha valamire – mint a tevékenység szerves és immanens részére – utalunk.

Hogyan értjük azt, amit Brentano „egy tárgyra való irányultságnak” nevezett? Olvasóim valószínűleg egyetértenek a következő három mondatra vonatkozó kritikámmal: (1) „Zeusz soha nem létezett.” (2) „Az ókori görögök

¹ „Jedes psychische Phänomen ist durch das charakterisiert, was die Scholastiker des Mittelalters die intentionale (auch wohl mentale) Inexistenz eines Gegenstandes genannt haben, und was wir, obwohl mit nicht ganz unzweideutigen Ausdrücken, die Beziehung auf einen Inhalt, die Richtung auf ein Objekt (worunter hier nicht eine Realität zu verstehen ist), oder die immanente Gegenständlichkeit nennen würden. Jedes enthält etwas als Objekt in sich, obwohl nicht jedes in gleicher Weise. In der Vorstellung ist etwas vorgestellt, in dem Urteil ist etwas anerkannt oder verworfen, in der Liebe geliebt, in dem Hasse gehaßt, in dem Begehren begehrt usw.” *Psychologie vom Empirischen Standpunkt* 1874, I. kötet, 125. o.

Zeuszt imádták.” (3) „Az ókori görögök Zeuszt megnyírták.” Az első mondat pontatlanul fogalmazza meg azt a meggyőződésünket, hogy „Zeusz” nem egy létező lény megjelölésére szolgál. Az első mondat összeegyeztethető a másodikkal, de összeegyeztethetetlen a harmadikkal. Miért van ez így? A második mondat helyett azt is mondhatjuk: „Az ókori görögök Zeuszt imádták, de amit imádtak, az nem létezett” – és ez elfogadható. Ezzel szemben próbáljuk ezt mondani: „Az ókori görögök Zeuszt megnyírták, de amit megnyírtak, az nem létezett” – ez értelmetlen. Ami nem létezik, azt lehet imádni, de nem lehet megnyírni. Éppen ez a lelki tevékenység meghatározó tulajdonsága: a tevékenység tárgya (amit az ókori görögök imádtak) a tevékenység szerves és immanens része.

„Az ókori görögök Zeuszt imádták” példát G. E. M. Anscombe használta először. A példa élesen rávilágít a problémánkra. Mi az, amit az ókori görögök imádtak, ha az, amit imádtak, nem létezett? Általában: mi az, amire gondolunk, ha az, amire gondolunk, nem létezik? Hiszen amikor valamire gondolunk, akkor nem mindig tudjuk, hogy létezik-e az, amire gondolunk. (Ha ezt mindig tudnánk, akkor csak ritkán lennének tévedés áldozatai.) Két választ könnyen elvethetünk. (i) Elvethetjük, hogy az ókori görögök nem imádtak semmit; vagyis hogy amikor arra gondolunk, ami nem létezik, akkor nem gondolunk semmire. Ha ugyanis ezt mondanánk, akkor nehezen tudnánk megkülönböztetni azokat, akik Athén, illetve akik Jeruzsálem vidékére vezetik vissza hitüket. (ii) Elvethetjük továbbá azt is, hogy a buzgó ókori görögök tulajdonképpen a jeruzsálemi istent imádták. Nem mondjuk ezt, mert annak számára, aki csak a görög istenek létezését vonja kétségbe, ez nem elfogadható válasz, hiszen a két istenhitre vonatkozó szövegek összeegyeztethetetlenek; annak számára viszont, aki minden isten létezését kétségbe vonja, ez a válasz nem nyújt megoldást.

De azért ne gondoljuk, hogy végérvényesen sikerült megszabadulnunk ezektől a válaszoktól. Más formában ezek a válaszok újra meg fognak jelenni. Mielőtt azonban erről beszámolnánk, idézzük föl, hogy Brentano mit válaszolt a kérdésre. Válaszának hátterét a komparatív, kauzális és intencionális relációk közti hagyományos aristotelési megkülönböztetés jelenti. Amikor Brentano a fentebb idézett szöveget a *Psychologie vom empirischen Standpunkt* első kiadásában nyilvánosságra hozta (1874), akkor még azon a véleményen volt, hogy a komparatív reláció minden reláció fogalmának mintaképe. Természetesen tudta, hogy egy komparatív reláció csak létező lények között lehetséges: ha azt mondjuk, hogy Péter öregebb, mint Pál, ez csak akkor lehet igaz, ha mindkét tulajdonnév valamit megnevez. Ha ezt az elvet az intencionális relációkra is alkalmazzuk, akkor ezeket is úgy kell értenünk, hogy az, aki valamit imád vagy aki valamire gondol, csak azt imádkozhatja vagy csak arra gondolhat, ami az adott helyzetben létezik. Nevezzük az irányultság tárgyát, tehát azt, ami az adott helyzetben létezik, intencionális tárgynak. Ha léteznének intencionális tárgyak, akkor mindhá-

rom reláció elemzése egyforma lenne. Ha az, amire gondolunk vagy az, amit imádunk, szerves része lelki cselekvésmozzanatunknak, akkor ez szavatolja, hogy léteznek intencionális tárgyak.

Brentano elegendőnek tartotta a józan ész érveit azon föltevés elutasításához, hogy léteznek intencionális tárgyak. Egy nagyon is régi filozófiai hagyomány értelmében a gondolkodás nem vonja maga után annak létezését, amire gondolunk. Vannak vágyaink és reményeink, de a cudar világ, amelyben élünk, néha megtagadja közreműködését, s ilyenkor nem teljesül az, amit óhajtunk. Ha a világ, amelyben élünk, közreműködik és vágyaink megvalósulnak, akkor relációnak kell lennie a vágyaink és ama fizikai jelenség között, amely vágyaink tárgya – ha nem lenne így, akkor soha nem tudnánk, hogy a vágyaink valósultak meg. Ha ragaszkodunk hozzá, hogy ezt a fizikai jelenséget „intencionális tárgy”-nak nevezzük, akkor legalábbis ebben az esetben az intencionális tárgy ugyanaz, mint amit „fizikai tárgy”-nak nevezünk. Ám ha a világ, amelyben élünk, nem működik készségesen közre, akkor abban sincs a segítségünkre, hogy vágyaink tárgyát „intencionális tárgy”-nak nevezzük. Nem lehet reláció közöttünk és aközött, ami nem létezik, még akkor sem lehet, ha ezt a nem-létezőt az „intencionális tárgy” név mögött elrejtjük. Akár közreműködik tehát a világ, amelyben élünk, akár nem, az a föltevés, mely szerint az intencionális tárgyak léteznek, nem képes hozzájárulni a lelki cselekvésmozzanatok elemzéséhez. Brentano döntőnek vélte ezt a gondolatmenetet, és korábbi föltevését föladta. Igaza volt.

A filozófiai szakirodalom azonban – különösen az a szakirodalom, amely Brentano tételével foglalkozik – hajlandó a józan ész ellenérveit figyelmen kívül hagyni, ha egy kétes föltevés elfogadása megoldást ígér az alapvető problémákra. A föltevés elutasításához nem elég a józan ész érvelése: külön bizonyításra szorul, hogy az intencionális tárgy fogalma képtelen a fölvetett probléma megoldására – éspedig azért képtelen rá, mert az intencionális tárgy fogalma filozófiai hibát rejt magában. A szakmabeli filozófus csak akkor hajlandó egy hasznosnak látszó föltevést elutasítani, ha ezt nemcsak a józan ész követeli tőle, hanem az általa elfogadott filozófiai tevékenység szabályai is megkövetelik. Döntő érvnek tartom az intencionális tárgy fogalmának megbírálásában, hogy amikor intencionális tárgyról beszélünk, akkor hol egy tárgyról, hol egy fogalomról beszélünk. Márpedig filozófiai hibának – kategóriahibának – számít, ha ugyanúgy („intencionális tárgy”-nak) nevezzük azt, ami egyszer tárgy, másszor pedig fogalom. Különböztessünk meg két esetet. (i) Azt kívánom, hogy a számítógépem ne mondja föl a szolgálatot e dolgozat befejezése előtt – ebben az esetben a reláció köztem és egy tárgy között áll fönn, s azt kívánom, hogy a tárgy egy bizonyos követelménynek megfeleljen. (ii) Azt kívánom, hogy legyen egy számítógépem, amely nem mondja föl a szolgálatot e dolgozat befejezése előtt. Ebben az esetben a reláció köztem és egy fogalom között áll fönn, és

azt kívánom, hogy létezzék egy ennek a fogalomnak megfelelő tárgy. Olyan fogalmi konstrukciók, amelyek egyszer tárgyakra, másszor pedig fogalmakra utalnak, használhatatlanok. A józan ész és a filozófiai érvelés egyaránt azt sugallja, hogy intencionális tárgyak nincsenek.

2. Az irányultság tétele

A *Psychologie vom empirischen Standpunkt* második kiadása 1911-ben jelent meg. A második kötethez Brentano új bevezetést, függelékeket és lábjegyzeteket írt, amelyek tájékoztatják az olvasót megváltozott nézeteiről: „nem vagyok már azon véleményen, hogy egy lelki kapcsolat tárgya más lehetne, mint ami reális” – írja Brentano.² Korábbi nézeteiből megtartja „a vonatkozást valamire mint tárgyra; amihez hasonlót egyetlen fizikai jelenség sem mutat”³. Ezzel Brentano föladja azt a meggyőződését, hogy vannak intencionális tárgyak. Figyelemre méltó, hogy legjobb tanítványai nem követték őt az eredeti tétel revíziójában. Anton Marty az intencionális tárgyakat *entia rationis*-nak fogja föl, s a lelki tevékenységek tartalmának tekinti őket. Meinong *objektivuma* és Husserl *ideális objektuma* különböző válaszoknak tekinthetők azokra a kérdésekre, amelyek Brentano eredeti tanával kapcsolatban vetődtek föl.

Amit Brentano „reális”-nak nevez, az nem azonosítható a létezővel. „Péter *x*-et *y* minősítésnek megfelelően látja (vagy képzelel el)”; „Péter *x*-re *y* minősítésnek megfelelően gondol” – „*x*” ezekben a mondatokban Péter lelki tevékenységének tárgya; „*y*” viszont leírást ad e tevékenység tárgyáról. A lelki kapcsolat tárgyának reális jellege kizárja a tényeket, predikátumokat, relációkat – amennyiben ezek nem tárgyakat helyettesítenek rövidített formában. Ezek szerint: „barnaság”, „hasonlóság”, „az istenek léte”, „az egyszarvú nemléte”, „semmi” és hasonló szavak nem neveznek meg olyasmit, ami a lelki tevékenységnek – mondhatnánk, a gondolkodásnak – tárgya lehetne. Azonban az „egyszarvú”, „Isten”, „barna tárgy”, „Pálhoz hasonló férfi” olyasmit nevez meg, ami tárgya a lelki tevékenységnek vagy gondolkodásnak. A reális fogalma – írta Brentano már 1905-ben – „a legáltalánosabb fogalom. De ennek csak individuális tárgyak felelnek meg. Minden, ami ennek a fogalomnak megfelel, az további meghatározások alá

² „[...] ich [bin] nicht mehr der Ansicht [...], daß eine psychische Beziehung jemals anders als Reales zum Objekt haben könne”.

³ „[...] die Beziehung auf etwas als Objekt; keine von den physischen Erscheinungen zeigt etwas ähnliches”.

tartozik, amelyek a fogalmat pontosabban meghatározzák.”⁴ Hasonlítsuk össze a következő két mondatot: (4) „Péter Platónra, mint Sókratés tanítványára gondolt.” (5) „Pál Platónra, mint Aristotelés mesterére gondolt.” Az első mondatban a „Sókratés tanítványa”, a másodikban pedig az „Aristotelés mestere” megadja azt a minősítést, amelynek megfelelően Péter ill. Pál a lelki tevékenységének tárgyára gondolt. Meghatározatlan tárgyak nincsenek, de nem adhatjuk meg a tárgy minden megkülönböztető sajátosságát, amelynek megfelelően Péter ill. Pál lelki irányultságának tárgyára gondolt. Ha valaki valamire gondol, abból még nem következtethető, hogy amire gondolt, az létezik. Ha ez nem így lenne, akkor – mint azt már Gorgiás megjegyezte – tengeri csata folyrna, amikor ő arra gondol. Ám ez nem azt jelenti, hogy mi valamit – egy ideát, egy intencionális tárgyat, egy *ens rationis* – teremtünk, amikor tagadjuk, hogy a világunkban bármi is megfelel annak, amire gondolunk. Ha intencionális tárgyakat teremtünk, amikor tagadjuk, hogy megfelel nekik valami, akkor olyankor is intencionális tárgyakat teremtünk, amikor elismerjük, hogy megfelel nekik valami. Ha pedig ez így lenne, akkor lelki tevékenységeink folyamán, a tevékenység tárgya megkétszereződne bennünk, mint egy idea, intencionális tárgy vagy *ens rationis*. Ennek paradox következménye az lenne – Brentano szerint – hogy a házassági ígéret egy *ens rationis*ra, annak teljesítése viszont egy létező emberre vonatkoznék.⁵

Ha nincsenek intencionális tárgyak, akkor a lelki tevékenységet nem érthetjük relációként. (A lelki tevékenység logikai formája nem két- hanem egyváltozós predikátum, tehát nem „Rxy” hanem „Fx”.) Ha tudatják velünk, hogy Péter Platón vagy Kant gyermekeire gondol, akkor ebből csak Péter létezésére következtethetünk; de nem következtethetünk Platón vagy Kant gyermekeinek létezésére. A lelki tevékenységek azonban hasonlítanak a relációkhoz, amennyiben valami tárgyszerűre tartalmaznak utalást. Az utalás lehetséges *in recto* vagy *in obliquo*. Ha Péter Kant gyermekeire gondol, akkor ő Kantra *in recto* gondol, annak gyermekeire viszont *in obliquo*. Ha azt állítom, hogy amire Péter gondol, az nem létezik, akkor Péter a lelki tevékenységem tárgya *in recto*, ám amire ő gondol, az az én tevékenységem tárgya *in obliquo*. Tagadhatom *in recto*, amire ő gondol, és ha ő azt találja állítani, hogy valami létezik, ami megfelel annak, amire ő gondol, akkor állítását elutasíthatom; állításának elutasítása viszont annak *in obliquo*

⁴ „Alles, was ist, ist ein Reales, oder – was dasselbe sagt – ein Wesen, eine Usie [...] Es ist dies der allgemeinste Begriff. Doch entsprechen ihm nur Einzelwesen. Jegliches, was ihm entspricht, muß auch noch unter andere Bestimmungen fallen, die den Begriff der Usie näher determinieren.” *Wahrheit und Evidenz*, 82. o.

⁵ „Es ist im höchsten Grade paradox zu sagen, daß einer ein *ens rationis* zu heiraten verspräche und sein Wort erfülle, indem er ein wirkliches Wesen heiratet...” Brentano: *Die Abkehr vom Nichtrealen*, hg. v. Franziska Mayer-Hillebrand (Bern 1966), 204. o.

tagadása, amire ő gondol. Amikor tagadom a kentaur létezését, akkor lelki tevékenységem tárgya nem egy kentaur vagy a kentaurok nem-léte, hanem azok – ebben az esetben költők –, akik ilyen képzeletbeli lényekre gondoltak, kentaurokra csak *in obliquo* gondolok.⁶

Ha állításom szerint az, amire a másik gondol, nem létezik, akkor ebből nem következtethetek arra, hogy amire ő gondol, az csak az elképzelésében vagy a fejében (akárhogyan értjük is ezeket a kifejezéseket) van meg, mint idea, mint intencionális tárgy vagy mint *ens rationis*. Ez annyit jelent, hogy teszem azt kentaurokra ilyen esetben *modo obliquo* – mint költői fikcióra – utalunk, amely a történetekben ugyan felbukkan, de a történelmünkben nem.

Brentano módosított nézete szerint nincs szükségünk arra a föltevésre, hogy vannak intencionális tárgyak – e nélkül is beszámolhatunk a lelki tevékenységekről. A kétkedőket Brentano biztosítja, hogy minden mondat, amelyben valami nem-reális előfordul, helyettesíthető egy olyan mondattal, amelyben az alany és az állítmány helyére csak valami reális kerülhet. Ez a helyettesítés azonban nagyon is vitatható. Brentano módosított nézetének az az előfeltétele, hogy kétfajta reális van: a létező és a nem-létező. Ezek szerint azt mondhatnánk, hogy mind a „Zeusz”, mind a „nagyapám” kifejezés valami reális megnevezésére szolgál. Azt a föltevést, hogy vannak nem-létező individuumok, a huszadik század filozófusainak nagy része legalább annyira elfogadhatatlannak tartja, mint azt, hogy léteznek intencionális tárgyak. Továbbá a látszólagos utalást arra, ami nem létezik, talán minősíthetjük *in obliquo* utalásnak: amikor kentaurra gondolunk, akkor a költőkre gondolunk. De mire gondolt az első költő, aki ezt a képzeletbeli lényt, a kentaurt megteremtette? Ne tekintsük ezt a kérdést frivolnak! Ha komolyan vesszük a kérdést, kiderül, hogy Brentano módosított nézete – mely szerint csak az lehet a gondolkodás tárgya, ami reális, vagy ami reális lenne, ha létezne – nemcsak a száműzött *ens rationis* csempészi vissza, hanem Meinong tárgyelméletének (*Gegenstandslehre*) is kiindulópontja lehet.

Az első költő megteremtette a kentaurt, amikor elképzelte néhány önkényesen összeválogatott tulajdonság együttes megjelenését, és föltelezte, hogy elképzelése egy önálló létű dolog (individuum) jellegét is meghatározza. A költő elképzelésének tárgya az, amit Brentano reálisnak nevezett. Persze ennek az önálló létű dolognak csak azok a tulajdonságai vannak meghatároz-

⁶ Brentano szerint: „Man kann nicht wie einen Zentauren, so das Sein oder Nichtsein eines Zentauren zum Objekte machen, sondern nur einen den Zentauren Anerkennenden oder Leugnenden, in welchem Falle der Zentaur ebenfalls zugleich in einem besonderen Modus obliquos Objekt wird. Und so gilt denn überhaupt, daß nie etwas anderes als Dinge, welche sämtlich unter denselben Begriff des Realen fallen, für psychische Beziehungen ein Objekt abgibt.” *Psychologie*, 2. kötet, 162. o.

va, amelyek a költő elképzelésében fölmerültek; ez a dolog minden más tulajdonsággal kapcsolatban meghatározatlan. Meghatározatlan tárgyak – a meinongi értelemben: hiányos tárgyak – a valóságban nem léteznek. Ha azt állítjuk, hogy ezek csak az elképzelésünkben, de nem a valóságban léteznek, akkor nem tudjuk elkerülni Meinong tárgyelméletét.

Brentano módosított nézetének keretein belül további kérdések a lelki tevékenységről nem merülhetnek föl. Alapvető tétele szerint, a lelki tevékenységek valami tárgyszerűre tartalmaznak utalást, a fizikai jelenségek viszont ilyen utalást nem tartalmaznak. Ezzel megkülönböztette a lelki tevékenységeket a fizikai jelenségektől. Módosított nézetének azonban közvetlen következménye, hogy a lelki tevékenységek további elemzését nem folytathatjuk. Hiszen csak az lehet a gondolkodás tárgya, ami reális – ami önálló létű dolog – és maga a kapcsolat, amely egy lelki tevékenységet annak tárgyával összeköt – a brentanói értelemben –, nem reális.

3. Az örvénytől a szikláig

Miért lehet a nem-létező reális csak *in obliquo* a gondolkodás tárgya? Mire gondol az, aki olyasmire gondol, ami nem létezik? Brentano válasza vagy elfogadhatatlannak vagy mesterkéltnek tűnik. A filozófia szakembereinek túlnyomó többsége képtelen megbarátkozni a nem-létező reális fogalmával; a szakirodalomban járatlan átlagember viszont nem találja kétségesnek az elképzelt tárgyak létezését. Az elképzelt tallér éppen úgy lehet gondolkodásunk tárgya, mint a valódi tallér. Alexius Meinong, a XX. század nagy realista filozófusa igazat ad az átlagembernek. A valódi tallérok léteznek, az elképzelt tallérok viszont valamiképpen fönnállnak; mindkettőnek vannak tulajdonságai, de a tárgyak tulajdonságai mindkét esetben függetlenek azok létezésétől. A valódi tallér minden tulajdonsággal kapcsolatban determinált; az elképzelt tallérnak viszont csak olyan tulajdonságai vannak, amilyeneket elképzelünk. Ha egy képzeletbeli, fából készült vaskarikát tárgynak tekintünk, akkor ez a tárgy meghatározott a „fából lenni”, „vasból lenni” és „karikának lenni” tulajdonságokkal kapcsolatban; ám hiányos más tulajdonsággal kapcsolatban: elképzelésünkben például a fából készült vaskarika színe nincs meghatározva. Teljesen meghatározott tárgyak léteznek, hiányos tárgyak viszont fönnállnak. Ami fönnáll, az nem létezik, de valamiképpen mégis csak van – akárcsak az igaz állítások, föltételezések és tények.

„Léteznek tárgyak és igaz állítások” – a filozófia szakirodalmában ártatlan ember úgy gondolja, hogy a „léteznek” szónak más a jelentősége, amikor egy tárgyra és amikor egy igaz állításra alkalmazzuk. Meinong nem tartotta ezt a föltevést botrányosnak. Ami fönnáll, az valamiképpen van, még akkor is, ha nem létezik. Fából készült vaskarika nincsen, de még ha csak ezt állítjuk, ezt is valamiről állítjuk, ami valamiképpen van! A szakirodalomban

járatlan ember nem fogadja el azonnal a helyes megoldást: nem valamiről állítjuk, hogy az nincs, hanem mindenről, ami van, azt állítjuk, hogy az nem egy fából készült vaskarika. Azzal érvel a helyes megoldás ellen, hogy ő nem mindenről, hanem csak fából készült vaskarikáról beszélt.

A filozófia szükségtelen lenne, ha minden megoldásra váró elméleti kérdés kizárólag a józan ész segítségével megválaszolható lenne. Ironia rejlik a filozófusok érvelésében: ellentmondásosnak találják a szakirodalomban ártatlan ember nézeteit, mégis az átlagember józan érvelésére hivatkoznak, amikor saját nézetük megalapozásáról van szó. Meinong hivatkozása az átlagember józan eszére nem kevésbé jogosult, mint Russell érvelése Meinong ellen a „szívós valóságérzék” (*robust sense of reality*) nevében. Russell szerint, Meinong tárgyelméletének következménye, hogy a jelenleg (1905-ben) létező francia király főnnáll, ám ugyanakkor nem létezik; a kerek négyzet kerek és nem kerek. Ellentmondásba keveredünk, ha elismerjük a nem-létező tárgyak főnnállását. Az átlagember valószínűleg Russellnak ad igazat. Legalábbis ezt állítja az angol nyelv egyik közismert kézisztótára.⁷

Mennyiben jogosult a két filozófus hivatkozása az átlagember józan eszére? Ha azt, amit az egyik mond, a másik nyelven is elmondhatjuk, és a nyelvjárás különbségének nincs további következménye, akkor kizárólagosan stílus kérdése, hogy melyik nyelvet használjuk. Ugyanabban vagy más értelemben használjuk a „nehéz” szót, amikor nehéz bútorokról és nehéz kérdésekről beszélünk? Ha döntésünkben nem akarunk további következtetést levonni, akkor ez csak stílus kérdése. Ugyanannak a szónak más értelme van, amikor kérdésekről és amikor bútorokról beszélünk – mondja az egyik filozófus; ugyanazt a szót ugyanúgy használjuk mindkét esetben, de az egyik alkalommal bútorokról, a másikban pedig kérdésekről beszélünk – mondja a másik filozófus. Az egyik filozófus a fogalmak főnnállásáról és a tárgyak létezéséről óhajt beszélni; a másik viszont ugyanazokat a szavakat használja, amikor a fogalmak és a tárgyak létezéséről beszél. Nagyon is úgy fest, hogy csak a stílustól függ, melyik kifejezést választjuk. De ne bízzunk a látszatban!

Más értelme van ugyanannak a szónak, amikor bútorokról, és amikor kérdésekről beszélünk, mondja az átlagember. Meinong egyetért vele, de ebben az esetben nem érdemes a megkülönböztetés érdekében új szót forgalomba hozni, hiszen a különbségnek nincs további következménye. Amikor viszont tárgyakról és fogalmakról beszélünk, akkor igenis érdemes ezek létezési módját megkülönböztetni. Ha nem ugyanabban az értelemben beszélünk a tárgyak, a tények, a föltételezések és az igazságok létezéséről, akkor az értelmi különbség igazolja a különböző szavak használatát. A tárgyak léteznek, a fogalmak pedig főnnállnak, mondja a realista átlagember,

⁷ Vö. „subsist”, *Webster's New International Dictionary of the English Language*, 2. kiadás, 1957.

és Meinong, a XX. század nagy realista filozófusa, megteremtette az átlagembernek megfelelő szótárt.

Am kis körben forgunk, ha elfogadjuk ezt a szótárt. Amikor a tények létezését akarjuk kifejezésre juttatni, akkor azok fönnállásáról beszélünk; amikor a fönnállás szó használatát akarjuk szemléltetni, akkor a tények létezésére hivatkozunk. Ha Meinong szótárának mindössze ez lenne a következménye, akkor könnyen túltehetnénk magunkat rajta. Ennek a szótárnak azonban fontosabb következményei is vannak – és álláspontunktól függ, hogy ezeket a filozófia csődjének vagy vívmányának gondoljuk-e. A gondatlan túlhasználat következtében a realizmus és az idealizmus foglmai alig játszanak kritikai szerepet a filozófiai vitában. Fogalmazhatnánk úgy, hogy Meinong álláspontja realizmushoz, Russellé pedig idealizmushoz vezet, de ne használjunk ilyen elkoptatott és kiüresedett kifejezéseket. Akkor már inkább Scylla és Charybdis: a szikla és az örvény szóképe jobban megvilágítja az ellentétet. Amint látni fogjuk az egyik álláspont könnyen a másikhoz vezet: aki örvénybe kerül, annak a legkopárabb szikla is otthonosnak tűnik; aki viszont csak a kopár sziklát ismeri, az még remélheti, hogy az örvény kívánatosabb helyen fogja partra vetni. De sem a sziklán, sem az örvényben nem ajánlatos hosszasan tartózkodni. Az elégedetlenség a rendelkezésre álló megoldásokkal a tudatfilozófiában ugyanúgy serkenti a buzgalmat, mint a képzőművészetben. Ennek következménye a művészet és a gondolkodás egyéni stílusainak megsokszorozódása. Utódaink talán fölfedezik, amit korunk művészi és gondolkodási stílusának fognak nevezni; saját korunk általános stílusát éppoly kevésbé ismerjük, mint őseink az oxigént.

Térjünk vissza a kiinduló kérdésekhez: mi az, amit az ókori görögök imádtak? mi az, amire gondolunk, ha az, amire gondolunk nem létezik? Két válasz áll rendelkezésünkre. (i) Az ókoriak nem imádtak semmit; mi semmire sem – vagy ami ugyanazt jelenti: az üres halmazra – gondolunk. Ennek a válasznak a legegyszerűbb válfaja szerint, ha valaki Zeust imádja, illetve Pegazusra vagy esetleg Cerberusra gondol, akkor tudatának tárgya az üres halmaz. Ez a legkevésbé kielégítő válasz: képtelen megkülönböztetni azt, aki Pegazusra gondol, attól, aki Cerberusra gondol. A szakavatott válasz inkább azt mondja, hogy ha valaki olyasmire gondol, ami nem létezik, akkor tudatának tárgya ugyan nincsen, de mivel bizonyos fogalmak vagy leírások állnak a rendelkezésére, tévesen úgy gondolhatja, hogy léteznek a fogalmaknak vagy leírásoknak megfelelő tárgyak. Ezt a kopár sziklát az átlagember még akkor sem fogja menedéknak választani, ha minden oldalról örvénylő tenger veszi körül. A szakemberek azt akarják vele elhitetni, hogy az ókoriak egy fogalmat imádtak, és ő, amikor gondolkodik, leírásokra gondol! Jöjjön inkább a másik válasz. (ii) Az ókoriak valamit imádtak; mi egy valamire gondolunk, amikor Pegazusra gondolunk, és más valamire, amikor Cerberusra gondolunk. Minden tulajdonnév megnevez valamit, minden

leírás, amely látszólag egyetlen tárgyra utal, – pl. „A jelenlegi (1905-ben) francia király kopasz” – tényleg egyetlen tárgyra utal, még akkor is, ha ez a tárgy nem létezik. Ha elfogadjuk ezt a választ, már bele is vetettük magunkat az örvénybe: ha a létezést és a fönnállást megkülönböztetjük, akkor az örvénybe egyre mélyebbre süllyedünk. Mint már Russell megjegyezte, ha „A jelenlegi (1905-ben) francia király kopasz” egy tárgyra utal, amely nem létezik, akkor „A jelenleg (1905-ben) létező francia király kopasz” ugyancsak egy tárgyra utal, amely nem létezik – s itt már ellentmondásba keveredtünk. Továbbá, ha „A jelenlegi (1905-ben) francia király” egy tárgyra utaló kifejezés, akkor a két ellentmondásos állítás közül az egyik igaz: vagy „A jelenlegi (1905-ben) francia király kopasz”, vagy pedig „A jelenlegi (1905-ben) francia király nem kopasz”. Ez viszont összeegyeztethetetlen a józan ész ítéletével, amely szerint egyik állítás sem igaz, hiszen nem-létező tárgyról van szó. Az utóbbi kilenc évtized filozófiai szakirodalmában időnként fölbukkannak nagyon is bonyolult válaszok Russell ellenvetésére. Közös vonása ezeknek a válaszoknak, hogy egyetértének Meinong függetlenségi elvével: a tárgyak úgy léte független azok lététől.⁸

A Meinong függetlenségi elvével összeegyeztethető alternatív logikák létjogosultsága nem vitatható. Ám ezek a logikák aligha keltenének érdeklődést, ha nem lennének összhangban az átlagember realista intuíciójával. Az átlagember realista intuíciója csak akkor válik kérdésessé, ha kimondjuk a függetlenségi elv közvetlen következményét. Meinong nem restellte kimondani: „így hát, aki szereti magát paradox módon kifejezni, az akár azt is mondhatná: vannak tárgyak, amelyekről biztos tudhatjuk, hogy nincsenek ilyen tárgyak”.⁹

Az átlagember természetes beállítottsága ellentmondásos. Egyetért Meinong függetlenségi elvével, ám elfogadhatatlannak találja annak imént idézett közvetlen következményét. Így azután egyetért azzal is, amit Russell a józan ész érvelésének akart föltüntetni. Mint már említettem, még az angol nyelv egyik legtöbbet forgatott kézisztótára is Russellt idézi a „fönnáll” és a „létezik” szavak magyarázatánál: „»The round square does not subsist« is just as true as »The present King of France does not exist«.” Tulajdonképpen mi az, amit a függetlenségi elvben olyan vonzónak találunk? Ezt az elvet ugyanis nemcsak az átlagember, hanem a filozófia képzett szakembere is vonzónak találja.

⁸ „Prinzip der Unabhängigkeit des Soseins vom Sein”, vö. Meinong: *Gesamtausgabe*, II, 489. o.; lásd ugyancsak *Untersuchungen zur Gegenstandstheorie und Psychologie*, Leipzig 1904.

⁹ „Wer paradoxe Ausdrucksweise liebt, könnte also ganz wohl sagen: es gibt Gegenstände, von denen gilt, daß es dergleichen Gegenstände nicht gibt.” Meinong, i. m., 490. o.

Belemerészkedünk a függetlenségi elv örvényébe, mert a realizmus csábítására hallgatunk. Gondoljuk meg: miért ne beszéljünk tárgyként arról, akit az ókori görögök imádtak? miért ne említenék tárgyként azt, amire az a valaki gondol, aki Pegazusra, Cerberusra vagy Hamletre gondol? Hívő kortársunk a Bibliára utal (2 Mózes, 34:6–7) és istene tulajdonságairól beszél. Még ha istenhitét nem osztjuk is, e tulajdonságokat illetően egyetérthetünk vele, illetve ellentmondhatunk neki, ha olyasmiről beszél, aminek a Bibliában nincs nyoma. Olvasóim joggal elutasítják állításomat, ha azt mondom, hogy Hamletnek lúdtalpa volt – ennek Shakespeare szövegében nincs nyoma; arra viszont találunk utalást, hogy Hamlet kövér volt és zihált.¹⁰ Hamlet soha nem létezett, tulajdonságait mégis vitatjuk – miért nem tekintjük ezt a függetlenségi elv bizonyítékának? Ha az olvasó azt válaszolná, hogy ez nem számít bizonyítéknak, mivel Hamlet igenis létezett – nem mint ember, hanem mint egy irodalmi mű alakja –, akkor csak két lehetőség között választhat, s mindkettő föltételezi a függetlenségi elvet. (i) Hamlet éppen úgy létezik, mint a számítógép. Ebben az esetben magyarázatra szorul, miért vannak Hamletnek csak azok a tulajdonságai meghatározva, amelyekről említést találunk egy bizonyos irodalmi műben. Ami éppen úgy létezik, mint a számítógép, az minden tulajdonsággal kapcsolatban determinált. (ii) Hamletnek más a létezési módja, mint a számítógépnek. Vannak számítógépek, számok, irodalmi művekben szereplő alakok, fából készült vaskarikák és másfajta tárgyak – s ezek létezési módja nem mindig egyféle. Ebben az esetben viszont meg kell adnunk a létezési módok sokasodásának kritériumát.

Egyetértünk a függetlenségi elvvel, ha tárgynak tekintjük a nem-létezőt, vagy elfogadjuk a több mint egyféle létezési mód lehetőségét. Ha ebbe az örvénybe belemerészkedünk, nem marad el a jutalom: állításaink igazságértéke éppen úgy meghatározott lesz, amikor lelki jelenségekről, mint amikor fizikai jelenségekről beszélünk. Beszélhetünk a számítógépemről vagy a *Hamlet*-olvasók Hamlet-elképzeléséről – mindkét esetben tárgyakról beszélünk, és állításaink igazsága mindkét esetben csak a tárgyak tulajdonságaitól függ. Hacsak nem arról van szó, hogy éppen a meggyőződéseinkről beszélünk, akkor állításaink igazságértéke független a meggyőződéseinktől. A nézeteltérések – akár számítógépem nehézségéről, akár Hamlet kövérségéről van szó – legalábbis elvben eldönthetők. A vizsgálat tárgya az egyik esetben a számítógépem, a másikon pedig egy könyv. Tartós nézeteltérés esetén lehetséges, hogy az eltérő állítások ugyanarra a tárgyra utalnak és az egyik állítás tévedésen alapul, de lehetséges az is, hogy az állítások különböző tárgyra utalnak és egyik állítás sem téves. Amennyiben vannak kritériumok, amelyek egy bizonyos tárgy azonosságát meghatározzák,

¹⁰ „He's fat, and scant of breath”, *Hamlet* V:2, 302. sor.

annyiban a nézeteltérések eldönthetők. A baj csak akkor kezdődik, ha belátjuk, hogy a lelki jelenségeket illetően nincs ilyen kritérium. Ameddig ezt nem látjuk be, addig azzal áltathatjuk magunkat, hogy egyetértünk a realista átlagemberrel. Mégpedig azon az áron értünk egyet, hogy elfogadjuk a hiányos tárgyak létezését.

De azért legyünk óvatosak. Az indetermináltság ugyan a lelki jelenségek egyik jellegzetes tulajdonsága, ám ebből nem következtethetünk a hiányos tárgyak létezésére. Ha Péter úgy gondol Platónra, mint Sókratés tanítványára, akkor ebből még nem következik, hogy Péter úgy is gondolt Platónra, mint Aristotelés mesterére (Péter esetleg nem tudta, hogy Sókratés tanítványa Aristotelés mestere volt). Aki viszont az idős Platónnal beszélgetett, az Sókratés tanítványával és Aristotelés mesterével beszélgetett – még akkor is, ha ezt nem tudta. Indetermináltságról ugyan beszélhetünk az első esetben, de arról nem, hogy Péter egy hiányos tárgyra gondolt. Az indetermináltság és a hiányos tárgy fogalma könnyen megkülönböztethető, ha egy irodalmi mű alakjairól beszélünk.

Magas volt Hamlet? A *Hamlet* nem tartalmaz utalást erre, ezért az irodalmi mű olvasója Hamlet magasságáról semmit nem tudhat. Miután az indetermináltság a lelki jelenségek jellegzetes tulajdonsága, nem tartjuk zavarónak, hogy gondolunk Hamletre, bár sok tulajdonságát nem ismerjük. Amikor kortársainkra gondolunk, akkor sem tartjuk zavarónak, hogy nem ismerjük az összes tulajdonságukat. Ebből azonban még nem következik, hogy Hamlet hiányos tárgy. Tegyük föl mégis, hogy az olvasó meggyőződnek tartja Meinong függetlenségi elvét, és ragaszkodik hozzá, hogy Hamlet igenis hiányos tárgy. Ez csak akkor lehetséges, ha egyúttal azt is belátja, hogy a *Hamlet* keretein belül – mondhatnánk: a *Hamlet* világában – Hamlet nem lehet hiányos tárgy. Ha ugyanis Hamlet hiányos tárgy volna a *Hamlet* világában is, akkor nem tudnánk elképzelni Ophelia kapcsolatát vele: állítólag szereti Hamletet, de még magasságáról sem tud semmit! Persze a *Hamlet* világában is lehetségesek hiányos tárgyak, így pl. a *Hamlet*-ben említett olasz irodalmi mű egyik alakja, Gonzago, könnyen elképzelhető mint hiányos tárgy.

De ne hivatkozzunk az irodalmi művek alakjaira, amikor a hiányos tárgyak létezését akarjuk bizonyítani. Ha ugyanis ezen az úton próbáljuk létezésüket bizonyítani, akkor egy trivialitást mondunk el újra újdonságként. Triviálisnak számít, hogy még akkor is gondolunk kortársainkra, és beszélünk is róluk, ha sok mindent nem tudunk velük kapcsolatban. Kortársainknak vannak persze titkai is, de mi sok olyasmit sem tudunk róluk, ami – legalábbis elvben – felderíthető. Ezért azután nem is arról van szó, hogy úgy gondolunk a kortársainkra, mint hiányos tárgyakra, hanem hogy a róluk alkotott elképzeléseink hiányosak. Az irodalmi művek alakjainak azonban nincsenek titkai – a könyvborítók között minden megtalálható, ami tudható róluk. Nincs ugyan minden tulajdonságuk

meghatározva, de két oknál fogva mégsem ajánlatos őket hiányos tárgyaknak minősíteni. (i) Még ha a saját szempontunkból is sikerül az irodalmi művek alakjait hiányos tárgyaknak elképzelni, abban a világban, ahol elképzeljük őket, csak egészen kivételes esetekben lehetnek hiányos tárgyak. Ilyen kivételes eset pl. az, ha egy irodalmi mű világában utalás történik egy másik irodalmi mű alakjaira. (ii) Ha a mi világunkban az irodalmi művek alakjait hiányos tárgyaknak tekintjük, akkor minden olyan részleges leírással is, amelynek segítségével kortársainkról gondolkodunk, hiányos tárgyakat teremtünk. Aki a függetlenségi elvet meggyőzőnek tartja, az persze egyetért ezzel. Ám ha minden részleges leírásnak megfelel egy hiányos tárgy, akkor ez olyankor is így van, amikor létező tárgyakra gondolunk, vagy azokról beszélünk. Ebben az esetben viszont a hiányos tárgy fogalma kétféle szerepet játszik. Egyik alkalommal mint közvetítő szerepel köztünk és a létező tárgyak között, másik alkalommal viszont fönnálló és nem-létező tárgyként szerepel, amely nem közvetít semmit. Az intencionális tárgy fogalmát elfogadhatatlannak találtuk, mert egyszer tárgyakra, máskor pedig fogalmakra utalt. A hiányos tárgy fogalma elfogadható ugyan, de egy sokkal bonyolultabb nézet megalapozására szolgál, mint az egyéb, rendelkezésünkre álló alternatívák.

Magas volt Hamlet? A *Hamlet* szerzője nem írt erről a művében, ezért az olvasó nem tudja a kérdést megválaszolni. Azt sem tudjuk, hogy Ophelia mit válaszolna erre a kérdésre. Az átlagember és a filozófus nem tartja zavarónak, ha az ilyen kérdések válasz nélkül maradnak. Egyetértenek Suetoniuszal, aki szenilitásra vezette vissza Tiberius császár töprengését: mit énekeltek a Szirének és ki volt Hekuba szülőanyja? A kortársainkról alkotott elképzeléseink sok esetben hiányosabbak, mint azok, amelyeket az irodalmi művek alakjairól alkotunk; ha nem ismernénk a filozófiai szakirodalmat, akkor talán nem is gondolnánk arra, hogy elképzeléseink leírásai mindkét esetben hiányos tárgyakat teremtenek. Könnyebb lenne, ha lennének hiányos tárgyak. Ebben az esetben ugyanis az elképzeléseinkről – vagyis a fönnálló és nem-létező hiányos tárgyakról – szóló állításaink igazságértéke éppen úgy eldönthető lenne, mint a létező tárgyakról szóló állításaink. Az elképzelésekről, a meggyőződésekről és a törekvésekről – mondhatnánk, az egész lelki életéről – szóló állításaink igazságértéke éppen olyan objektívan eldönthető lenne, mint a fizikai jelenségekről szóló állításainké. A szavak és a tettek megértésének független tárgya akkor a jelentésük lenne; a jelentésre hivatkozhatnánk, ha a megértésünket vagy az értelmezésünket bizonyítani akarnánk. Ameddig nem arról van szó, hogy éppen meggyőződéseinkről és vágyainkról beszélünk, addig a jelentésekről beszámoló állításaink igazságértéke független lenne a meggyőződéseinktől és vágyainktól. Ez a nézet kivívja a realista átlagember teljes egyetértését. A realizmusnak ezt a válfaját jelentés-realizmusnak szokták nevezni. Ha elfogadjuk a hiányos tárgyak létezését, akkor elfogadhatónak kell tartanunk a jelentés-realizmust is.

Természetes beállítottságunk talaján állításaink igazságértékeit függetlennek tartjuk a meggyőződéseinktől. Aki Meinong függetlenségi elvét elfogadhatónak tartja, az mindig tárgyra – hiányos vagy nem-hiányos tárgyra – utalhat, amikor az állítások igazságértéket kívánja megadni. De amikor észreveszi, hogy nincs kritériuma a hiányos tárgyak azonosságát illetően, akkor már próbálna kivergődni az örvényből – még ha csak egy kopár szikla kínálkozik is menedéknek. Logikai szempontból nézve – Russell szerint – nem minden név vagy leírás utal tárgyra. Sőt, még a tulajdonnevek nagy része sem tárgyra utal – a név nem valamely tárgy címkéje –, hanem mint rövidített leírás szerepel. Állításaink, amelyekben tulajdonnevek vagy leírások fordulnak elő, csak akkor lehetnek igazak, ha van valami, amire ezek a nevek utalnak. Logikai szempontból a „Hamlet” nem tulajdonnév és „a jelenlegi (1905-ben) francia király” nem utal valakire – még akkor sem, ha a természetes nyelv grammatikájának szempontjából úgy látszik, mintha utalna. Logikai szempontból viszont a mutató névmások (pl. „ez”, „az”) tulajdonnévként szerepelnek, hiszen amikor használjuk őket, biztosak vagyunk benne, hogy megneveznek valamit. A fizikai tárgyakat és a lelki jelenségeket mi alkotjuk meg, azokból az elemekből, amelyeknek közvetlen hatásuk van érzékeinkre.

A Russellt követő tudatfilozófia – akárcsak Meinong elmélete – realistának tartja önmagát. Mindkét elmélet célja, hogy összefüggő egészzé kerekítse ki az átlagember realizmusát. Az átlagember szempontjából azonban egyik megoldás sem tűnik elfogadhatónak. Meinongé azért nem, mert képtelenségnek látszik a függetlenségi elv közvetlen következménye, miszerint „vannak olyan tárgyak, amelyekről bizton állíthatjuk, hogy nincsenek ilyen tárgyak”. Russellé azért nem, mert az átlagember szerint a természetes nyelvben a tulajdonnevek éppen arra szolgálnak, hogy a távollevő egyénekre és tárgyakra utaljanak. Képtelenségnek tartja, hogy logikai szempontból csak a mutató névmások szerepelnek tulajdonnévként. Ha a mutató névmások mindig azt nevezik meg, amire a beszélő utalni akar – tehát ha a segítségükkel sok mindent meg lehet nevezni –, akkor ezek inkább köznevekként és nem tulajdonnevekként foghatók fel. Az átlagember érvelésének van filozófiai előzménye: már Hegel is azt ajánlotta, hogy a mutató névmásokat köznevekként értelmezzük.¹¹

Ha a jelenetés-realizmus csábításaira hallgatunk, akkor örvénybe kerülünk, ahol Meinong sokasodó tárgyai kavarognak körülöttünk; ha inkább a tárgyak és lelki jelenségek megalkotását tartjuk vonzónak, akkor Russell kopár szikláján találjuk magunkat. Ám tekintsük álláspontunkat ideiglenesnek, és ha nem találjuk kielégítőnek, akkor megváltoztathatjuk: a Scylla és a Charybdis után akár egy harmadik lehetőséggel is kísérletezhetünk.

¹¹ Vö. *A szellem fenomenológiája*, első fejezet.

Alternatívát már Brentano is említett, amikor azt ajánlotta, hogy a lelki jelenségek megértését egyváltozós predikátumokként fogjuk fel. De mielőtt erre rátérnénk, meg kell magyaráznunk, miért nem ajánlatos a két álláspontot a realizmus és az idealizmus fogalmaival leírni.

Említettem már, hogy a túl gyakori használat e fogalmakat nagyon elkoptatta. A két fogalom ma már címke, és a címkéket a szakirodalom nem egységesen használja – amit az egyik filozófus realizmusnak nevez, azt a másik idealizmusnak hívja, és fordítva. Aki önértelmezésében realista, azt mások gyakran tartják idealistának. Russell fölfogását – akárcsak tudatfilozófiájának távoli leszármazottjait – lehet idealistának is nevezni. Amikor pl. Quine vagy Davidson a szavak vagy tettek jelentéséről beszél, akkor ők nem olyasmiről beszélnek, ami a megértéstől és az értelmezéstől független és azt megmagyarázza, hanem olyasmiről, amit a megértés és értelmezés folyamán mi alkotunk meg. Ez a nézet idealistának tűnik, ha a jelentést az értelmezéstől függetlennek tekintjük.

A realizmus vagy idealizmus fogalmai persze képezhetik filozófiai viták tárgyát, de amikor nem ezekről a fogalmakról értekezünk, akkor nem ajánlatos e címkéket a filozófiai kritikában használni. Ha mégis használjuk őket, akkor a kritizált nézet egyéni sajátosságai a háttérbe szorulnak, s az előteret divergens filozófiai nézetek töltik be. Az egyik filozófus szerint egy szöveg igazságértékéről csak akkor határozhatunk, ha megértettük; a másik filozófus szerint, a szöveg megértése egyetértésen alapul. Az első filozófust lehetne realistának, a másodikat pedig idealistának nevezni. Ha használjuk ezeket a címkéket, akkor Spinozát realistának, Maimonidést pedig idealistának nevezzük.¹² Meinong Spinoza társaságában, Davidson viszont Maimonidés társaságában találja magát. Van ennek értelme?

4. Lehetnek-e a lelki jelenségek egyváltozós predikátumok?

Brentanót követve megkísérelhetnénk azt, hogy (4) „Péter úgy gondolt Platónra, mint Sókratés tanítványára” ugyanúgy értelmezzük, mint azt, hogy (6) „Péter lázas”. Mindkét esetben Péterről beszélünk és róla állítjuk az egyik esetben, hogy „Platónra-mint-Sókratés-tanítványára-gondolt”, a másikban pedig, hogy „lázas”. Beszélhetünk Péter tulajdonságairól vagy az állapotáról; de nem kell föltételeznünk, hogy ez relációt teremt Péter és valamilyen absztrakt tárgy között. Amikor azt mondtuk, hogy „Péter lázas”, nem teremtettünk relációt Péter és az általánosnál néhány fokkal magasabb hőmérséklet között. Akkor miért gondoljuk, hogy a másik esetben, amikor

¹² Vö. Spinoza: *Tractatus Theologico-Politicus*, 7. fejezet; Maimonidés: *Moreh Nebuchim*, 2. rész, XXV. fejezet.

azt mondtuk, „Péter úgy gondolt Platónra, mint Sókratés tanítványára”, teremtetünk ilyen relációt Péter és egy absztrakt tárgy között? Ez az egyik alternatíva, amelyet a XX. század tudatfilozófiája ajánl annak, aki nem akar örvénybe kerülni, de a kopár sziklát sem tartja megfelelő menedéknek. De vajon elfogadható-e ez a megoldás? Ha elfogadjuk, akkor a filozófia történetének sok fontos vívmányát föl kell adnunk. Az ellenvetések hosszú katalógusa ismeretes a szakirodalomban. A katalógusra most csak egy rövid kivonattal emlékeztetek.¹³

Ha Pál szerint Péter lázas, akkor Pál állítása vagy meggyőződése akkor és csak akkor igaz, ha (6) „Péter lázas” ugyancsak igaz. Az olvasó már észrevette: nem is kell tudnunk, hogy Pál mondott valamit, vagy csak meggyőződése van valamiről – egyaránt beszélünk mindkét esetben igazságértékről. Az állítások igazságértékét azonban a tények határozzák meg. A klasszikus séma szerint: „Péter lázas” akkor és csak akkor igaz, ha Péter lázas. Ezek szerint, a meggyőzések igazságértéke ugyanaz, mint az ezekhez hozzárendelt állítások igazságértéke. Az állítások azonban igenis relációt teremtenek köztünk és a világ között; nehezen lenne ezzel összeegyeztethető az a föltevés, hogy a meggyőzések csak egyváltozós predikátumok.

Kísérletezzünk mégis az ötlettel! Képzeljük el, hogy rendelkezésünkre áll egy lakmuszpróba, és tegyük föl, hogy amikor Pál azt mondja – vagy azt hiszi –, hogy Péter lázas, a lakmusz elszíneződése azt mutatja, hogy Pál igazat mond. Ebben az esetben nem gyanakszunk arra, hogy Pál téved vagy hazudik. Ezek szerint a (7) „Pál azt-hiszi-hogy-Péter-lázas” igaz állítás, de az „azt-hiszi-hogy-Péter-lázas” egyváltozós predikátumból nem tudunk következtetni Péter állapotára. A „Péter lázas” ugyan előfordul az „azt-hiszi-hogy-Péter-lázas”-predikátumban, de ez éppen olyan véletlen, mint az, hogy a „hat” előfordul a „hattyú”-ban. De az „azt-hiszi-hogy”-ot egy további kötőjel segítségével hozzácsatolhatjuk bármilyen más állításhoz is, amelyben a szavak közötti hézagokat kötőjellel helyettesítjük. E művelet eredményeként egyváltozós predikátumokat képzünk, és minden ilyen esetben csak a véletlen műve, hogy az állítások előfordulnak az általunk képzett egyváltozós predikátumban. Aki ezt meggyőzőnek találja, annak még Davidson kérdését kell megválaszolnia: hogyan lehet egy ilyen nyelvet megtanulni?

Tegyük föl azonban, hogy megtanultuk ezt a nyelvet. Mindennapi életünkben szoros kapcsolat van meggyőzéseink és vágyaink között. Ha Péter lázas és erről Pál meggyőződött, akkor Pál néha lázcsillapítót akar adni

¹³ A legjobb forrás az ellenvetések részletes megvitatására, amely ugyanakkor egy másik alternatívát javasol Jerry A. Fodor: „Propositional Attitudes”, in *Representations: Philosophical Essays on the Foundations of Cognitive Science*, 7. fejezet, Cambridge/Mass.: The MIT Press 1981.

Péternek. Ám a „lázcsillapítót-akar-adni-Péternek” ugyancsak egyváltozós predikátum, amely teljesen független az „azt-hiszi-hogy-Péter-lázás” predikátumtól. Ameddig meggyőződéseinket és vágyainkat kétváltozós predikátumokként értelmezzük, addig könnyen lehet arra utalni, hogy adott esetben ezek ugyanarra a tényállásra vonatkoznak. Amint áttérünk viszont arra, hogy a lelki jelenségeket egyváltozós predikátumokként értelmezzük, csakis véletlennek tekinthetjük, ha a meggyőzések egyáltalán befolyásolják a vágyakat.

A lelki jelenségek egyváltozós predikátumként való értelmezése ezért abszurdnak tűnik. A szakirodalom azonban mégis komolyan veszi ezt a föltevést, mégpedig két oknál fogva. Egyfelől nagyon nagy a tét: akinek sikerül itt plauzibilis megoldást találnia, az megoldotta a tudatfilozófia alapvető problémáját. Másfelől pedig az a furcsa helyzet állt elő, hogy minden eddigi megoldási kísérletben van valami abszurd, s ezért újra meg újra megpróbálunk az eddigieknél vonzóbb megoldást találni. A lelki jelenségek kétváltozós predikátumként való értelmezése összeegyeztethetetlen azzal a meggyőzéssel, amely a XX. század filozófusai körében nagyon is elterjedt: nevezetesen, hogy elsősorban fizikai tárgyak léteznek. Ha szükségesnek tartjuk nem-fizikai entitások (mint pl. a számok) létezéséről beszélni, akkor legalábbis tudnunk kell, hogyan azonosítjuk őket: mikor utalunk ugyanarra az önálló létű dologra, amelyet már említettünk, és mikor utalunk egy másikra. Ha a lelki jelenségek kétváltozós predikátumok, és megpróbáljuk értelmezésükre ezt az elvet alkalmazni, akkor nagyon gyorsan összezsugorodunk.

(8) „Pál azt hiszi, hogy Péter lázas” – ha a meggyőzések kétváltozós predikátumok, akkor ebből arra következtethetünk, hogy Pál valamit hisz. Ha az adott esetben Péter egyúttal Márta egyetlen fia, akkor azt is mondhatjuk, hogy Pál azt hiszi: Márta egyetlen fia lázas? Nem mondhatjuk, mert könnyen lehetséges, hogy Pál nem tud semmit a Péter és Márta közti kapcsolatról. Ezek szerint lehetséges, hogy Pál azt hiszi, Péter lázas, s ugyanakkor nem hiszi, hogy Márta egyetlen fia lázas – annak ellenére, hogy Péter azonos Márta egyetlen fiával. Így hát nem könnyű Pál meggyőződésének tárgyát azonosítani! A probléma már Brentanónál fölmerült, de korunk filozófusai Fregétől tanulták, és a meggyőzések homályosságának nevezik. A szavakban kifejezett meggyőzéseket persze átlátszóan is meg lehet fogalmazni: idézhetjük szóról szóra, amit Pál mondott, illetve különbséget tehetünk a (9) „Pál Péterről hiszi azt, hogy lázas” és a (10) „Pál azt hiszi, hogy Péter lázas” között. Aki úgy gondolja, hogy a (9)-es mondatból a (10)-esre lehet következtetni, de fordítva nem, az a (9)-est valószínűleg átlátszóan megérti. Ha ez így van, akkor a (9)-es mondatból az adott esetben erre is lehet következtetni: (11) „Pál Márta egyetlen fiáról hiszi azt, hogy lázas” vagy (12) „Pál azt hiszi, hogy Márta egyetlen fia lázas”. Ebben az esetben a (11)-es mondatból ugyancsak lehet a (9)-esre és a (10)-esre

következtetni, de a (12)- esből nem lehet a (9)-esre és a (10)-esre következtetni.

Ezek szerint a lelki tevékenységek kétváltozós predikátumként való értelmezése nem kevésbé problematikus, mint egyváltozós predikátumként való értelmezésük. Azt a megoldási kísérletet azonban, amelyet Brentano javasolt — noha némileg mesterkéltnek látszott, és valójában nem volt elfogadható —, mégsem tarthatjuk elavultnak. Ha a lelki tevékenységeket mindig átlátszóan lehetne megérteni — tehát ha a lelki tevékenység mindig valami olyasmire utalna, amit azonosítani lehet —, akkor e tevékenység kétváltozós predikátumként való értelmezése nem volna problematikus. Nincs rá bizonyíték, hogy Brentano az átlátszóságot akarta elérni, amikor megkülönböztette azt, ami *in recto*, illetve ami *in obliquo* tárgya a gondolkodásnak, megkülönböztetése segítségével mégis nagyon hasonló eredményre lehet jutni.

Mivel a lelki tevékenységek mindkét értelmezése problematikus, nekünk kell eldöntenünk, melyiket választjuk. (i) Mondhatjuk, hogy a mindennapi életben képtelenek lennénk másokat és magunkat megérteni, ha a meggyőződések és a vágyakon alapuló értelmezéseket föladnánk. A humán- és társadalomtudományok is jórészt ilyen értelmezéseken alapulnak. De milyen joggal nevezzük tudománynak azt, ami olyasmin alapul, amit még azonosítani sem tudunk? Quine szerint „elfogadhatjuk Brentano tételét úgy, mint ami azt bizonyítja, hogy az intencionális beszédformák elkerülhetetlenek, és nagyon fontos, hogy az intencióval önálló tudomány foglalkozzék, de elfogadhatjuk úgy is, mint ami az intencionális beszédformák alaptalanságát és az intenció tudományának ürességét mutatja ki”.¹⁴ Óvakodnunk kell azonban az intencionális beszédformáktól, amikor olyan tudományt művelünk, amely arra hivatott, hogy a valóság végleges struktúráját derítse fel. (ii) Mondhatjuk viszont azt is, hogy nem tartjuk kevésbé fontosnak azt a tudományt, amely a mindennapi életünkkel, mások és saját magunk megértésével foglalkozik. Még akkor sem kell a humán- és társadalomtudományok művelését másodrangú elfoglaltságnak tekintenünk, ha Brentano tétele meggyőző bennünket az intencionális beszédformák alaptalanságáról. Bármennyire problematikusnak látszik is a meggyőződések és vágyak egy- illetve kétváltozós predikátumként való értelmezése, nem adhatjuk föl saját magunk és mások megértésének alapját. Sőt: kíváncsiaknak látszik, hogy magunk és mások megértését valamilyen tudomány keretein belül műveljük

¹⁴ „One may accept the Brentano thesis either as showing the indispensability of intentional idioms and the importance of an autonomous science of intention, or as showing the baselessness of intentional idioms and the emptiness of a science of intention.” *Word and Object*, 221. o.

5. Konklúzió helyett

Brentano tétele a tudatfilozófia alapvető problémájának bizonyult, ám kiderült róla, hogy nem megoldható probléma. Mindkét értelmezése – az is, amikor egyváltozós, és az is, amikor kétváltozós predikátumnak fogtuk föl a lelki jelenségeket – képtelenséghez vezetett. Ez igen szélsőséges reakciókat váltott ki: nemcsak a szakmán kívüliek, hanem néha még a szakmabeli filozófusok is furfangos álokoskodásnak tekintették – és tekintik – a tudatfilozófiát. De vannak olyanok is, akiket az eddigi megoldási kísérletek csődje korábban nem is sejtett – vagy legalábbis nem közismert utak – keresésére serkent. Annyi új megoldási kísérlet született, hogy ha érdemben be akarnám mutatni őket (be akarnék számolni arról is, hogy miben különböznek), több kötetre rúgna a beszámoló. Némi torzítás árán azonban talán lehet csoportosítani a különféle kísérleteket.

Szembetűnő, hogy a tudatfilozófiai viták a szélsőséges álláspontok ellenére sem beszélnek a tudatfilozófia válságáról. Mindenki természetesnek veszi, hogy a szakma művelői más-más irányban keresik az alapvető problémák megoldását. Szembetűnő az is, hogy minden új javaslat fölelevenít egy másik – a filozófia történetéből ismert – régebbi megoldást. Az új javaslatok megfogalmazásában azonban a régebbi megoldások történetileg, sem közvetlenül, sem közvetve, nem játszanak szerepet. Nyugodtan állíthatjuk ezt, hiszen az újításokkal kísérletező tudatfilozófusok ritka kivétellel – Chomsky például ilyen kivétel – egyenesen büszkék rá, hogy nem ismerik a filozófiatörténet hagyományos megoldásait.

A tudatfilozófia művelőinek körében a behaviorizmus fénykorának vége óta¹⁵ természetesnek tűnik az alapvető nézeteltérés; és ebben a körben a filozófia történetét sem becsülik különösebben. Válságról nem beszélnek, de apokaliptikus kijelentések azért megfogalmazódnak. „Ha a józan észre hallgató intencionális pszichológia valóban összeomlana – írja Fodor –, az páratlan intellektuális katasztrófa lenne az emberi nem történetében. Ha a tudattal kapcsolatban ekkorát tévedünk, akkor ez minden tévedések legnagyobbika. A természetfölötti világ összeomlása nem mérhető ehhez: az istenhit soha nem fonódott össze olyan szorosan a gondolkodásunkkal és a gyakorlati életünkkel – különösen a gyakorlati életünkkel –, mint a meggyőződések és vágyak általi magyarázat. Talán csak a józan ész fizikája – azaz: intuitív elkötelezettségünk a megfigyelőtől független, közepes méretű tárgyak világához – kapcsolódik olyan szorosan kognitív tevékeny-

¹⁵ Pontosabban Chomsky híres recenziója óta. Lásd Noam Chomsky: „B. F. Skinner's *Verbal Behavior*”, *Language* 35 (1959), 26–58. o.

ségünk lényegéhez, mint az intencionális magyarázat. Nagy bajba kerülnénk, ha ezt föl kellene adnunk.”¹⁶

A tudatfilozófia kiváló művelői közül azonban sokan magukra vállalják az intellektuális katasztrófa előidézésének veszélyét. Három irányzatról érdemes itt beszélni. (i) Azok, akik önértelmezésükben „eliminatív materialistáknak” nevezik magukat, eleve tagadják a meggyőződés és vágyak létezését.¹⁷ (ii) A népi pszichológia (folk psychology) – amely ősidők óta mit sem változott – meggyőződésekről és vágyakról beszél: ha ugyanúgy empirikus elméletnek tekintjük, mint a modern fizikát, akkor itt is teoretikus entitásokat kell föltételeznünk, de ha népi pszichológiánkat alaptalannak gondoljuk, akkor az általa föltételezett teoretikus entitások – a meggyőződések és vágyak – szintén alaptalanok.¹⁸ (iii) A *cognitive science* további fejlődése során el fognak tűnni ezek az ősidőktől használt tudománytalan fogalmak és ki fog derülni, hogy a lelki életről szóló kifejezéseket tartalmazó szótárt nem kell komolyan venni: „meggyőződésekről” és „vágyakról” beszélni csupán *façon de parler*, amely nem meggyőződésekről és vágyakról tanúskodik, hanem arról, hogy nekünk milyen beállítottságunk van egy komplex rendszerrel szemben.¹⁹ E három irányzat szerint Brentano tétele vagy nem igaz, vagy legalábbis nem okoz problémát a tudatfilozófiának.

Sokan viszont igaznak tartják a tételt, és ők is sokféle álláspontot foglalhatnak el. A különféle alternatívákból megint csak három példát szeretnék jelezni: (i) Lehet a tétel által fölvetett problémát megoldhatatlannak

¹⁶ „[...] if commonsense intentional psychology really were to collapse, that would be, beyond comparison, the greatest intellectual catastrophe in the history of our species; if we're that wrong about the mind, then that's the wrongest we've ever been about anything. The collapse of the supernatural, for example, didn't compare; theism never came close to being as intimately involved in our thought and our practice – especially our practice – as belief/desire explanation is. Nothing except, perhaps, our commonsense physics – our intuitive commitment to a world of observer-independent, middle-sized objects – comes as near our cognitive core as intentional explanation does. We'll be in deep, deep trouble if we have to give it up.” Jerry A. Fodor: *Psychosemantics: The Problem of Meaning in the Philosophy of Mind*, Cambridge/Mass.: The MIT Press 1987, XII. o.

¹⁷ Lásd Richard Rorty: „Mind-body identity, privacy, and categories”, *Review of Metaphysics* 29 (1965), 24–54. o.

¹⁸ Vö. Paul M. Churchland: „Eliminative materialism and the propositional attitudes”, *Journal of Philosophy* 78 (1981), 67–90. o. és Stephen P. Stich: *From Folk Psychology to Cognitive Science: The Case Against Belief*, Cambridge/Mass.: The MIT Press 1983.

¹⁹ Lásd Daniel C. Dennett: *Brainstorms: Philosophical Essays on Mind and Psychology*, Cambridge/Mass.: The MIT Press 1978 és *Consciousness Explained*, Boston: Little, Brown and Company 1991.

nyilvánítani.²⁰ (ii) Lehet a lelki jelenségeket kétváltozós predikátumként értelmezni, és ugyanakkor elismerni, hogy nem tudjuk e jelenségeket azonosítani. Ez persze azt is jelenti, hogy voltaképpen nem tudjuk, miről beszélünk, amikor meggyőződésekről és vágyakról beszélünk. (iii) Végül lehet a lelki jelenségeket más értelemben is kétváltozós predikátumként értelmezni: mondhatjuk, hogy a meggyőzések és a vágyak kijelentésekre vonatkozó predikátumok (ezeket nevezte Russell „*propositional attitudes*”-nek), és olyan képletekre vonatkozó beállítottságokra vezethetők vissza, amelyek a gondolkodás nyelvének szimbólumrendszerében vannak megfogalmazva; a gondolkodás nyelvének szimbólumrendszere és e rendszer fogalmai pedig velünk születettek.²¹

Az utolsó alternatíva fölújít egy nagyon régi elképzelést. A tudatfilozófia problémái megoldhatónak látszanak azok számára, akik elfogadják azt a föltevést, hogy vannak velünk született fogalmak. A föltevés mellett azzal érvelhetnek, hogy korunk nyelvtudománya és kísérleti pszichológiája sem tud megbirkózni a föladataival e föltevés elfogadása nélkül. Az ár talán túl magasnak látszik azok számára, akik nem fogadják el az *innata* hipotézist. Ám ellenkező esetben maradnak az alternatív álláspontok, amelyek elfogadása esetén más tekintetben kell nem kevésbé magas árat fizetni.

SUMMARY

Brentano's Thesis

According to Brentano, mental phenomena are irreducible to physical phenomena. How must we understand this thesis? Brentano's first answer was that intentional inexistence is a defining characteristic of mental phenomena. Mental acts are about intentional objects that exist as objects of the mental acts, but need not exist in the world in which we live. After all, thinking about an object need not imply the existence of

that object. But he noticed that this answer is inadequate. We have desires, and the world may or may not cooperate in satisfying our desires. If our desires are satisfied, then there must be a relation between us and the physical object of our desires; if this were not the case, we would not know that our desires have been satisfied. Now, if we insist on calling this physical object the intentional object of our desires, then in

²⁰ Lásd Thomas Nagel: *The View from Nowhere*, Oxford: University Press 1986 és Colin McGinn: *The Problem of Consciousness*, Oxford: University Press 1991.

²¹ Lásd Jerry A. Fodor: *The Language of Thought*, Cambridge/Mass.: Harvard University Press 1975, 198. o. és „Propositional Attitudes” in *Representations: Philosophical Essays on the Foundations of Cognitive Science*, 177–203. o.

this case at least what we call „intentional object“ is the same as what we call „physical object.“ On the other hand, if our desires are not satisfied, then it will not help to call the object of our desire „intentional object“. There cannot be a relation between us and what does not exist, and we are merely hiding this fact by calling the object of our desire „intentional object“. Hence, regardless of whether the world does or does not cooperate in satisfying our desires, the assumption that there are intentional objects cannot contribute to our understanding of mental acts.

Dissatisfaction with his first answer led Brentano to suggest that mental phenomena need not have an inexistent object; required is merely a reference to what would be an object, if it did exist. Brentano's revised views seemed artificial to his erstwhile followers. What in

his earlier teaching were considered to be inexistent objects became entia rationis for Marty, objective for Meinong, and ideal objects for Husserl. According to Brentano's revised views, in speaking about mental acts we merely speak about a characteristic of the person performing that mental act rather than a relation between that person and an object. Moreover, the logical form of mental acts must be understood as one-place predicates and not as two-place relational predicates „Fx“ and not „Rxy“).

Brentano's earlier views and their revision are at the center of the first two sections of this paper. Sections three and four discuss alternatives suggested by Meinong and Russell. The fifth section discusses, instead of a conclusion, the career of Brentano's thesis within contemporary philosophy of mind.

AZ ÉSZLELÉS ÉS AZ IDŐTUDAT HUSSERL 1905-ÖS ELŐADÁSAI ALAPJÁN

MENYES CSABA

Mi az idő? E kérdés megválaszolására a filozófiai hagyomány, már korai kezdeteiben, két egymástól elkülöníthető, s egymással bizonyos értelemben szemben álló utat jelölt ki.¹ Az egyik út, amely a „külső” dolgok vizsgálatára támaszkodik, Aristotelés nevéhez fűződik. Aristotelés az időt mint a mozgás számát, mértékét fogta föl. A most-pontok irreverzibilis egymásutánja számolja a mozgást, s ennek révén mutatkozik meg az idő, a most-pontokból szerveződő egyenes vonal képében. Ahhoz, hogy az idő megmutatkozhassék, kell hogy legyen valami mozgó, s így az idő nem tekinthető önálló létezőnek, hanem a fizikai testek mozgásának, változásának tapasztalata révén mutatkozik meg. Augustinus az időt másként közelíti meg. Eszerint az idő nem alapulhat a test mozgásán, hiszen a mozgás tapasztalata már föltételezi az időt.² Az idő a lélek működésében érhető tetten. A lélek lényegi tulajdonsága az idő, amely révén kiemelkedünk a többi létező sorából; hiszen bár nem birtokoljuk az örök jelenlétet, mellyel csak Isten rendelkezik, mégis az emlékezés, figyelem és várakozás képességei révén időben kiterjedten élünk, s így képzetünk lehet az örökkévalóságról. A jelent a múltba és a jövőbe kiterjedtként élhetjük meg.

Husserl időfölfogását mindkét elgondolás inspirálta. Az álló-áramló jelen husserli elgondolása Aristotelés hatását mutatja. Augustinushoz hasonlóan pedig úgy gondolja, hogy az idő konstitúciója a lélek, illetve Husserlnál inkább a tudat belső vizsgálata révén tárható föl. Bernet, Heidegger nyomán, rámutatott³, hogy e két ellentétes irányú fölfogás azért jelenhetett meg egyszerre Husserl idő-fenomenológiájában, mivel volt valami, ami egybefogta e két álláspontot: éspedig az intencionalitás. Ennek révén lehetővé vált a „külső” és a „belső” ellentétének meghaladása, s ekképpen a „fizikai” és a „pszichológiai” időanalízis szembenállásának a föloldása is. A tudat,

¹ R. Bernet: *Einleitung*, in: Husserl: *Texte zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins*, F. Meiner, Hamburg 1985, XI. o.

² Augustinus: *Vallomások*, Gondolat, Budapest 1982, 372. o.

³ R. Bernet: *Einleitung*, i. k., XIII. o.

intencionalitása révén, határait ugyanis már mindig is átlépte a külső tárgy irányába. A tudat és a tárgy metafizikus elkülönítésével, elszigeteltségével, egymástól való különállásával szemben az intencionalitás gondolata ezek egymásrataltságra és összefonódottságára mutatott rá. A tudat mindig valaminek a tudata, s a tárgy is csak ezen intencionális reláció keretében mutatkozik meg számunkra. Az ismeretelmélet problémái is új megvilágításba kerültek az intencionalitás gondolata által.

Husserl első, meghatározó jelentőségű fenomenológiai művében, a *Logikai vizsgálódásokban*, az időről még csupán marginálisan esik szó⁴, habár Husserl már ekkor is foglalkozott az időkonstitúció problémáival, amint erről följegyzései tanúskodnak. E vizsgálódások szolgáltak alapul annak az előadássorozatnak, amelyet 1905 februárjában tartott, s amelynek nagy része később, 1928-ban könyv alakjában is napvilágot látott. Az idő konstitúciójára vonatkozó vizsgálódásoknak így a *Logikai vizsgálódásokban* rögzített átfogóbb koncepció szolgált keretként, ennek háttere előtt, s ebből a háttérből bontakozott ki a belső időtudat fenomenológiája. Az idő problémájával való szembenézés ugyanakkor szükséges is volt a fenomenológia további kibontakozásához, hiszen ha a *Logikai vizsgálódásokban* még nem explikálódott is e probléma, implicit módon mégis jelen volt, hiszen a tárgy észlelésétől valójában elválaszthatatlan az idő (321).⁵ Az idő szempontja egyszersmind új és a továbbiakra nézve meghatározó gondolatoknak nyitott teret. A minden konstitúció alapjául szolgáló abszolút időtudat eszméje 1907 körül jelent meg, s az idővel foglalkozó ún. *Seefeldi kéziratok*ban jelent meg első ízben ugyancsak ekkor a fenomenológiai redukció gondolata is.

Ez idő tájt, s az előbbieik alapján indult meg az időtudat értelmezésében egy gyökeres átformálódás, s 1911-re kristályosodott ki az új koncepció. Megváltozott a vizsgálódások iránya is egyúttal. Husserl két fő irányban vizsgálta az időtudat konstitúcióját. Bernet megfogalmazásában e két irány mint szubjektív és objektív irány különíthető el. Miként Kernnel és Marbachkal együtt írt könyvében olvashatjuk⁶, megfigyelhető „egyfelől egy bizonyos értelemben *objektív* irány, mely az időobjektum (a tartam, pl. egy hang vagy egy időbeli lefutás tartamának, pl. egy dallam) fölfogásának lehetőségére vonatkozó kérdésből indul ki, másfelől pedig egy szubjektív irány, mely a tudatot mint időképzőt, a minden időbeli jelenséget konstituáló »abszolút szubjektivitást«, s ennek önmegjelenését, önképződését, mint konstituált

⁴ Az időről e műben az okkasionális kifejezések jelentése ill. a kontinuum szintézis problémájával összefüggésben esik szó.

⁵ Husserl: *Gesammelte Werke* X. B., Nijhoff, The Hague 1966. A zárójelben szereplő számok a dolgozatban e mű oldalszámát jelzik.

⁶ R. Bernet – I. Kern – E. Marbach: *Edmund Husserl. Darstellung seines Denkens*, Meiner, Hamburg 1989, 97. o.

tudatfolyamot teszi témává”. E két, ily módon elkülönített kérdéskör alapján hozzávetőleg jellemezhetjük azt is, hová helyeződött át Husserl érdeklődése az időtudat problematikájában. Korábban Husserl figyelme elsősorban az objektív idő, s az észlelésben vagy a reprodukcióban megjelenő transzcendens időtárgy konstitúciójára irányult. Az értelmezés keretét a *Logikai vizsgálódások*ban kidolgozott – s e dolgozatban bemutatásra kerülő – felfogástartalom–felfogás séma alapozta meg. A fordulat nagyrészt éppen abból fakadt, hogy Husserl belátta az e sémából fakadó korlátokat, s új utakat keresett. Megjelent az abszolút időtudat eszméje, s az immanens szféra vizsgálata vált elsődlegessé. Míg tehát kezdetben a hangsúly az objektív idő konstitúciójának vizsgálatára esett, később Husserl érdeklődését főként a szubjektív, immanens időtudat elemzése határozta meg.

Dolgozatomban a bevezető fejtegetések után, a felfogás–felfogástartalom séma, a *Logikai vizsgálódások*ban történő megalapozásával foglalkozom, majd az időtudat és az észlelés problematikájára koncentrálni elemezem Husserl Brentano- és Meinong-kritikáját. Ezután a fáziskontinuum szerepét tárgyalom, majd az észlelés és az időtudat összefüggését teszem vizsgálat tárgyává a felfogás–felfogástartalom séma alapján. Ezzel összefüggésben utalok a séma alkalmazhatóságának egyik fő problémájára, de nem tárgyalom az átmenetet az abszolút időtudat koncepciójához.

1. Az időtudat fenomenológiai elemzésének főbb jellegzetességei és az időtárgy

„Az időtudat fenomenológiai analízise a célom” (4) – olvashatjuk Husserl-nál. A fenomenológiai analízis során nem támaszkodunk azokra az ismereteinkre, melyek az objektivitásra vonatkoznak. A létezőkre vonatkozó minden transzcendens meggyőződésünknek „teljes kizárását” (4) jelenti ez. „Az időélmény fenomenológiai analízisében a legelső követelmény valamenyny, az objektív időre vonatkozó szuppozíció teljes kizárása” (187). A valós dolog, a valós világ nem fenomenológiai adat. Nem ebből indulunk ki. De ez nem jelenti azt, hogy tagadnánk is egyszersmind létezését. A fenomenológia egyik célja ugyanis éppen az objektivitás megalapozása. De az objektív világ megalapozása nem indulhat ki a megalapozandóból, hanem csak egy eredendőbb tartományból. Mivel a fenomenológia valódi megalapozást akar adni, olyan alapot kell neki találnia, amelyre vonatkozóan biztos ismereteket birtokolhatunk. Olyan abszolút adottságokat, melyekhez nem férhet kétség. Ilyen adottságok a tudatfolyamban megjelenő adottságok mint olyanok, azaz amennyiben az ezekre vonatkozó ismereteink lehetőségét illetően az immanenciára korlátozódunk. Például az, hogy egy éppen hallott dallam

hangjait mint egymásutániakat halljuk, olyan evidencia, „amelyre vonatkozóan minden kétely és tagadás értelmetlennek látszik” (5).

Husserl figyelemre méltó analógiákat mutat föl a tér- és az időtudat között, s ezzel a megértés munkáját is segíti. Az imént elhangzottakat világítja meg a következő analógia. Az objektív tér szemléletét vizuális érzeteink fundálják. Az objektív térben beszélhetünk távolságról, térbeli mélységről: az objektív tér háromdimenziós tartomány. Például rátekinthetünk egy előttünk álló épületre, s megbecsülhetjük a távolságot két ablaka között. Ha eltekintünk azonban az érzetek transzcendens referenciájától, az objektivitástól, megmarad még az érzetek síkszerűen elhelyezkedő tartománya a szem látóterében, a „kvázi-térszerű” (5), melyben azonban már nem lehetséges távolságokról beszélni, hanem csupán egymásmellettségről, egymásfölöttiségről stb.⁷ Az itt megjelenő érzetelmények azok, amelyek az objektív tértudat konstitúciójához alapul szolgálhatnak. Az egymásmellettség például evidens fenomén, abszolút adottság. Hasonlóképpen az objektív időt a változással bíró élmények fundálják. Itt is eltekinthetünk az élmények transzcendentális referenciájától, s ekkor már nem rögzíthetjük a tárgyak, változások idejét, helyét az objektív időben, vagy a jelenségek közötti objektív időkülönbséget, hanem ami marad, az a „kvázi-időszerű” (189), például az élmények egymásutánisága vagy az élmények egyidejűsége stb., melyekre vonatkozóan már ugyancsak evidenciával bírunk.

Az időtudat fenomenológiai elemzése során Husserl egy speciális tárgyat, az ún. időtárgyat veszi alapul. Milyen sajátosságokkal jellemezhető ez? Husserlt követve induljunk ki a konkrét és az absztrakt tárgy megkülönböztetéséből. Eszerint „minden konkrét tárgyhöz hozzátartozik konstitutív módon valamiféle időbeli meghatározottság, azonban az absztrakt tárgyakhoz nem” (220). Az időbeli meghatározottságtól tehát elvonatkoztatathatunk, jöllehet az minden konkrét tárgy konstitutív meghatározottsága. Ilyen módon kapjuk például a vörös szín képzetét stb. A konkrét tárgyakat is tovább oszthatjuk azonban. Hiszen vannak olyan tárgyak, melyek minden meghatározottsága állandó az időben, csak az időmozzanat változik, míg vannak olyanok, amelyeknél más meghatározottságok sem maradnak állandók. Az előbbieket nevezhetjük időben állandó, míg az utóbbiakat változó tárgyaknak. Az elemzés során ez utóbbiak töltenek be fontos szerepet, s ezeket nevezhetjük szigorú értelemben időtárgyaknak. Hiszen ezek esetében nem tekinthetünk el az időtől, ha a tárgy valóságát, azaz mint változó tárgyat meg akarjuk ragadni. Miként Husserl leszögezi: „Időtárgyakon speciális értelemben olyan tárgyakat értünk, melyek nem csupán egységek az időben, hanem az idő extenzióját is tartalmazzák magukban” (23). E tárgyak észlelése jelenti a kiinduló problémát Husserlnál. Beszélhetünk-e változó tárgy észleléséről,

⁷ A metrikus tér topologikussá változik át.

miképpen fogjuk föl perceptuálisan a változást? Kitüntetett időtárgy Husserlnál a dallam, összefüggő egymásutánja a hangoknak, melyek fölcsendülnek, majd megszűnnek lenni, mégis soruk az időben létrehozza azt az összefüggő egységet, melyet dallamnak hívunk. A dallam nem állandó az időben, nem fönnumaradó. Sőt meg van fosztva a reális térbeliségtől is, nem látható, hanem csak hallható. Időtárgyként szerepelhet azonban valami olyan is, ami térbeliséggel jellemezhető, ha ugyanis az időben változik. Például a mozgás, egy téglá zuhanása a háztetőről. Ekkor a téglá zuhanása képvisel, az időbeli lefutás-jellegéből fakadóan időtárgyat. Mégis, ami itt a mozgás alapjául szolgált, nevezetesen a téglá, továbbra is észlelhető marad, csak éppen máshová helyeződött át. A dallamot azonban csak az emlékezet őrzi, elhangzása után csak itt találhatjuk meg annak nyomát, hogy valaha jelenlévő volt. A dallam mint olyan nem létezik anélkül, hogy valaki ne hallgatná, s az emlékezet tartja vissza a feledés homályától.

Időben állandónak tekinthető például a ház. Miféle különbségek mutatkoznak ennek észlelése és a dallam észlelése között? Tegyük föl, hogy egy ház előtt állunk. A tekintet végigfut a házon a ház észlelése során. A látványokban időbeli egymásutániség mutatkozik, s ezek kontinuuus szintézise révén épül föl a tárgy. Az érzetek változnak, mégis az időbeli változásuk mögött ott van jelen a megmaradó tárgy. Azután is megmarad a látott rész, miután továbbsiklott a tekintet. Az érzetek szukcesszióját ellenpontozza a tárgy részeinek koexisztenciája. A dallamnál ellenben a dallam részei, a hangok, nem jellemezhetők objektív értelemben vett koexisztenciával. A ház észlelése esetében az objektív időviszonyok mások, mint a fenomenológiai időviszonyok (koexisztencia ill. szukcesszió), s a tárgy valóságát az előbbiek határozzák meg. Az időtárgy észlelése esetében viszont a fenomenológiai időviszonyokból épül föl a tárgy objektivitása. A hallásérzeteknek a pusztán csak az észlelés pillanatában jelenlévő s aztán tovatűnő egymásutánja a dallamnál – ez a megmaradót nem föltételező, de az időben mégis létrejövő egység kitüntetett jelentőséget biztosít a dallamnak az időtudat fenomenológiai vizsgálatánál.

2. A felfogás–felfogástartalom séma

Husserl a felfogás–felfogástartalom sémáját az V. logikai vizsgálódásban vezeti be. A 37. §-ban⁸ bontakozik ki az alapgondolat. Husserl rámutat, hogy „az érzett tartalom léte egészen másvalami, mint az észlelt tárgy léte, melyet ugyan a tartalom prezentál, de amely nincs valós [reell] módon a tudatban”. (Valós módon adott a tudatfolyam aktualitásában éppen jelenlévő, ellentétben

⁸ Husserl: *Logische Untersuchungen, II/ 1*, Max Niemeyer, Tübingen 1968, 380–387.o.

a reális [real] módon adottal, amely ennek alapján jön létre, s amely objektív referenciát feltételez.) Miként jellemezhető az érzettartalom és az észlelés tárgya közötti különbség? Husserl ehhez a variációs módszert alkalmazza. Különböző érzettartalmak fundálhatják ugyanazt az észlelt tárgyat: például az asztalon előttünk fekvő doboz ugyanaz az észlelt tárgy marad, miközben elforgatjuk, jóllehet eközben változik az az érzettartalom, amely révén számunkra megjelenik. De ugyanaz az érzettartalom különböző tárgykonstitúcióra is alkalmat adhat, például egy szó a könyvben, mint vizuális érzet, reprezentálhat pusztá grafikai formát, de ugyanúgy jelentéssel bíró jelet is. Az érzettartalom önmagában tehát nem képvisel semmit.⁹ Ami hozzájárul az érzettartalomhoz, s amely révén ugyanazon tartalom különféle tárgyaknak szolgálhat alapul, az nem más, mint az a mód, ahogyan a tartalom az intencionális aktus során felfogásra kerülnek. A felfogás e különbségei deskriptív különbségek, nem lélekfolyamatokra stb. utalnak, a fenomenológiai analízis ugyanis eltekint minden transzcendens tételezéstől. A felfogás fogalma jelöli ki tehát az intencionális aktusnak azt a nem-önálló mozzanatát, amely mintegy közvetít az érzettartalom (avagy felfogástartalom) és az intencionális tárgy között. A felfogástartalom és a felfogás az immanens tudathoz tartoznak, ezeket élményeknek nevezzük, míg az ezek révén konstituálódó intencionális tárgyak a transzcendens tudathoz tartoznak, ezeket észleljük vagy valamiféle objektiváló aktusban tételezzük. „Az érzeteket, és hasonlóan az ezeket »felfogó«, »appercipiáló« aktusokat megéljük, azonban nem jelennek meg tárgyiasságként, nem halljuk, nem látjuk őket... A tárgyak azonban megjelennek, észleljük, de nem éljük meg őket.”¹⁰ Eme megfontolások révén, az „empirikus-reális” előfeltételezések fölfüggesztése mellett kaphatjuk meg a tiszta fenomenológiai összetevőket. „Tekintsük a tiszta élményeket és ezek sajátos lényegtartalmait, s ezáltal, az ideáció révén megkapjuk a tiszta speciést és a specifikus tényállást, itt tehát az érzet, a felfogás, és az észleltre vonatkozó észlelés tiszta speciéseit, s az ezekhez tartozó lényegi viszonyokat.”¹¹

Husserl a VI. logikai vizsgálódásban tovább finomítja az imént jellemzett sémát. Elválasztja egymástól valamely tárgy észlelésére irányuló aktus tiszta intuitív tartalmát és szignitív tartalmát. Az előbbi a tárgy meghatározottságainak azt a részét jelenti, amely az észlelésben közvetlen megjelenőként adódik, míg az utóbbi a tárgy azon meghatározottságait jelenti, amelyek nem

⁹ J. B. Brough ezt neutralitás tézisnek nevezi. Lásd John B. Brough: „The emergence of an Absolute Consciousness in Husserl's Early Writing on Time Consciousness”, in F. A. Elliston – P. McCormick (eds.): *Husserl. Exposition and Appraisals*, Univ. Notre Dame Press, London 1977. 86. o.

¹⁰ Husserl: *Logische Untersuchungen*, II/1, i. k., 385. o.

¹¹ Husserl: *Logische Untersuchungen*, II/1, i. k., 382. o.

az előbbi módon adódnak, amelyeket azonban a tárgy észlelése során mégis a tárggyal együtt gondolunk.¹² Egy ház észlelése során például különbséget tehetünk a ház felénk eső oldalának látványában megjelenő tartalom között, ez az, aminek révén a ház a maga közvetlen szemléletességében mint pusztán megjelenő megmutatkozik, s a között a tartalom között, melyet intuitíve ugyan nem látunk, mégis a ház észlelése során az észlelési aktusban bennefoglaltnak gondolunk, amiként a ház észlelésében a ház látható oldalának látványa mellé odagondoljuk például a nem-látható oldalát is stb.

Husserl az időfenomenológiai írásainak bevezető szakaszában vázolja a felfogás – felfogástartalom sémát általában. Az érzett és észlelt minőségek közötti különbség jellemzésére példaként a vöröst mint minőséget vizsgálja. Mint írja: „Az érzett vörös olyan fenomenológiai adat, mely objektív minőséget ábrázol, amennyiben átlekkesíti azt egy bizonyos felfogás. Maga az érzett vörös nem minőség... Az érzett vörös csak ekvivokatív módon jelent vöröst, hiszen a vörös egy reális kvalitás neve.” (6) Az átlekkesítés itt nyilván metaforikusan értendő: a pusztán érzetnek a felfogás ad értelmet, ily módon válik csak az intencionális aktus szerves részévé.

Összegezve tehát:

- A felfogástartalom, a felfogás, és az észlelt tárgy az intencionális aktusnak mint észlelésnek három elkülöníthető, de nem önálló mozzanata.

- Az önmagában neutrális felfogástartalom a felfogás révén (átlekkesítés) kap transzcendentális referenciát.¹³

- A felfogástartalom és a felfogás immanensek, míg az észlelésben a felfogástartalom révén reprezentált tárgy transzcendens; az előbbieket élményként adottak, míg az utóbbi észlelésként adott.

- Megkülönböztetjük az intuitív tartalmat a szignitívtól, s az ezeknek megfelelő felfogási aktusokat.

3. Brentano időelméletének husserli kritikája

Husserl időfenomenológiai elemzéseinek közvetlen kiindulópontjaként Brentano időelméletét veszi. Az itt fölmerült kérdésekre ugyanakkor más választ ad. Kritikusan viszonyul Brentanóhoz, s a kritika egyik fő pontja éppen az, hogy hiányzik Brentanónál az intencionális aktus egyes mozzanatainak megfelelő elkülönítése: „Nem kielégítő az az időanalízis, amely csupán egy rétegre korlátozódik, hiszen az analízisnek meg kell vizsgálnia a konstitúció valamennyi rétegét.” (17) Mivel Brentano időelmélete képezi Husserl kiindulópontját, de saját álláspontját vele szemben veszi föl,

¹² Husserl: *Logische Untersuchungen*, II/2, i. k., 80. o.

¹³ Brough két tézise összevonva. Vö. J. B. Brough: „The emergence...”, i. k., 86. o.

szükséges megvizsgálni, mi Brentano elgondolása, s mi az, amivel kapcsolatban Husserl munkája során más eredményre jut. Brentano időelméletének részleges ismertetésekor Husserl leírására fogok támaszkodni, tehát arra, amit maga Husserl is alapul vesz.¹⁴

Ahhoz, hogy a hangok egymásutánját dallamként halljuk, az szükséges, hogy az éppen elhangzott hangok ne távozzanak nyomtalanul a tudatból. Hiszen egyébként különálló hangokat hallanánk csak, mindig az éppen aktuálisat, de nem dallamot, mely hangokból képződő egység. Olyan módon kell a tudatban maradniuk, amely révén megmutatkozik egyrészt a sorrendjük, másrészt pedig az időbeli lefutásuk távolságviszonyai. Hiszen ellenkező esetben, amennyiben például ugyanolyanként maradnának a tudatban, amiként fölhangzottak, nem lenne különbség az akkord és a dallam között. A tudatban maradó épp elhangzott hangok nyomai tehát módosult formájukban kell hogy őrizzék a hangot, olyan formában, amelyben megmutatkozik az időbeli lefutásuk, azaz a korábbi – későbbi viszony, tehát a hangok sorrendje, s így a most-ponttól való valamifajta távolságuk is. Szükségképpen folytonosan modifikálódniuk kell ezért. Nézzük meg, hogy a dallam fenomenjének itt vázolt problémáját miként értelmezi Brentano.

Brentano szerint, amint elhangzott az észlelésben adott hang, nyomban újra is képződik a tartalma. Közvetlen emlékezeti képzet lép föl a hangról, s így az érzet – módosultan – a tudatban rögtön újra megjelenik. Ezt nevezi Brentano eredeti asszociációnak, s ezt a fantázia tevékenysége hozza szerinte létre. Ez a fantázia ugyanakkor nem csupán az érzettartalmat jeleníti meg újra a tudatban, de ráadásul, produktív fantáziaként, ennek a tartalomnak időbeli meghatározottságot is ad. Eddig egy hangról volt szó. Dallam esetében azonban nem elég az épp elhangzott hangot reprodukálni. Ennél az addig felhangzó hangok mind a tudatban kell hogy legyenek valamilyen, a főntebb vázolt formának megfelelően, ahhoz, hogy a hangok egymásutánját dallamként fogjuk föl. Ez rámutat, hogy nem elég az időtudat konstitúciójához az, hogy az eredeti asszociáció csupán az épp elhangzott hangot reprodukálja, hanem az is szükséges, hogy maga a reprodukált tartalom is tovább modifikálódva a tudatban maradjon. Például vizsgáljuk meg az A, B, C hangsor észlelésének folyamatát. Az A hang fölhangzik, majd megszűnik, s a B hangot észleljük. A B hang észleléséhez hozzákapcsolódik az A hang reprodukált képzete, majd a C hang fölléptével megjelenik a B hang reprodukált képzete, s egyben az A hang tovább modifikálódik reprodukált

¹⁴ Megjegyzendő, hogy Husserl itt Brentano korai előadásait veszi alapul, s ezek is csupán a Brentano-tanítványok, elsősorban C. Stumpf és A. Marty leírásában ismeretesek számára. O. Kraus, aki szintén Brentano követője, kimutatta, hogy Brentano már 1895 vége előtt átdolgozta időelméletét, s így a Husserl által kifogásolt elgondolásokat is. Vö. R. Bernet: *Einleitung*, i. k., XXII. o.

hangként. Az iménti leírás diszkrét jellegű volt, jóllehet a modifikáció folyamatos, hiszen egy hosszabban kitartott hang kezdeti fázisai sorra kitűnnek a tudatból mint észlelte, de megjelennek rögtön mint a fantázia által létrehozott tartalmak. E tartalmak időbeli meghatározottsága azonban már a múltbeliség. Husserl a teremtő fantázia ezen tulajdonságait Brentanónál így összegzi: „Fennáll az a pszichológiai törvény, hogy minden adott képzethez természeténél fogva képzetek kontinuus sora kapcsolódik, amelyben minden képzet a megelőző képzet tartalmát reprodukálja.”

Husserl ellenvetéseit négy pontban összegezhetjük:

- Brentano elmélete nem az időtudat fenomenológiai elemzése: transzcendentális előfeltevésekkel él, „az időképzet pszichológiai eredetére” (15) vonatkozó elméletet jelent. Fenomenológiai szempontból túlságosan durva az elemzés, ugyanis „Brentano nem választotta el egymástól az aktust és a tartalmat ill. az aktust, a felfogás tartalmát és a felfogott tárgyat” (17).

- „Amennyiben az eredeti időszemlélet a fantázia terméke”, s a fantázia hozza létre a nem-közvetlen jelent, azaz a régebben történte való emlékezetben adottat is, kétséges, hogy miként lehet ennek révén a kellő fenomenológiai distinkciók megtétele hiányában megfelelően elkülöníteni a két alapvetően különböző fenomént, azaz a primer – az éppen elmúltra vonatkozó – és a szekunder – az éppen elmúltnál korábbira vonatkozó – emlékezetet (16).

- Brentano szerint a képzetek között a primer tartalmukon kívül nem mutatható föl semmiféle különbség (17). Az eredeti asszociáció által létrehozott tartalmakhoz a produktív fantázia a múlt meghatározottságát kapcsolja. Ez az időbeli modifikáció egyike a tartalmat egyébként meghatározó mozzanatok sorában, melyek között olyanok is vannak még, mint például a minőség vagy az intenzitás. Mindezek a modifikált és folyton modifikálódó tartalmak ugyanakkor a jelenbeli tudatban tudottak. S ezért, mint Husserl írja, „a »múlt« időmozzanatának ugyanolyan értelemben kellene jelenbeli élménymozzanatnak lenni, ahogy a vörös mozzanatának, amelyet éppen aktuálisan megélünk – ami mégiscsak nyilvánvaló ellentmondás” (18). Nem ad megfelelő magyarázatot arra, miként válik a tudat számára világossá, hogy egy efféle tartalom objektív tárgya múltbelivé vált. Hiányzik az összekötő kapocs az immanens és a transzcendens tartomány között.

- Ha a közvetlen múlt meghatározottságát a tartalomban a fantázia hozza létre, s nem az észlelés révén konstituálódik, akkor a dallamot egységében nem észlelhetjük: „elméletének következményeiből fakadóan Brentano arra jut, hogy tagadja a szukcesszió és a változás észlelését” (13).

Bernet rámutatott¹⁵, hogy Brentano időértelmezése mélyén három előítélet rejlik: a metafizikai, mely szerint csak a jelenbeli lét, vagyis csak a tárgy

¹⁵ R. Bernet: Einleitung, i. k., XXIII. o.

éppen adott aktuális fázisának léte lehet „valóságos lét”; az ismeretelméleti, mely szerint csak azt lehet észlelni, ami jelenbeli; s a pszichológiai, mely szerint egy tárgy tapasztalata olyan mentális tartalom révén jön létre, amely ezt a tárgyat a tudaton belül reprezentálja — vagyis az objektív tárgy mentális inexistenciája révén.

* * *

Az egyik fő kérdés az, hogy vajon észleljük-e az időtárgyat. Ha észleljük, akkor az észlelés nem vonatkozhat csupán a tárgy pontszerű, jelenben-adott fázisára, hiszen ekkor csak ezt a fázist észlelnénk, nem pedig a fázisok időbeli lefutásából felépülő időtárgyat. Ha tehát észleljük, akkor az észlelésnek túl kell nyúlnia ezen a pontszerű jelenen, s ha az észlelés mégis a jelenben-adottra vonatkozik, akkor a jelen nem lehet pontszerű, hanem valami kiterjedt kell hogy legyen. A kérdés így tehát az, hogy milyen értelemben kiterjedt a jelen, hogyan jön létre az észlelésben az időtárgy időbelisége, miként, milyen módon vonatkozik rá az észlelés, tehát hogy miként ragadható meg fenomenológiailag ez a kiterjedt jelen és az időtárgy észlelése, s mi a kölcsönös viszony ezek között. Kiterjedtségről beszélve fölteszünk valami nem-kiterjedtet, amihez képest kiterjedt lehet valami. A háttérben ott rejlik az objektív idő most-pontokból kirajzolódó irreverzibilis, előrehaladó egyenesének képzelete. Az időtárgy objektivitása egy efféle egyenes révén rögzíthető. Mindig az aktuális most-pontban létezik. Mindazonáltal ez transzcendentális tételezés, előfeltételezés marad. A fenomenológia azonban visszatér ahhoz az alaphoz, amely közvetlen adottságként megragadható, ez pedig az, ami a tudatban megjelenik. Ennek révén építhető föl az objektív idő képzelete, s ezáltal rögzíthető a transzcendentális tárgy. A transzcendentális dolgok vonatkozásában viszont ezt a közvetlen adottságot az észlelés hozza létre. Ahogy Husserl írja: „észlelésnek nevezzük azt az aktust, amelyben minden »eredet« rejlik” (41). De ha az időtárgy észlelhető, s az időtárgy az objektív időben kiterjedtnek feltételezett — ez is valami olyan, ami fenomenológiai megalapozásra szorul —, s az észlelés a jelenben történik, akkor a jelen sem lehet más, mint kiterjedt. S mivel az észlelés intencionális aktust jelent, azaz tudati aktust, s mivel így a tudat vonatkozásában beszélhetünk észlelésről, ezért az észlelésben megmutatkozó kiterjedt jelen a tudat jelenbeli kiterjedtségét jelenti.

4. Az időtárgy észlelésének meinongi elmélete s az erre vonatkozó husserli kritika

Husserlnak a belső időtudatról szóló 1905-ös előadásait nagymértékben meghatározta a Meinong elméletével való számvetés is, és az arra adott kritika (216–234). Meinong megkülönböztet időben kiterjedt és időben nem-kiterjedt tárgyakat. Az előbbiek azok a tárgyak, melyeknél az időbeli kiterjedtség konstitutív szerepet játszik, s ezért pillanatnyi észlelés nem elegendő a fölfogásukhoz, az utóbbiak pedig azok a tárgyak, amelyeknél nem játszik konstitutív szerepet. Meinong példaként a mozgás észlelését veszi. Ennek során a tárgy szukcesszív egymásutánban adódik, s hasonlóképpen az észlelés is. A tárgy és az észlelés ideje megkülönböztethető, és párhuzamosan fut a kettő. A tárgyról nyert képzetek, s az észlelés ugyanakkor csupán a tárgy adott pillanatbeli fölfogását jelentik. Az észlelés Meinong szerint nem nyúlik túl a moston, az észlelés csupán a tárgy nem-kiterjedt, pontszerű fázisára vonatkozik. Maga a kiterjedt tárgy viszont, amelynek észlelése most a kérdés, ilyen fázisok szukcesszív egymásutánjából épül föl egységes egészzé. Mivel tehát az észlelés csak a tárgy aktuális pontszerű mostjára vonatkozik, a tárgy maga viszont ilyenekből tevődik össze, ezért nem lehetséges a kiterjedt tárgy észleléséről beszélni. Ami a tárgy mozgásának fölfogását eredményezi, az csak az észleléstől valami különböző lehet, valami olyan aktus, amely túlnyúlik a moston, s felöleli a tárgy nem-mostban adott tartalmait is. Husserl leírása szerint Meinongnál a mozgás fölfogása csak a mozgás befejeztével történhet meg: az észlelés során megjelenő tartalmak összegződve, egy szintetikus aktus révén egy „magasabb rendű tárgyat” építenek föl, komplex tárgyat, alakzatot, amely időben nem-kiterjedt módon adott. Ebből az következik, hogy „kiterjedt tárgyak csak nem kiterjedt »tartalmak« révén jeleníthetők meg”.¹⁶ Ha ezt észlelésnek kívánnánk hívni, akkor ez nem jelenthetné a meinongi észlelést, amely ugyanis a tárgy adott fázisára vonatkozik. Ez a pontszerű, absztraktív és utólagos „észlelés” ugyanis nem intuitív, hanem ilyen mozzanatot is magában foglaló, de alapjában véve a szemléleti adottságokon túlmenő kategoriális aktus¹⁷ jelent.

Husserl számára elfogadhatatlan az észlelésnek és a felfogásnak ez az értelmezése, s az is, ami ebből következik, hogy tehát a mozgást, a dallamot stb. mindenkor csak egy utólagos aktus révén vagyunk képesek fölfogni. A pontszerű észlelés számára absztraktum, „idealizáló fikció” (115). Mindazonáltal egyetért azzal, hogy amennyiben az észlelésnek ezt a fogalmát vennénk alapul, úgy ebből következne a mozgás észlelésének lehetetlensége, „a

¹⁶ Meinong: *Über Gegenstände höherer Ordnung und deren Verhältnis zur inneren Wahrnehmung*, 1899, 251. o.

¹⁷ R. Bernet: *Einleitung*, i. k., XXVI. o.

pillanatnyi most-észlelések csak a tárgy mostját eredményeznék, de nem a kiterjedt időtárgyat” (226), azaz az észlelések szukcessziója nem eredményezné a szukcesszió észlelését.

* * *

A probléma *nyelvi vetülete* az a kérdés, hogy vajon halljuk-e a dallamot. Amennyiben elfogadjuk, hogy a hallás az észlelés alá tartozik, az észlelés egy konkrét fajtája, úgy Brentano és Meinong számára a dallam nem hallható, amennyiben ugyanis a hallást az észlelésfogalmukból következő szigorú értelemben vesszük; a dallam nem hallható, csak a dallam valamely aktuális hangja, ill. pontosabban csak e dallam kiterjedés nélküli, matematikailag pontszerű fázisa. Ugyanis csak erre irányul az észlelés. A dallam legfőbb csak átvitt értelemben hallható. Azt is mondhatnánk, hogy Husserl meg akarta őrizni a szavak eredeti köznyelvi értelmét, mikor az észlelés fogalmát Brentanótól és Meinongtól alapvetően eltérő módon értelmezte. Másrészt pedig tudjuk, hogy az észlelés a fenomenológia központi fogalma, a létezőkről alkotott minden ismeretünk ezen alapszik, ez mindennek az „eredete” (41), s ilyen módon az időtárgy fölfogásában is meghatározó szerepe kell hogy legyen.

Husserl számára az észlelés nem a pontszerű absztraktum, hanem a konkrét megjelenítője. Az észlelés nemcsak a tárgy aktuális fázisára vonatkozik, hanem felöleli a tárgy objektív időben már múltba tolódott fázisait is. Meinonggal és Brentanóval ellentétben az az álláspontja, hogy „az időtárgy észlelése maga is időtárgy kell hogy legyen” (226). Amit valójában a mozgás észlelésének kell neveznünk, az a „szukcesszív észlelés egész aktusa, s akkor az észlelés maga kiterjedt tárgy lesz” (227).

A Brentano- és Meinong-kritika alapján kitűnik, hogy Husserl számára az időtárgy észlelésének lehetősége mindkét esetben, de kiváltképp a Meinong-kritikában centrális problémaként jelentkezett. Husserl elvetette az észlelés azon fölfogását – s ebben közös Brentano és Meinong –, mely szerint az észlelés csupán a tárgy aktuális fázisára irányulhat, hiszen ez azzal a következménnyel jár, hogy nem beszélhetünk az időtárgy észleléséről. Másrészt meg akarta őrizni az észlelés kitüntetett szerepét, s így az időtárgy észlelésének lehetőségét is, ezért elvetette az időtárgy fölfogásának értelmezésére tett mindkét elgondolást: mind azt, mely szerint az időtárgy fölfogása a fantázia (Brentano), mind azt, mely szerint utólagos, husserli terminológiával kategóriális aktus eredménye volna (Meinong). Husserl fenomenológiai módon akar eljárni, s ebben a *Logikai vizsgálódásokban* kidolgozott terminológia segíti őt.

5. A fáziskontinuumok szerepe Husserl időfölfogásában

Az időtárgy észlelésének leírásánál fontos szerepet játszik a fázis fogalma. A már eddig is fölhasznált fogalom az időbeli folyamat metszetével van összefüggésben. A tartammal, az időbeli kiterjedtséggel bíró történés ellenfogalma. Egyfajta matematikai idealizáció rejlik e fogalomban: a fázis és a tartam viszonya analógiát mutat a geometriai pont és a rajta átmenő egyenes viszonyával. A fázisnak nincs kiterjedése az időben (33), absztrakció, mely a leírás eszköze mégis. A tartam a fázisok kontinuumából áll össze, ahogyan a geometriai szakasz a kontinuum számosságú pontsokaságból. Többféle értelemben beszélhetünk fázisról, többféle dologhoz kapcsolhatjuk e fogalmat. Husserl a fázis kapcsán beszél: 1. a tárgy fázisáról mint az aktuális megjelenő tárgy fázisáról; 2. az észlelés fázisáról mint az észlelés folyamatának aktuális fázisáról – e kettő formai azonosságot mutat, ha arra gondolunk, hogy az időtárgy észlelésének folyamata egészében maga is időtárgy; és 3. az észlelés egy adott fázisában bennerejlő fázisok összességéről. Ez utóbbiak egyrészt az észlelés aktuális pillanatáig fölfogott felfogástartalmak fázisaiból, másrészt pedig a hozzájuk tartozó felfogás fázisaiból állnak. Ezek a fázisok az észlelés során folyamatosan változnak, miként maga az időtárgy is folyamatosan változik. Így az észlelés minden egyes fázisa fázisok kontinuumát is magában foglalja, melyek a pillanatnyi észlelésben egységet mutatnak föl, s amely egység a kiterjedt időtárgy adott pillanatbeli észlelését is jelenti. Az észlelés minden fázisa tehát kettős sajátossággal jellemezhető: észlelése egyrészt az időtárgy adott fázisának, másrészt magának az időtárgynak mint kiterjedtnek is. A pillanatnyi észlelés fázisai folytonos változás mellett kontinuuusan mennek át egymásba a kiterjedt észlelésfolyamatban. Ez egy folyamatosan előrehaladó kontinuitást jelent. Ugyanakkor a pillanatnyi észlelési fázisban megjelenik, benne rejlik az a másikkal együtt alkotó kontinuum is tehát, amely a kiterjedt időtárgy egészének észlelését teszi megragadhatóvá. Ebben van ugyanis az eddigi észlelési fázisoknak a nyoma, az összetartozó tárgyfázis-tartalmak és a hozzájuk tartozó felfogások, melyek egységet képviselnek, és az észlelés lefutása folyamán állandóan modifikálódnak, s e kontinuum révén válik az időtárgy észlelése kiterjedtségében megragadhatóvá. Ez a kontinuum új dimenziót tesz láthatóvá az észlelés folyamatában: a horizontálisan kontinuuus észlelési folyamat minden horizontálisan ki-nem-terjedt és pontszerűnek gondolt fázisáról az eddigi alapján kiderül, hogy pontszerűsége mellett mégis kiterjedtséggel bír: a pontban össze van sűrítve az eddigi észlelési fázisok modifikált nyomainak kontinuum, amely az észlelés e fázisának vertikális dimenziót is ad. Az észlelés e formális leírásában az észlelés mintegy kétdimenziós térben ragadható meg. Ezen összefüggések találhatnak képi ábrázolásra Husserl idődiagramjaiban. A kiterjedt pont paradox fogalmában megjelenő e feszültség feloldódik, amennyiben figyelembe vesszük, hogy itt a leírás

kétféle nézőpontja szövődik egybe. Objektív nézőpontból, az objektív idő föltételezése mellett ugyanis az észlelési folyamat minden fázisának megvan a maga helye az időben. A fázisok kontinuumába tölti ki az észlelés objektív időtartamát. Ilyen módon a fázisok kiterjedés nélkülieknek, pontszerűeknek gondolhatók. Másrészt, szubjektív nézőpontból, az észlelés élményszerű folyamatából tekintve, a pontszerű jelen mégis kiterjedtnek mutatkozik, azaz olyannak, hogy benne tudomásunk van az objektív idő egy szeletéről, s az ebben megmutatkozó kiterjedt időtárgyról az észlelés révén.

Az észlelés e formális, absztraktív leírását az észlelés geometriájának is tekinthetnénk. De figyeljünk fel arra, hogy az objektív időt nem volt szükséges itt, a szokásos módon, a most-pontok sorából összeálló számegyenessel analógiába állítottan, azaz euklideszi módon vennünk, bár Husserl itt ezt látszik tenni. Ami itt fontos volt, az a fázisok kontinuos egymásutánja, melyek ugyan kitöltenek egy bizonyos időtartamot, de amelyek időbeli távolságviszonyai nem lényegesek ebben a modellban. A leírás alapjaiban tehát jelen van már a fenomenológiai mozzanat. A kiterjedt jelen mint eredmény meg is követeli a további, a tudatélmények alapján történő fenomenológiai leírását az észlelésnek. Az időtárgy észlelésének problematikája nélkülözhetetlenné teszi az időtudat kérdésével való tartalmi szembenézést.

Az iménti leírás szorosan kapcsolódott a Meinong-kritikához, s az ott felmerült kérdésekre kísérelte meg Husserl megadni a választ. A centrumban tehát az észlelés állt. Az időtudat kifejezettebb előtérbe kerülése szükséges továbblépés, amely a Brentano-kritikából fakadó kérdésekre is választ kíván adni. Előtérbe kerül a *Logikai vizsgálódások* révén megalapozott felfogás – felfogástartalom séma, és a szorosabb értelemben vett fenomenológiai vizsgálódás.

6. A felfogás–felfogástartalom séma szerepe Husserl időértelmezésében

Láttuk, az időtárgyra vonatkozó pillanatnyi észlelésben nemcsak a tárgy aktuális fázisának az észleléséről van szó, hanem e mostban az eddig észlelt tárgyfázisokról is tudunk. Miként lehetséges ez, miként őrzi e tudat az időbeli lefutásvizonyokat, az egymásutániséget, hogyan értelmezhetjük a tudatbeli tartalmak időmeghatározottságát? A *Logikai vizsgálódások* alapján tudjuk, hogy az immanens tartalmak önmagukban neutrálisak, s a felfogás módjától függően kapnak objektív jelentést, referenciát. Husserl egy 1901-ből származó följegyzésében arról ír, hogy ugyanazon tartalom a tudatban – egy utcáról mint megjelenőről van itt szó – lehet fantázia, de lehet emlékezés része is. Miként jön létre e különbség? Husserl e különbséget „az appercepció

módjában” (174) véli tetten érni, más szóval a fölfogás módjában. Főntebb láttuk, hogy az észlelés folyamatának egy aktuális fázisában fáziskontinuum rejlik. E kontinuum a már észlelt tárgyfázisok immanens tartalmaiból és a hozzájuk kapcsolódó felfogásokból tevődik össze. A neutralitás-tézis értelmében az immanens tartalmak önmagukban meghatározatlanok, s ebből fakadóan nincsenek fölruházva időbeli meghatározottsággal sem. Az időbeli meghatározás a felfogás oldalán keresendő. Mint Husserl írja: „Egy olyan aktus, amely arra tart igényt, hogy időtárgyat adjon, kell hogy tartalmazzon »most-felfogást«, »múlt-felfogást« stb. és pedig eredendően konstituáló módon.” (39) A pillanatnyi tudatban lévő tartalmak között jelen van az, amely az aktuális észlelést reprezentálja, ez az észlelési aktus intuitív tartalma, s erre irányul a most-felfogás, s jelen vannak a korábbi tárgyfázisra vonatkozó, nem-intuitív módon adott, mert immár modifikálódott tartalmak, ezekre vonatkozik a múlt-felfogás, s ezeket egészítik ki azon nem intuitív módon adott tartalmak, melyekre a jövő-felfogás irányul. Az észlelés pillanatnyi fázisát a folytonosan modifikálódó tartalmak és felfogások kontinuumának egysége adja. Az észlelés folyamatában ezek a tartalmak folyamatosan modifikálódnak, az aktuális érzettartalom egy pillanat múlva már múltbeli tartalmat fog reprezentálni, hiszen újabb érzettartalom lép be az előrehaladó észlelési folyamatba, s a többi tartalom is folyamatosan egyre korábbi időmeghatározottságot kap.

Hasonlítsuk össze egy ház észlelését egy dallam észlelésével a felfogás–felfogástartalom séma szerint értelmezve. Egy előttünk lévő ház észlelésekor a házat különféle valós tartalmak reprezentálják a tudatban. Ezek egyrészt intuitív, másrészt intuitíven nem adott tartalmakból állnak. Ezek alapján az észlelés aktusa különféle, e tartalmakra irányuló, nem-önálló felfogásmozzanatoknak az egysége. Ezen egység révén jön létre a ház mint olyan az objektív térben. A dallam észlelésekor a tudatban jelen vannak az aktuális pillanatbeli intuitív tartalmak, ezek az éppen egy időben fölcsendülő hangok érzetei, s olyanok is, amelyek nem szemléletesen adóttak. Ez utóbbiak egyrészt a korábban még érzetként jelenlévő, de immár múltbelivé és nem szemléletiként jelenlévő modifikálódott tartalmak, másrészt a jövőt reprezentáló tartalmak (például a szonáta vége felé az aktuális hangnem alaphangja, mint amire várakozunk, s amely ugyanakkor nem szemléletileg adott, hiszen mint befejező hang még nem csendült föl). A dallam észlelése az észlelési folyamat egy adott fázisában a múltbeli tartalmakra irányuló múlt-felfogások kontinuumából, a szemléleti tartalmak most-felfogásából és a jövőbeni tartalmak jövő-felfogásából tevődik össze. Az ezeknek megfelelő három részintencionalitás pedig a primer emlékezés, a most-észlelés és a primer várakozás. E három nem-önálló intencionalitás révén jön létre a dallam mint időtárgy észlelése, melyben a tartalmak objektív meghatározottságra tesznek szert, reprezentálván ekképp a dallam objektív megjelenését, az „időalakzatot” (6).

A séma, úgy tűnik, analóg módon működtethető mindkét esetben, hasonlók a fordulatok, terminusok stb. Mintha nem volna különbség a térszerű hát és az időszerű dallam, a tér és az idő között. A séma alkalmazása valójában nem emeli ki, hanem inkább elfedi a valódi, tartalmi különbséget. A házat reprezentáló valós tartalmak egyidejűek. A dallamot az észlelés folyamatának pillanatnyi fázisában reprezentáló valós tartalmak egy időben vannak jelen a tudatban, de ugyanakkor egymástól különböző időbeli meghatározottsággal bírnak. Ez itt a döntő. Miként lehetséges ez, s lehetséges-e ez egyáltalában? Vajon — Husserl egy későbbi kérdését idézve — „a koexisztens primer tartalmak szemléltethetnek-e egyáltalában szukcessziót” (323)? Ekkor, 1908 körül, Husserl már úgy gondolja, hogy „ez abszurd volna”: nem lehetséges az, hogy ugyanazon tartalmak egyidőben legyenek a tudatban, s ugyanakkor az egymásutániség meghatározottságával rendelkezzenek. A séma tehát elégtelennek bizonyul az időtudat megfelelő fenomenológiai vizsgálatához, s a felfogástartalmak puszta elméleti konstrukciókként lepleződnek le. A séma a tudat „eldologiasításához” vezet (324). Husserl az 1905-ös előadások korszakában a fönti kérdésre azonban még igennel felelt volna. A séma ekkor s immár „kiérlelt formájában korlátlanul uralta a »belső tudat« meghatározását”¹⁸. A felfogás — felfogástartalom séma szempontjából e döntő kérdésre azonban Husserl a későbbiekben már tagadó választ ad. Az abszolút időtudat kibontakozó eszméje ugyanakkor szükségtelenné is teszi a séma alkalmazását. Husserl elveti ezért a séma alkalmazását, s a kibontakozó abszolút időtudat megtalált fundamentumán építi tovább a fenomenológia épületét.¹⁹

¹⁸ R. Bernet: *Einleitung*, i. k., XXVII. o.

¹⁹ Köszönetet mondok Tengelyi Lászlónak a kézirat elolvasásáért és hasznos tanácsaiért.

RESUMEE

Wahrnehmung und Zeitbewußtsein nach Husserls Vorlesungen im Jahre 1905

In diesem Artikel handelt es sich um Husserls frühe Zeitphänomenologie, die von Husserl in der Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins aus dem Jahre 1905 ausgeführt wurde. Nach der Einführung wird das in der *Logischen Untersuchungen* ausgearbeitete und dieser Zeitphänomenologie grundlegende Schema „Auffassung – Auffassungsinhalt“ erörtert. Dann wird Husserls Kritik an die Zeit-

theorie von Brentano und Meinong aus der Hinsicht auf die Problematik der Wahrnehmung und des Zeitbewußtseins analysiert. Nachher wird Husserls frühe Zeitphänomenologie aufgrund des Schemas „Auffassung – Auffassungsinhalt“ auf den Zusammenhang zwischen dem Zeitbewußtsein und der Wahrnehmung konzentrierend untersucht und schließlich wird auf ein Hauptproblem des Schemas hingewiesen.

VULGO

1999. június. Első évfolyam 1. szám
bölcséleti folyóirat * megjelenik évente ötször
Szerkeszti az MTA Vulgus Kutatócsoportja

Mindeközben

STANLEY CAVELL: Az egyedi elszámoltatása

A Walden szavai

Mindeközben

HILARY PUTNAM: Bevezetés Cavell-hez

BECK ANDRÁS: Így készül az amerikai. *Stanley Cavell és a készülődés koreográfiája*

GIOVANNA BORRADORI: A szkepticizmus apológiája

Vulgata

GÉRARD GENETTE: Palimpszesztek

BENE LÁSZLÓ: Bevezetés és szerkezeti vázlat Arisztotelész Fizikájának IV. 10–14. fejezetéhez

ARISZTOTELÉSZ: Fizika. IV. 10–14.

JACQUES DERRIDA: Uszia és grammé

Szex

MARQUIS DE SADE: Az új Justine

Párbeszéd Mme de Cerneuil és Valcourt között

Házirend

MICHEL DELON: A sade-i test

GEORGES BATAILLE: Sade

Függő

VÉGSŐ ROLAND: Esszé a gépről. *Jacques Derrida: Memoires Paul de Man számára*

KALMÁR GYÖRGY: Az ellopásban élő levél. *Megjegyzések a Lacan – Derrida vita magyar megjelenése kapcsán*

KISS GÁBOR ZOLTÁN: Instant mítoszok. *Michel Foucault: Az igazság és az igazságszolgáltatási formák*

KISS LAJOS ANDRÁS: Az esztétizált történelem. *Boris Groys és az orosz posztmodern*

KUKLA KRISZTIÁN: A muzeális múzsa története és logikája. *Boris Groys könyveiről*

GÁBOR LÍVIA: (Határ)vonalak. *Thomka Beáta (szerk.): Narratívák 1.*

VALASTYÁN TAMÁS: Kedélyes reflexivitás – reflexív kedélyesség. *Hévízi Ottó: Miért ne hinnéd hiába*

SIMON ATTILA: Antik és modern. *Ernesto Grassi: A szépség ókori elmélete*

Háttér

A kilencvenes évek Sade-recepciója (válogatott irodalomjegyzék)

A VILÁGFOGALOM ÉRTELMEZÉSEI A FENOMENOLÓGIA ÖSVÉNYEIN

LOSONCZ ALPÁR

Szembetűnő, hogy az e századi filozófia különféle változatai, legyenek bár analitikus, fenomenológiai, hermeneutikai vagy egzisztencialista színezetűek, élénk érdeklődést tanúsítanak a „világfogalom” filozófiai artikulációja iránt. Akármenynyire is divergensek a kortárs filozófia irányvonalai, olyan kérdéskomplexummal állunk szemben, amelynek alapján egy szála fűzhetünk föl megannyi filozófiai törekvést, melyek egyébként szétágazó tendenciákat foglalnak magukba. Továbbá figyelmet érdemel az a tény, hogy századunk filozófiai gondolkodásának áttörései erőteljesen kapcsolódnak a világfogalom újszerű értelmezéséhez.

Ha példának okáért az analitikus hagyomány ez irányú fejleményei iránt érdeklődünk, akkor célszerűnek bizonyul, ha tekintetünket Wittgenstein *Tractatus*ának első lapjaira függesztjük, melyeken alapozást nyer a nyelv logikai analízise, méghozzá a világmegnyilvánulást meghatározó két logikai művelet, az univerzalizáció és a negáció közvetítésével: a logikai térkonfigurációban megjelenő tények nem pusztán mechanikai summaként képezik a világot – a világ olyan integratív szerkezetként jelenik meg, amely „tagolt, rétegzett egészként”¹ sajátos „ontológiai” többlettel bír. A modális logika rekonstrukciójának keretében² a világprobléma hangsúlyozott fontosságú, árnyaltabban megfogalmazva: központi jelentőségű a világra vonatkoztatható beszédmodok fogalmi rendszerének koherenciája – a megfelelő fogalmi nyelv kezkeskedhet a világról való szolás lehetőségeiről.³ A nyelv és a világproblemátika összefüggéseinek taglalása képezi ezen gondolatmenetek

¹ Hogy a világfogalom számos esetben problematizálatlan formában jelentkezik, nevezetesen olyan keretfogalomként, mely az instrumentalizálható egészt testesíti meg, arról tanúskodik pl. N. Wiener: *The Human Use of Human Beings*, London 1968, 35. o.

² J. Hintikka: *Modes for Modalities*, Dordrecht 1969, vö. Quine klasszikus művével: *World and Object*, Cambridge 1982.

³ S. Kripke: „Outline of a theory of a theory of the truth”, *The Journal of Philosophy* LXXXII (1975), 690–716. o.

hátterét, mely a világértés logikai-szemantikai módozatát érvényesíti: a világ nyelvi-logikai perspektívák szempontjából tematizálható, lehetséges világok sora adható hozzá a megléttel bíró világhoz, aminek alapján újfajta értelmezést nyerhetnek a „realitás” és a „fikcionalitás” viszonylatai. Ugyancsak jelentékeny szerepet játszik a világfogalom értelmezése a jelenkori ún. kognitivisták irányzatoknál (noha egészen más értelemben mint az eddig említett beállítottságoknál), melyek a karteziánus gondolkört értelmezik át a kortárs föltételeknek megfelelően. Szerintük a „módszertani solipsizmus”⁴ keretén belül a proposíciók nem-szemantikai módon vannak meghatározva, aminek alapján arra kell következtetnünk, hogy az emberi psziché nem világra-vonatkoztatott – lévén, hogy olyan formalitás-szerkezettel rendelkezik, amelynek alapján, a világtól való függetlenségben, szemantikán és referencialitáson túli jegyeket vonultathat föl. A mentális szféra lényegi jellegzetességei az alanyiság sajátos önmagába-zárulásában, világon-kívüliségében érhetők tetten.

A példák sorolása tovább folytatható analitikus és nem-analitikus szellemi terepeken, tudat- vagy nyelvfilozófiai tájakon mozogva egyaránt. Nyilvánvaló, hogy akármerre is tekintünk a XX. századi filozófiában, azt látjuk, hogy a világfogalom föl villanásai korunk fényében állásfoglalásra kényszerítik a kortárs irányulásokat. Más szóval, a világfogalom elemzési módozatai határvonalakat teremtenek: a „világ” nem neutrális fogalom, amely érzéki vagy egyéb adatok összességének megragadásában nyilvánul meg, és nem is a történések puszta kereteként, hanem olyan vonatkozási pont, mely fényt vet arra a módra, ahogy az adott filozófiai diskurzus bontakoztatja ki az egész-lét konfigurációját. Amennyiben arra gondolunk, hogy a filozófia végtelen módon érdekelt az „egészben-való-lét”, a szituált létformák, a világban-való eredendő lét értelmezésében, úgy rögzíthetjük, hogy a filozófiai elkötelezettség velejárója a világnak problematikumként való taglalása. Hiszen a világ-meghatározta, világ-immanens létezés mozgásirányainak és állapotainak, a világban horgonyzott emberi irányultságnak fölrajzolása már a legkorábbi időktől fogva szerves része a filozófiai beszédmódnak, legyen az a görögök kozmológiai érdeklődése (lásd ezzel kapcsolatban Platón *Timaiosát*, 30c) vagy a keresztény gondolkodás keretein belül sarjadt világkép, amely az isteni világteremtést, az isten és a világ distanciáját hangsúlyozza és az ember kivételes szerepét domborítja ki a világösszefüggések irányításában. Amikor Merleau-Ponty *Az észlelés fenomenológiájának* előszavában, kimondatlanul is Husserlra utalva, arról szól, hogy a *logos* joga a világot illeti meg, akkor egy gazdag tradícióba illeszkedik, noha számtalan vonatkozásban bontja szét a *logos* harmóniájának összetevőit. Az osztatlan,

⁴ J. Fodor: „Methodological solipsism as a research strategy”, in *Cognitive Science, Behavioural and Brain Science* 1980.

átfogó, rendezett egészként tematizált világ fogalmának analízise tehát bevonul a filozófia történetébe: a hagyományos metafizika az idevágó kérdéskört a *metaphysica specialis* keretein belül tárgyalta⁵. Kant, akihez a teleologikus világfogalom kidolgozása fűződik, mértékadó módon szól akkor, amikor a *De mundo sensibili atque intelligibili* című művében a világról mint a filozófus keresztjéről beszél: a világ a gondolkodás kivételes erőfeszítését igényli, vonatkozásában a filozófus fölkeres a látszólagos bizonyosságok mögött rejtőzködő kérdéseket, hiszen a filozófusnak mindig a világ kettős szerkezetével: a naivitásban előfeltételezett és a tényleges világ kettősségével kell számolnia. A világfogalom értelmezése olyan hullámgyűrűket kelt, amelyek összefutnak a filozófia egyéb kérdésköreivel is, a világértés fenomenológiája szükségszerűen a filozófiai gondolkodás központjához vezet bennünket.

Az e századi filozófiai érdeklődést a világfogalom irányában azonban nem elégséges csupán a filozófiai diskurzus eredendő elkötelezettségi formáival, filozófia-immanens okokkal magyarázni. Figyelemre méltó ugyanis, hogy a világfogalom értelmezése korántsem játszott oly jelentékeny szerepet a XIX. századi filozófiákban, mint ebben a században. Az eredendő immanencia újra-fölismerésének igénye úgy *differentia specificája* a kortárs filozófiai gondolkodásnak, hogy megrendült az a világfogalom, amely valamikor a bizonyosság rangját birtokolta. A világfogalom iránti érdeklődés a meghasonlás tapasztalatából (is) sarjad, amely meghatározza a világra-vonatkozó beszédmódok kereteit. Amikor a filozófia arra hivatkozik, hogy elfeledett rétegeket fed föl, mélyebb igazságokat artikulál, föltárja azt, amit eddig homályban hagytak: akkor magán viseli e tradíciótörés pecsétjét.

Mármost, a kortárs gondolkodásnak a világfogalom iránti érzékenységet mélyen befolyásolta a fenomenológiai beállítottság kialakulása. Hogy a fenomenológia által kimunkált gondolkodásmód sugárzása számos filozófiai irányvételt befolyásolt, hogy többféle szellemi ösvényt nyitott meg, mindenképpen idevágó tény. Az sem mellékes, hogy a fenomenológiának a reduktív rajzolatokkal szembeni „kritikai intenciója”⁶ döntő mértékben kötődik a világértelmezéshez. Tudjuk, hogy a fenomenológiai filozófia beágyazódik abba a krízishelyzetbe, amely meghatározta az első világháború utáni érzésvilágot, s amely rávetül az évezred utolsó századának egészére is. A fenomenológiai beállítottság radikalizmusa, az igény a közvetlenség

⁵ A világ értelmezéséről a filozófia történetében hasznos támpontokat nyújt L. Landgrebe: *Philosophie der Gegenwart*, Bonn 1952, valamint E. Fink: *Einleitung in die Philosophie*, Würzburg 1985, Kant kapcsán Heidegger: *Vom Wesen des Grundes*, Frankfurt 1983, 44. o.

⁶ A fenomenológiáról mint tösgyökeresen kritikai attitűdről ad hírt G. Funke: „Kritische Phänomenologie”, in *Husserl-Symposion*, Wiesbaden–Stuttgart 1989, 7–33. o.

restitúciójára, a közvetlenség fogalmának átértelmezésére, a filozófia eredendő motívumrendszerének újratematizálása, az eredendő összefüggések taglalásának kívánalma mélyen hasít bele ebbe a krízistapasztalatba: nem véletlen, hogy e krízis hozadékainak filozófiai mérlegelése, a radikális filozófiai ambíció kibontása a világproblematicum összefüggésében megy végbe. Ugyancsak nem tekinthető járulékos elemnek, hogy az európai civilizáció válságáról írott Husserl-mű a világkérdés újrafogalmazásának jegyében íródott. A fenomenológiai „mozgalom” keretein belüli hullámverések is a legszorosabb összefüggésben voltak a világ analízisével. Az alábbiakban nem szándékom a világfogalom kimerítő fenomenológiai föltárása, e megújulási irányvétel teljességre törekvő ismertetése vagy elemzése, hiszen egy ilyen kísérlet szétfeszítené a megadott keretet, csupán azon mozzanatokat kívánom hangsúlyozni, melyek a *fenomenológiából fakadó világfölfogás* három változatának lényeges vonulatait *körvonallazák*, s melyek Husserl, Heidegger és Fink nevéhez kapcsolhatók. Nem vehetem figyelembe részletességében az ezen gondolkodók által kifejtett álláspontok genezisést, az adott gondolkodói pályák rétegzettségét, legfőlőbb utalásokat tehetek. Arra törekszem, hogy az elemzett gondolatokat úgy vázoljam, hogy összevethetővé váljanak a „világfogalom” interpretációi mentén.

1. A világ mint értelem a transzcendentális szemléletben

A fenomenológiai beállítottság velejárója a világnak nyitott egységként való értelmezése, amely ugyanakkor lehetővé teszi részelemeinek kölcsönös determinációját. A világ konfigurációjának tekintetében mindenekelőtt a térbeli aspektusra helyezem a hangsúlyt, pontosabban először a világ perspektivikus-orientációs térként való interpretációja kerül előtérbe.⁷ A világgal-való meghittség, otthonosság az implikációk rendszerét foglalja magába, a világban megnyilvánuló sokszerűség sajátos összefüggésrendszerét, miközben az implikátumok nem mindig tudatosak, de ugyanakkor aktualizálhatók reflexiós tevékenységek révén. Számítani kell arra ennél fogva, hogy a világra vonatkozó aktusainkban szerepet játszanak aktív és passzív aspektusok, transzparens vonatkozások és kevésbé transzparens, habitualizá-

⁷ Hogy a horizont temporális vonatkozásait ezúttal mellőzöm, nem jelenti, hogy kevésbé lényegesnek minősítem az időbeli értelmezést. Nyilvánvaló, hogy az időbeli folyamatosság tudati formája, az aspektusok időbeli tagolódása elengedhetetlen mozzanata a horizont kibomlásának. A világ különböző fogalmairól Husserlnál: R. Bernet: „Husserl's concept of the world”, in *Crises in Continental Philosophy* (ed. by A. B. Dallery – Ch. E. Scott – P. H. Roberts), State University of New York Press 1990, 3. o.

lódott háttérmozzanatok egyaránt. (az *Ideen* I 123. paragrafusában Husserl, a szintetikus aktusokat elemezve, mintaszerűen teszi tárggyá ezeket a folyamatokat). A térbeli meghatározottság, a meggyökerezettségben megnyilvánuló térbelisége a horizont fogalmával kapcsolatos. Mert a horizont fogalma magában foglalja a világra vonatkozó aktusaink említett aspektusait, a környezet-világban való részvételünk vonatkozásrendszerét. Ezáltal tapasztalatunkat a láthatóság strukturalja. Husserl „evidens látásról” beszél, melyet kiegyenlít a megismeréssel — azt állítja, hogy csak a megismerésben „láthatunk evidens módon”.⁸ Irányulásainkat, a dolgok adottságformájainak tapasztalásában határok metszik körül, ugyanakkor a mozgással a láthatóság kontúrjai is mozgásba lendülnek. Minden egyes tapasztalati vonatkozást a horizontra való ráutaltságunk formál, ezáltal azonban a lehetőségek sora nyílik meg előttünk, azaz a horizont fogalma mélységesen összefügg a lehetőség újfajta elemzésével. A világra-vonatkozó tudatunk magában foglalja azt a lehetőséget, hogy meghaladjuk a partikuláris horizontokat, és szabadságunk teremtvé eleme, hogy ne gördüljenek akadályok a meghaladhatóság elé. A modalitás-problematika és a világfilozófia egymásbafonódásának eredményeképpen a tapasztalati módusok a potencialítások sorában jelennek meg: minden horizont lehetővé teszi a tovamozgást, a tapasztalati tartományok kitágítását és folytatását: a szubjektivitás újra és újra végbemenő önszituálását. Innen érthető a fenomenológusok gyakran ismételt állítása, miszerint a világ mint a horizontok horizontja magában foglalja a valóságos és a lehetséges dolgokat, pontosabban a valóságos és a lehetséges dolgok kölcsönös viszonylatait egyaránt. Azaz a világ olyan egyetemleges és *a priori* horizont, amely minden partikuláris horizontot egybefűz. A tárgyiságok jelenléte, a dologformák modalitásai mindig a világnak horizontszerű szerkezetében adóttak. Azáltal, hogy a tapasztalatformák implikációk rendszerében helyezkednek el, a dolog-tapasztalatok az identitás és a differencia terében helyezkednek el. Minden dolog a másiktól elkülönülőddve, a másik közvetítésében jelenik meg számunkra. A következmények messzemenőek: példának okáért, a létezők összességére irányuló reflexió kapcsán sem feledhető, hogy horizontra-utalt, hogy nem foghatja át a világ megnyilvánulásainak teljességét. Exisztenciánkban, mint a törekénység és tökéletlenség által meghatározott szerkezetben, bennfoglaltatik, hogy kivetüléseink, elvárásaink, a dolgok megragadására irányuló kísérleteink célt tévesztenek, de ettől még a világhoz-való odafordultságunk nem szűnik meg, az inadekváció minden tapasztalata a világhorizonthoz köt bennünket. Csak

⁸ E. Husserl: *Die Idee der Phänomenologie*, Den Haag 1973. (Az evidencia pedig Husserl számára nem más mint az „igazság élménye”.) A fenomenológia helyéről a látás „antropológiájában” lásd H. Plessner: „Anthropologie der Sinne”, in *Philosophische Anthropologie* II (hg. v. H. G. Gadamer), München 1974, 15. o.

úgy találhatunk rá a dolgokra, úgy tehetjük tárgyá vonatkozásait, hogy a világban tartózkodunk. Ebből következik, hogy tapasztalataink lehetőségköre, a jelalkalmazás gyakorlata a világra mint horizontra utal, valamint hogy a világhorizont megszüntethetetlenül hozzátartozik a tapasztalási forma mikéntjéhez. Világosabban nem is fejezhette volna ki az őt megelőző értelmezéseket ellentételező állásfoglalását: Husserl kivonja a „világot”⁹ a hagyományos fogalmi analízis felségterületeiről, olyan újfajta „fogalomról” beszél, amely „szabályozza a dolgok egészének világát”.

Ezen új „fogalmat” azonban csak akkor érthetjük meg a maga teljességében, ha szemügyre vesszük azt a különbséget, amelyet a világra és a tárgyiségra vonatkozó tudati beállítottság között teszünk. A fenomenologikus szemléletben ugyanis a világ nem tárgyiség-móduszként jelenik meg, éles választóvonalak húzódnak a tárgy és a világtapasztalat között. Egy értelmező szerint a világ és a dolog közvetítettség-szerkezetben jelennek meg, amely tény a világ és a köztünk lévő koexistenciát emeli ki, a „világ és dolog reciprok módon közvetítettek, a tárgy a világ közvetítettségét mutatja meg, a világ pedig a közvetlen közvetítettséget az énnre vonatkozólag teszi lehetővé. A közvetlenül adott nem más, mint ez a kölcsönös közvetítettség a világ és a világon-belüli között”.¹⁰ A fenomenológiai reflexió valóban minden megjelenítés kontextusában mundán-jelleget teremt, de úgy, hogy érvényre juttatja a világ és a tárgyiség fundamentális különbségét. Számba kell vennünk itt azt a szubjektivitás-struktúrát, amelynek keretén belül a világ közvetlenül megjelenik, azaz azt a módot, ahogy a fenomenológiában szorgalmazott szubjektivitás tapasztalati tartományában, „szubjektív adottságmóduszaiban” kibontódik a világ értelme. Hogy a világ nem neutrális viszonylatok halmaza, hanem a transzcendentális szubjektivitás perspektívájából, ezen „nulla-pontból”, „abszolút kiindulópontból”, a központosítás e magjából tematizálható, a husserli fenomenológia lényegi eleme. A transzcendentális szubjektivitás megingathatatlan fundamentumot képez a fenomenológia husserli változatában. Előfeltételezi az önviszonyuló szubjektivitás,¹¹ a tudati élet közvetlenségét. Olyan nem-tárgyasítható

⁹ Erről L. Landgrebe: „Lebenswelt und Geschichtlichkeit des menschlichen Daseins”, in *Phänomenologie und Marxismus* 2, Frankfurt 1977, 16. o.

¹⁰ K. Schuchmann: „Die Fundamentalbetrachtung der Phänomenologie – zum Weltproblem in der Philosophie Edmund Husserls”, *Phänomenologica* 42.

¹¹ *Nota bene*: Husserl esetében csak a reflexióban végbemenő egységesítések révén lehet beszélni én-struktúráról. Husserl megengedi az én-nélküli tudatot. Ezért nem tudom elfogadni D. W. Smith véleményét, miszerint az én-vonatkozás kiterjeszthető minden intencionális aktusra, valamint a testi mozgásokra is („The Structure of Self-Consciousness”, *Topoi*, 1986. 149–156. o.). Vö. I. Kern: „Selbstbewusstsein und Ich bei Husserl”, in *Husserl-Symposion*, 59. o.

szubjektivitás-fogalmat erősít meg, amely levezethetetlenként válik transzcendentálissá.¹² A szubjektivitás kimerítő leírásával igazolja, hogy az analogikus eljárásmód vajmi keveset ér itt, a szubjektivitás megnyilvánulása nem egyszerűsíthető különféle állapotok eredőjének pozíciójára, megragadása nem rokonítható az „egyéb” létezők leírásával. Miközben elfordítja a létezőkre vonatkozó naiv tekintetet, átirányítja a természeti diszpozíciót a filozófiai látásmód terepére, a meg-látás, a lényeg-látás aktusainak terepére, visszavezeti a szubjektivitást a transzcendentalitás terepére, méghozzá úgy, hogy a transzcendentalitásnak újfajta értelmet kölcsönöz. Lévinas pontosan fogalmaz: „A tudat nem azáltal tulajdonít értelmet, hogy hiposztazálja az *immanens* adottat, hanem azáltal, hogy immanens vagy transzcendens jellegétől függetlenül »ennek« vagy »annak« tekinti. Tudatára ébredni valaminek annyi, mint »valaminek« tekinteni.”¹³

A transzcendentális szubjektivitás úgy magasodik föl, hogy szabadsággal rendelkezik azt illetően, hogy „neutralizálja” (I. Kern) mindazt, ami nem részeleme a „tudat reflexív megragadásának”. Annak érdekében, hogy transzcendentális radikalizmusának érvényt szerezzen, megfordítja a tekintet irányát: Fink szavával élve, a transzcendentális világmegismerés ösvényeit rajzolja meg. Életgyakorlatunk kiküszöbölhetetlen dimenziója, hogy a tárgyakra való odafordulás jellemez bennünket, de a „természeti objektivizmus” keretei között, amelyben folytatólagosan találkozunk a dolgokkal – a dolgok és a naivitásban fogant világtapasztalat hatalmukba kerítenek bennünket. Ezt nevezi Husserl a természeti álláspont generális tézisének, a világra utaló tézisnek. Ezért a transzcendentális világmegismerés, az intencionális megismerés állomáshelyein ott van a törekvés, hogy a szubjektivitás a felelősség fényében ragyogjon föl. Heidegger fejtette ki élete végén, hogy Husserl föltárta az utat, amely elvezet bennünket azon szemlélettől, amely a létmegragadást az ítélethez kötötte. Valóban, miközben a husserli intencionalitás-filozófia a dolgok szubjektív alapjait, a szubjektív élet végtelen gazdagságának dimenzióit kutatja, s arra irányul, hogy betekintést nyerjen a szubjektivitás bensőségébe, a felelősség, vagy ahogy ő mondja, az „utolsó felelősség” gondolatát formálja. A radikális reflexió

¹² A közvetlenségről ebben az értelemben Husserl számos esetben szól, íme: „Nekünk közvetlen hozzáférésünk van ehhez a transzcendentális szubjektivitáshoz a transzcendentálistapasztalat révén”, *Phänomenologische Psychologie*, Husserliana IX, 1962, 601. Ezen közvetlenség-modellben a tudatnak valóban primátusa van, Gurwitsch nemegyszer hangsúlyozta, hogy csak a tudatnak van *belátása* az egzisztenciába, A. Gurwitsch: *Phenomenology and the Theory of Science*, vö. J. Mohanty: „Awareness and existence: Remarks on the relationship between Husserl and Heidegger”, *Man and World* 1978, 314.

¹³ E. Lévinas: *Nyelv és közelség*, Pécs 1997, 117. o.

„modifikálja” (Husserl), vagy, hogy Fink hegelizáló kifejezését használjam, „megfordítja” a naivitásból eredő, érvényességre alapozó beállítottság irányát. Nem a világhoz való odafordultságot kívánja kiiktatni, a fenomenológiai munka a dolgokra, a világra vonatkozó nyitottság *szubjektív* dimenzióit vetíti ki. A természetes beállítottságban a világra-való utaltság van jelen, s a filozófiai habitusban is a világra-való vonatkozódást látjuk, „csak” a filozófia látásmódjában a dologállapotok éppígy-létével kapcsolatos érdeknélküliség a döntő.¹⁴ A fenomenológia az ember és a dolgok egymáshoztartozásának, a világban való lehorgonyzottságnak szubjektív alapjait keresi, amely a felelősség forrása. Az ezen, élmények áramlását magába záró, szubjektivitás-ban megnyíló közvetlenség megelőz minden nyelvi interakcionizmust, az önviszonyulás transzcendentális módozata szempontjából a szimbolizáció gyakorlata derivatív jellegű, azaz fennáll a nyelvi interszubjektivitást megelőző önviszonyuló tudati aktivitás. Scheler aszimbolikus momentumról beszélt a fenomenologikus megismerés kapcsán, teljes joggal, hiszen Husserl valóban a kezdetre rekurál, visszavezeti a filozófiai gondolkodásmódot az abszolút kezdetekig. Hogy Husserl „őstudatról”¹⁵ beszél, hogy a fenomenológiát mint kutatást az örökös újrakezdés logikájára alapozta, bizonyítja ezen beállítottságát – ebből a szempontból a nyelvi interakció ténye, a szimbolikusan közvetített gyakorlat mozzanatai kontingens-faktikus jellegűek. Husserlt azonban nem a „faktum önmagában”, a megkérdőjelezhetetlen, a kvázi-fundamentumként működő fakticitás, hanem a faktumok mögött létező *a priori* racionalitás érdekelte – a fakticitás formái afféle előcsarnokai lehetnek a transzcendentális tapasztalat számára. Hadd tegyem hozzá, hogy a nyelvi formákat megelőző tudatélet gondolatában Husserl találkozik a kortárs „epistemological turn” megannyi változatával, így a modalitások szemantikáját és az episztemikus önpropozíciókat vizsgáló elemzésekkel, valamint a „szubjektum visszatérését” szorgalmazó irányulásokkal.¹⁶ A fenomenológia ezért állandóan tápot adhat a hermeneutika adott válfajaiban rejlő (a világot a nyelvi megnyilvánulások tipikájába belemerítő) nyelvi imperializmust bíráló magatartásnak. – Az élmények és az észlelés

¹⁴ Ahogy ezt K. Held kiemeli: „Husserls phänomenologische Gegenwartsdiagnose im Vergleich mit Heidegger”, in *Husserl-Symposion*, 40. o.

¹⁵ E. Husserl: *Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*, Husserliana X., Beil. XII, 119. Vö. Kern, i. m., uo. 53. o.

¹⁶ A rövidség kedvéért két összefoglaló jellegű művet említek, melyek referálnak az angolszász szerzőkre is, akik erőteljesen hangsúlyozzák, hogy a predikátumok használatában az önviszonyulásnak primáris jellege van: M. Frank: *Conditio Moderna*, Leipzig 1993, valamint D. Henrich: *Fluchtlinien*, Frankfurt 1982. A beszéd előtti és a jel előtti szférák hangsúlyozásában, E. Tugendhat szerint legalábbis, csupán az újkori tárgyiasság-modellen alapuló jelentésemélet mutatkozik meg: *Vorlesungen zur Einführung in die sprachanalytische Philosophie*, Frankfurt 1976, 85–86. o.

eredendőségének husserli elemzése a szubjektivitás közvetlenség-modelljéhez fűződik. Hiszen az élmények aktualitásához, a „lét mint élmény” gondolatához, mely szintűgy kvintesszenciális jellegű a fenomenológiai fejtegetésekben, mindig hozzátapad a közvetlenségben felsejlő tudat. Husserl minden élményt immanensnek nevez, melyet kísér a tudatosság dimenziója: a tudattal fémjelzett ébrenlét itt azt jelenti, hogy a tudati dimenzió *nem* a reflexív prezentáció révén működik, hanem minden élményt „kísérő” mozzanatként lép föl. Amikor például Husserl a retencióról beszél, akkor hozzáteszi, hogy a tudat nélküli retencionális modifikáció gondolata teljességgel elképzelhetetlen. A közvetlenség szerkezetében, a közvetlenség interpretációjában kell keresnünk annak kulcsát, amit Husserl a „legcsodálatosabb hozadéknak”, a „szubjektív adottságmódok” és a világ *a priori*, univerzális korrelációjának nevez.

„A lehetőség feltételeinek feltárása mindig *post festum* történik az aktuális tapasztalathoz képest, ebből következik: annak ellenére, hogy valaki szigorúan megfogalmazza ezen tapasztalat *sine qua non*ját nem törölheti el egyúttal azonényt, hogy az eredeti szituációt *post festum* módra ragadjuk meg [...] Sohasem juttathatja érvényre a reflexió filozófiája önmagát a gondolkodás azon helyén, amelyet feltár, hogy úgy láttassa a világot mint korrelációt. Mivel a reflexió visszatérés, visszafordulás [...] nem számíthat arra, hogy koincidenca áll fenn közte és a működő konstitutív elv között [...] a reflexió mindent megragadhat, kivéve önmagát mint a megragadás erőfeszítését; mindent megmagyarázhat — kivéve önnön szerepét.”¹⁷ Amikor Merleau-Ponty a reflexió paradoxája kapcsán azt hozza szóba, hogy a reflexió mindent közvetítetté tehet, kivéve önnön megnyilvánulásának aktusát, akkor arról szól, hogy a közvetlenség nyomatéka, a reflexióargumentum ellenére is, mindig fennáll. A reflexió filozófia tulajdonképpen távol marad a lényegtől, ha nem veszi számba az aktualitásnak azt a folyamatát, amely minden értelemteremtés forrása. Életgyakorlatunkban szélesedhet a közvetítések láncolata, ám az élményközvetlenség forrása, izzása továbbra is jelen van. Ebben az értelemben a közvetettség mindig előfeltételezi a közvetlenséget — a közvetlenségnek ez az *aktualitás*ban feltörő, megnyilvánuló, redukálhatatlan *többlete* a fenomenológia lényegi karakterisztikuma. A reflexió nem teheti áttetszővé magát, vagyis nem teheti átláthatóvá azt a nyitott szituációt, amelyben áll, hiszen a reflexió is része a tapasztalat diffúz tagolódásának, az élményfolyam fluxusának, melyből kiemelkedik a husserli „ősjelenlét”. Maga Husserl a reflexiót is „élményként” említi, a reflexió nem tünteti el az élményfolyamból az életet, a reflexió révén az élmény módosul, méghozzá a „reflektált tudat módusában”, ami újabb reflexió előtt nyit kaput: ilyen módon a reflexió és az élmény a

¹⁷ M. Merleau-Ponty: *Le visible et l'invisible*, Paris 1964, 69 skk. o.

végtelen felé mutató mozgás dimenzióiként jelennek meg. A fenomenológia kritikai attitűdöt tanúsít minden olyan reflexiós filozófia iránt, amely mostohán bánik az élmények eredendő mivoltával és asszimilálni kívánja az élménylogikában, az elevenségben rejlő többletet. E kritikai viszonyulás elmarasztalja a reflexió és az élmény dualizmusára hivatkozó szemléletet — Husserl az eleve adott élményről is úgy szól, hogy az a reflektív tudat jellegzetességét bírja. Nem kevésbé lényeges ebben a kontextusban a kategoriális szemlélet földidézése. A kategoriális szemlélet husserli taglalása, melyet Heidegger igazi nóvumként ünnepelt, és amely analogonja az érzéki szemléletnek, arra alapozódik, hogy a kategoriális vonatkozások éppúgy adottak, mint az érzéki szemlélet. A kategoriális szemlélet adottság-jellege ennél fogva mélyen összefügg a közvetlenség husserli filozófiájával.

A fenomenológia invencióját azonban nem írhatjuk le, ha arra szorítkozunk, hogy a közvetlenség taglalása beilleszkedik a hagyományos közvetlenség-filozófiák sorába: itt a közvetlenség fogalma módosul jelentékenyen. Márpedig a közvetlenség többletének hangsúlyozása az intencionális analízis *értelem* fogalmával karöltve cövekeli körül az újdonság „világfogalmát”. Az intencionalitást kidomborító filozófiai érdekltség hivatott arra, hogy szimultán módon és az elválaszthatatlanságot szorgalmazva tematizálja a szubjektivitás és a világ jelenlétét. Az értelemre való sajátos koncentráltság tette lehetővé a fenomenológiának, hogy delegitimálja a metafizika diskurzusát, a létbeszéd ismert módozatait és a tradicionális diskurzus jól ismert dualizmusait (immanencia/transzcendencia, külső/belső stb.). A delegitimáció itt egyúttal a dolgok és a szubjektivitás szubsztanciális felfogására irányul, az elemzés immáron nem érvényesít hierarchikus viszonylatokat, konstitutív indifferenciáját jellemzi, hogy mindaz, amit bevon elemzésének körébe, független az empirikus relációktól és a létezésformáktól. A dolog és a szubjektivitás újfajta filozófiai interpretációja azáltal vált lehetségessé, hogy a figyelem az értelem konstitúciója felé fordult, amely a tudat *közvetlen* intencionális aktusaiban jut felszínre, azaz az intencionális viszonyulás a közvetlenség karakterisztikumával bír. Olyan kérdéskörrel állunk szemben, melynek jelentőségét Frege-nek a matematikai szimbolikára vonatkozó vizsgálódásai előlegezték, melyek fölvezették az értelemkérdést a tudományos gyakorlatban megnyilvánuló szimbolizáció kapcsán. (Hozzátehetjük, hogy az értelem-problematika a század olyan divergáló filozófiai vonulatainak középpontjában helyezkedik el, mint a neopozitívizmus és a hermeneutika.¹⁸) Frege gondolkodásmódjában — aki az értelem és a jelentés ismert megkülönböztetésével igencsak hatott Husserlra — a jel közvetlenül

¹⁸ Erről értekezik K. O. Apel ismert könyve: *Transformation der Philosophie I*, Frankfurt 1973.

megjelölheti a dolgot¹⁹, a dolognak és a jelnek a *közvetlenségben* megvalósuló azonossága jelentett mértéket. Husserl nem követhette a közvetlenségnek ezt a kivetítését, számára ez nem lehetett járható út, hiszen a jel/jelölt-viszonylat közvetlenségben gyökerező elgondolása megkérdőjelezte volna irányultságának alappilléreit. Föl kell vetni a jelentések és tárgymódusok közötti inadekváció kérdését, továbbmenve cezúrát kell húzni a tárgymódusz és jel *értelme* között. A *Logische Untersuchungen*ban azt olvassuk, hogy megkülönböztetendők a tisztán grammatikai jelek, amelyek még nincsenek „kitöltődve jelentésekkel” és a „jelentés által kitöltődött” jelek, amelyeknek az eidetikus evidencia élménye ad alapot. Különbőség tétetik tehát a „kifejezések” mint fizikai fenomének és a jelentéseket adományozó aktusok között, melyek a tárgyiság-módusok viszonylatában érvényesítenek meghatározásokat. Milyen módon közelíthetünk az intencionális aktusok révén a tárgyiság-módusokhoz? Mit jelent az a gondolat, hogy az intencionális aktusokban úgy fordulunk a tárgyra utaló értelem felé, ha ezen aktusok már eredendően is „értelem-telítettek”? Mit jelent az az állítás, hogy a fenomenológiának az aktusok, az *élményaktusok* tudományának kell lennie, amelyet a „tisztá immanens vizsgálódásokban” kell szemügyre vennünk? Vajon az intencionális aktusok kidomborítása a szubjektíve létező aktusai, az „élményaktusok” a spontán módon végbemenő konstrukciókra, vagy az adottság módok „mint”-je felé irányít bennünket? A dolgoknak a szubjektivitás *révén* megnyilvánuló adottság módjai vagy a tudatnak az élménynyománya, azaz a tudatban konstituálódó tárgyiság? Nem „pusztán” nyelvfilozófiai vizsgálódások előtt állunk e helyütt, hanem a tudatnak a két irányban működő, az önmagára és a világra utaló mozgását firtatjuk. Az intencionális elemzés tétje: milyen módon nyer artikulációt a világ és a szubjektivitás összetartozása. Továbbá: e helyütt a világnak transzcendens vonatkozásait, a világot mint transzcendenst tesszük tárggyá. A fenomenológiai érdeklődés az értelem kontextusában, melyet Husserl először is a logikával kapcsolatban nyomatékosított, erőteljesen dolgozza ki az értelemkérdést, méghozzá oly módon, hogy a világ „értelmére” utaló kérdés szükségszerűen összefonódik a jelölés és a beszéd értelemvonatkozásainak kérdésével. Itt az intencionális analízis a szubjektivitás és a világ koexistenciájának mikéntjére kérdez rá, amely konstelláció ismételten visszavet bennünket a világ és a tudatélet korrelációjának kérdésköréihez. A szimbolizáció gyakorlata, láttuk fentebb, levezetett jellegű, az eredendő közvetlenséghez, a fenomének önadottságához képest megvalósuló szimbolikus apprezentációról kell szólnunk – most már hozzáadhatjuk, hogy a szimbolizációnak illeszkednie kell az értelem megnyilvánulási módozataihoz az élménynyományaiban, hiszen a tudatnak azon intencionális tevékenységére helyeztük a

¹⁹ G. Frege: *Funktion, Begriff, Bedeutung*, Göttingen 1962, 95. o.

súlypontot, amely révén megjelennek, értelemközvetítetten, a dolgok, azaz a lényegszerű a tudatnak a dolgokra való vonatkoztatottsága.

Milyen módon közelít Husserl az intencionalitás-filozófiában²⁰ működő értelem, a „noématikus korreláció” kérdéséhez? Tudjuk, az intencionális elemzés, amely az észlelést tartja szem előtt, a *noésis*, *noéma* és a *hylé* hármasszerkezetében megy végbe. E szerkezetben munkálja ki az intencionális és nem-intencionális vonatkozások összefüggését, melyek lehetővé teszik a komplex tapasztalásformákat. Minthogy az intencionalitás a dologra való irányultságot, a tudatnak a dolgokra való vonatkoztatottságát illetve a szubjektivitásnak a ráutaltság-szerkezetét fejezi ki, a noéma kérdése szükségszerűen a legintenzívebb érdeklődést váltja ki. A husserli szöveg többfajta irányulásmódot juttat érvényre,²¹ az idevágó ingadozások a fenomenológia legfontosabb kérdéseit érintik. Husserl az értelmet (a tárgyiságra való vonatkozódást, állítja máshol) a *logos* szférájába utalja, melyet kifejezhetőnek vél, az elvont formát is emlegeti az értelemmel kapcsolatban. Különleges jelentőségű, hogy amikor a „tisza aktusreflexióról” beszél, akkor az értelmet „benső értelemnek” nevezi. A *logos* említése kapcsolatban van az állandóság attribútumának megerősítésével, az értelem azonos marad a változások ellenére is, pontosabban Husserl különbséget tesz az „identikus értelem” és a „változó értelem” között. Kapcsolatban van ezen irányulása azzal a ténnyel, hogy Husserl föltételezi: megkülönböztetjük a „predikátumoktól megtisztított tiszta x-et”, a tárgyiság „mi”-jét, az azonosságot őrző tárgyiságot és a „a meghatározottságok mint-jei” révén föltáruuló tárgyiságot. Ezzel megnyílik a lehetőség, hogy az értelem azonos maradjon a noémákkal kapcsolatos dinamika ellenére is. Mit jelent azonban ez a megkülönböztetés a „mi” és „miként” között, milyen pozíciót foglal ez a

²⁰ Az analitikus filozófiában kialakult vita az intencionalitásról (nem említve az olyan lényeges kérdéseket, mint hogy milyen viszonylat áll fönn az intencionalitás és a kauzalitás között) azt tárgyalja, hogy vajon az intencionalitás levezethető-e mentális állapotokra, azaz a tudatra (ami egyúttal azt jelenti, hogy a tudattartalmak ontológiai-lag önállótlanak), vagy elismerjük a tudaton kívüli mozzanatok ontológiai (relatív) önállóságát, mint pl. a noémák vagy a propozíciók esetében. Vö. pl. *The Intentionality of Mind* (ed. by R. McIntyre), Synthese 1984. A fenomenológiai beállítottság alapvetően az utóbbi irányulást képviseli, de az ingadozás az intencionalitás kapcsán levezethető magából a husserli filozófiából.

²¹ Vö. Hintikka tanítványának a fejtegetéseit (az alábbiakhoz is), aki a noématikus értelem körüli vitában (a föllesdali tradíció versus Gurwitsch) a föllesdali álláspontot fogadja el, miszerint a noématikus értelem mint elvont tárgyiság tematizálódik, noha példái alapján inkább véleményétől eltérő megállapításra következtethetünk. M. Kusch: *Language as Calculus Vs. Language as Universal Medium*, Dordrecht–Boston–London 1989.

„tiszta x” mint a predikátumoktól megtisztított tárgyiség a husserli gondolatmenetekben?

Szigorú választóvonalakat kell húzni az intencionális és a valóságos tárgy között, ahogy az *Ideen*ben olvashatjuk. A noématikus értelem a *tudathoz tartozó* tárgyiséget jelöli, a tudat-immanencia módozatát, a „tárgyi értelmet”. Ha a tudat-immanencia álláspontjára helyezkedünk, akkor a fenomenológiai redukció szerepköre abban jelölhető ki, hogy, eltávolítva a tudat-externális tartalmakat, a tárgyat a „belső” adottságokból konstituálja. A *noésis*, amely jelentéseket adományoz a hylétikus adatoknak, a tapasztalat „reális mozzanata”, szemben a *noémával*, amely a tapasztalat nem-reális mibenlétére utal. Korreláció azonosítható a *noésis* és a *noéma* között, másképp kifejezve: minden egyes esetben szemügyre vehetjük az ideális és a reális mozzanatok egymásrautaltságát. Másutt az értelem kapcsán a predikátumokat hozza szóba és azt aényt hangsúlyozza, hogy az értelem magában foglalja a tárgyiséget, ily módon az értelmi entitások vonatkozási rendszerében az adott tárgyat azonosként tapasztalhatjuk meg. Ahogy a világinterpretáció kapcsán hangsúlyoztuk, hogy a fenomenológia fölfedezi az életgyakorlat implicit dimenzióját, a „latens módon működő intencionalitást” (Merleau-Ponty), úgy figyelembe kell vennünk az implicititás megnyilvánulását az értelem vonatkozásában is. Hiszen minden eredendő aktus tartalmazza a potenciálisan megvalósuló észlelési módozatokat, az eredendő aktus explicit noématikus értelemében rejti az implicit noématikus értelem sorozatát.²² E helyütt is rögzíthetjük a noématikus értelemnek a tárgyiség-vonatkozását. Husserl internális és externális horizontokról beszél, melyek az észlelések sorát írják le. A tárgytapasztalat elválaszthatatlan a noématikus értelemről, az értelem a tárgyban helyezkedik el. A „Noéma és értelem” című kiadatlan írásában, ahol Husserl az értelmet egyenesen kiegyenlíti a tárggyal, s az értelem és a tárgy korrespondenciáját domborítja ki, azt elemzi, milyen módon tagolódik az adott értelem az értelemkivetülések végtelen folyamatában. Ennek alapján szól a nem-tematikus értelemről, amely a tematikus értelemmel karöltve írja le tapasztalatunk alakulását.

Husserl, ismeretes, radikális módosításnak vetette alá az immanencia és a transzcendencia fogalmait: arra törekedett, hogy kiiktasson minden hieratikus különválasztást. Az „immanenciában lakozó transzcendencia”, a transzcendencia és az immanencia együvértartozásának gondolata valóban eltávolodást jelentett a hagyományos fölfogásokhoz képest. Ezen irányulása azon, már rögzített, irányulásának megfelelően formálódott, arra törekedett, hogy maga mögé utasítsa a filozófiai diskurzus dualizmusait, melyek megbéklyózzák a gondolkodást. Mármint, az értelemkérdést az immanencia

²² E. Husserl: *Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik*, Hamburg 1972, 26–28. o. Kusch, i. m. 104. o.

és a transzcendencia viszonylatának fényében kell tárgyalni. Husserl ezt többfajta értelemben használja, szól példának okáért „immanens észlelésről” (amelyet szembehelyez a transzcendens észleléssel), „immanensen irányuló aktusokról”, „immanens létszféráról”, „immanensen reális intencionális” értelemről, az „önadottságról”, amely az „aktuális jelenben” nyilvánul meg. Az immanens szférákkal szembeállított transzcendens tartományokra a „tudat és a valóság”, az „élménylét” és „dologlét”, „dologi világ” közötti cezúrának megfelelően derít világosságot. A különböző létmódok közötti áthidalhatatlan és „lényegi” különbségről beszél, a tudat és a realitás közötti „szakadékról”, nevezetesen a „lét mint tudat” és a „létben mint tudatban” jelentkező transzcendens lét” közötti különbségét nyomatékosítja.²³ Ellentétben az előbbiekkal, az utóbbiak kontingens jellegűek, mint ahogy a világnak is kontingensnek kell lennie. A tárgyiságot az aktusokhoz képest transzcendensként ábrázolja, a tárgyiság abszolút módon függ a tudat-immanencia aktusaitól. A tudatban fészkelő determináció szerepe abban csúcsosodik ki, hogy a meg-látó aktusok abszolút adományozóként jelennek meg, a tárgyiság formái ezekben az aktusokban nyilvánulhatnak meg. Míg az immanens régiókhoz az abszolút jelzőt társítja, a transzcendens „dologvilág” kapcsán viszont a föltételezettséget említi. Amikor Husserl kimondja sokak által idézett és kihüvelyezett gondolatát, miszerint a világ megsemmisítése sem kérdőjelezné meg az abszolút tudat-létet, akkor csupán levonja a filozófiájából adódó végső következtetéseket. Hiszen filozófiájának szerves tartozéka, hogy a fenomenológusnak el kell fordulnia a világtól, annak céljából, hogy a fenomenológiai redukciót minél következetesebben végrehajtsa. Az elfordulás azonban nem eltávolodást, hanem készenlétvé-válást jelent, hogy a fenomenológus bepillantást nyerjen a világszerkezet dinamikus működésébe. Az elfordulás a világ fenoménként való meg-látásának föltétele. Ám, hogy Husserl a tudatot nem a világ részének tudja, a világot pedig elválasztja a tudattól, jellegzetes tény. A világ transzcendens mibenléte a transzcendentális éntől függ, a világ mint transzcendencia a transzcendentális én lehetőségköreinek tartozéka. Noha szükséges megjegyeznünk, hogy a konstitutív szubjektivitás tevőleges léte egyáltalán nem zárja ki a világgal kapcsolatos töréstapasztalatokat, amelyek ábrázolása élénken foglalkoztatta Husserlt.

Az iménti megjegyzések azonban visszavetnek bennünket az intenció és az intentum összetartozásának, a szubjektivitás és a világ *communió*jának kérdéséhez, melynek erőteljes fölvetésében adószunk vagyunk Husserlnak. Filozófiáját karakterizálja, hogy számunkra a kérdés az, hogy az önviszonyuló szubjektivitás husserli módozata milyen módon láttatja ezt az egybetartozást. Az intencionális értelemfilozófia kapcsán az immanencia és a transzcendencia feszültségét tapasztaltuk. Az elmondottak fényében láthatjuk, hogy ez

²³ Ehhez a tételhez fűz kommentárt Marion, i. m., 77. o.

a feszültség konkluzív jellegű, előrevetíti azokat a nehézségeket, apóriákat, amelyekkel a fenomenológiai tudatfilozófiának szembe kell néznie. A szubjektivitás és a világ *communió*jának kérdése azért éleződik ki, mert a konstitutív szubjektivitás egyszerre szemben áll saját tevőleges létezésének objektív eredményeivel a világiság kontextusában, s egybekulcsolódik a noématisz horizontokkal. Aszimmetria a szubjektivitás és az objektivitás vonatkozásában fönnálló transzcendencia között, ezen vonás jellemzi beállítottágát: „A szubjektum adományoz mindent a világnak, a világ csupán azt téríti vissza, amit a szubjektumtól kapott... Ezért Husserl konstitúció-fogalma nem elégséges ahhoz, hogy teljességében megragadja azokat a módzatokat, amelyekkel a szubjektum hozzájárul a világ megnyilvánulásához, és hogy számba vegye a világ adományát a szubjektumnak.”²⁴

2. A világban-való benne-lét mint a közvetlenség transzcendentális alapja

A mundán és a transzcendentális szubjektivitás ellentmondása a fenomenológia bensejéből fakad. Heidegger a közvetlenség fogalmának újraértelmezésével vonatkozik a fenomenológia világ-filozófiájára. Megmutatkozik ezen irányulása nemcsak a *Lét és időben*, de a *Vom Wesen des Grundes*, a *Grundprobleme der Phänomenologie*²⁵ idevágó részeiben vagy a harmincas években tartott előadásaiban (a „Welt-Endlichkeit-Einsamkeit”-ban, példának okáért) is. Szembeötlő, hogy hermeneutikai meghatározottságú filozófiájának legfontosabb motívumai jelennek meg a világfogalom értelmezése kapcsán, hiszen éppen a világban-való benne-lét struktúrája teszi lehetővé a megértés egzisztenciális jellegű kifejtését. Heidegger kritikai meglátásokkal él a transzcendentális *ego* centralitását kidomporító husserli tendenciák kapcsán. Úgy vet számot a fenomenológia teljesítményeivel, hogy tágitani kívánja a husserli alapirányulás kereteit, mert nézete szerint meg kell szabadítani a fenomenológiát a tudat-szubjektivitás terhétől. Nem a tudattevékenység révén összesűrűsödött egységet, a tudaton, a „saját” állapotok határain belül megvalósuló lehorgonyozottság alakzatait kíséri meg leírni, hanem a „Dasein” *eredendő* világban-való mibenlétére, a *Dasein* *eredendő* hozzátartozóságára derít világosságot. Olyan egzisztenciális jelentéseket társít a fenomenológiai elemzéshez, hogy a súlypont áttevődik a *Dasein* ontologikus-transzcendentális terepére. Az időbeliséggel jellemzett *Daseint* nem a tudat által megvalósi-

²⁴ Bernet, i. m., uo. 20. o.

²⁵ *Lét és idő*, Budapest 1989, *Vom Wesen des Grundes*, i. k., különösképpen 17–54. o., *Grundprobleme der Phänomenologie*, GA, Bd. 24, Frankfurt 1975.

tott jelenlét, hanem az embernek a világgal való konstitutív és primordiális egybetartozása jellemzi. A világban való tartózkodás formái révén tárulnak föl a létező létének plurális értelmvonalakozásai. A filozófiai földadat abban jelölhető ki, hogy hermeneutikai-ontológiai síkon vizsgáljuk ezt az egybetartozást. Heidegger minduntalan utal arra az álláspontjára, hogy az ontológiai egybetartozás fogalma nem egyenlíthető ki az alany/tárgy viszonylattal, tévesen járnánk el, ha a „szubjektivitás”, az „önmagaság” és a világ viszonylatát két entitás relációjaként képzelnénk el. Az „önmagaság” és a „világ” a *Dasein* alapvető meghatározottságait képezik. Igaz, hogy Heidegger nem mindenütt egyformán fogalmaz, így amikor arról szól, hogy a létezők egészét meghatározó „mint-szerkezet” relációban áll a *Daseinnal*, akkor a relacionális értelmezés nyomait rögzíthetjük. Ám irányulásának mélyrétegében ott van az ezen értelmezés tartományain való túllépés igénye, hiszen nem szolgálhat alapul elemzése számára. A mindenkori egzisztencia dimenziója, hogy a világban-való benne-létre utal. Csupán a *Dasein* kontextusában lehet szó a világról, ellentétben a természettel, amelynek létezésformája elképzelhető a *Dasein* nélkül. Nem tematizálható a világ a *Dasein* szóra bírása nélkül, csak a *Dasein* ontológiai szerkezetének összefüggésében eshet szó a létezők egészének nyitottságáról.²⁶

A relacionális fölfogás kritikai mérlegelése jelzi a közvetlenség-filozófia átalakításának kívánalmát, melyet Heidegger immáron nem a szubjektivitás transzcendentális önvonakozását igénybe véve emel ki. Ott ahol Heidegger az önvonakozás jelentéseiről, az önmagunkra-irányultság hermeneutikájáról tesz említést, olyan módon hangsúlyozza a világ előzetes megértésének súlyát, hogy világossá válik: az önvonakozás és a világ egybetartozását úgy értelmezi, hogy az önvonakozás új értelmet nyer. Husserl az intencionalitás kapcsán a szubjektumot illető „szükségszerű és egyetemes” vonatkozódást hangsúlyozta, hiszen nézete szerint a tárgyhoz való hozzáférhetőség csak a tapasztalat alanyát illetheti meg. Ezenkívül a distancia és az egymásrautaltság viszonylata áll fönn a tárgyindexek és a transzcendentális szubjektum között. A szubjektumra-vonatkozódás nem illeszthető bele a tárgykarakterizáció összefüggéseibe, de a transzcendentális sík a tárgyiságok kapcsán nyílik meg. Ezek a megfontolások a husserli korreláció-filozófia alapjaira derítenek világosságot. De a heideggeri szemszögből mindez azt jelenti, hogy a világ közvetlenség-jelenléte Husserl számára a szubjektivitás transzcendentális teljesítménye okán jut felszínre, e közvetlen jelenlét a tudat számára

²⁶ Heidegger filozófiájának ezen vonását Scheler bírálta erőteljesen: „Ebben a filozófiában a világnak nincs önálló értelme, önálló értéke és nem bír önálló realitással az ember vonatkozásában [...] A természet micsoda totális értéktelenítése ez! [...] maga a »világ« itt »Semmi« [...]” M. Scheler: *Gesammelte Schriften. Späte Schriften*, Bd. 9, hg. v. M. Frings, Bern–München 1976, 295. o.

nyilvánul meg. Heidegger filozófiájában viszont a világban-való-lét primordiális közvetlensége, a szubjektivitás, az egologikus bensőség föllépését megelőző közvetlenség jut kifejezésre. A fenomenológiához ezáltal olyan hermeneutikai mozzanatokot rendel hozzá, amelyek a husserli elgondolásokhoz képest módosított világfilozófiát előlegeznek. Egy helyütt arról szól,²⁷ hogy az embernek a lehetőségekkel kapcsolatos elkötelezettsége a „világba való belépéssel” azonos. A „belépés” minden bizonnyal félreérthető fogalma azonban nem azt a konstellációt hivatott jelölni, hogy előzőleg fennállt a szubjektivitás olyan pozíciója, amely híján lenne a világban-való-lét ismerveinek. Ezen „belépés” a létezők mint-szerkezetén, a létező már megértetett mivoltán nyugszik, amely egyúttal meghatározza a világ jellegzetességeit. Ilyen értelemben beszél a „világba való belépésről” mint „abszolút történelmiségről”. A világban-való létezés már eredendően nyitottsággal bír, hiszen azáltal megy végbe „a világba való belépés”, hogy a *Dasein* eredendően a „már feltárt létezők egészének” lehetőség-móduszaiban áll. A világ eredendő föltártságában a közvetlenség fejeződik ki, Heidegger lényegében kiegyenlíti a föltártságot a megvilágítottsággal, amelyből kiszűrődik minden közvetettség.²⁸ Heidegger intencióit jól jelzi, hogy a világot igeszerkezet kontextusában jegyzi, amelyet a *wallet* szó jelentésével sajátosan körülövekel. Eszerint a világ közvetlenség-dimenziójának velejárója, hogy a világ „uralja” a létezőket, hogy „hatalommal bír” – méghozzá, ahogy láttuk, „az abszolút történetiség” módján. Mindezen folyományoknak megfelelően azonban a husserli korreláció-fogalom elveszíti létjogosultságát, azaz a hermeneutikai fenomenológia olyan transzformációkat eredményez, amelyek nem hagyják érintetlenül a husserli gondolkodásmód fundamentumait. Pontosabban, amikor Heidegger sajátos ontológiai-hermeneutikai intencióktól vezérelve a fenomenológiai gondolkodásmód változtatását irányozza elő, akkor a husserli gondolkodás vérrendszerének ütőerét metszi el.

Ariadné-fonálként húzódik végig Heidegger gondolkodásán a törekvés, hogy minden lehetséges jelenlétté-válás fényében a távollét horizontját lelje meg. A léttapasztalat velejáróként értelmezett megmutatkozás formáiba beleivódnak a távollét jelei. A fenomenológiai elemzés azon mozzanatok előtt tárja ki az ajtót, amelyek akadályként merülnek föl a jelenlét megvalósulása előtt, amelyek ellenállást tanúsítanak a jelenvalósággal. A tudatéletnek megjelenítésként és újramegjelenítésként való ábrázolását valamint a jelenlét és a tudat temporális szerkezeteinek kongruenciáját megtöri a fakticitás

²⁷ Heidegger: GA, II Abteilung, Bd. 26, *Metaphysische Anfangsgründe der Logik*, Frankfurt 1978, 270, *Vom Wesen*, i. k., 39. o.

²⁸ „Feltárulni tehát sohasem jelent olyasmüt, hogy »közvetve következtetés útján hozzájárulni«.” Heidegger: *Lét és idő*, i. k., 186. o.

hermeneutikájának irányvétele. Heidegger filozófiájának módfelett hangsúlyozott gondolata, hogy nem végezhetjük el a világ, a jelentésségbe vetett bizalom fenomenológiai elemzését a *Dasein* végesség-szerkezetének valamint az „enyémvalóság” végesség-horizontjának figyelembevételével. P. Ricoeur a hatvanas években írott könyvében²⁹ a heideggeri főmű kapcsán az „én vagyok” hermeneutikájáról beszélt, amely a véges fönnállás, a halálra való vonatkozódás fényében nyer végső értelmet. Miközben a *Lét és idő*-ben kifejtett irányulás sajátosságának bizonyul, hogy megrendíti a jelenvaló kitüntetését valló gondolkodásmódot, Heidegger egyúttal megkérdőjelezi a filozófiának a tudat-argumentumra való ráutaltságát is. A fakticitás hermeneutikájának kibomlása a *Lét és idő* kontextusában megváltoztatja a fenomenológia inventóriumát – mindenekelőtt az eidetikus intuíció és a kategoriális intuíció kiváltsága tűnik el. Még akkor is, amikor Heidegger a husserli fogalmakkal él, mint például a *Vom Wesen des Grundes* utolsó lapjain³⁰, ahol az ébrenlét jelentését taglalja, erőteljes módosítást hajt végre, hiszen a ki-hallás motívumkörét domborítja ki. A meg-látás, azaz ama képesség mellett, hogy valamit eredendő módon *valamiként* értsünk, a hallani-tudás képessége jelenik meg követelményeként. Egy receptívebb jellegű készenlét, újfajta éber figyelem igénye bontakozik ki, amelynek vetületeit Heidegger kései filozófiájában is azonosíthatjuk.

Az elemzésben kirajzolódó tény, hogy a világ *mint*-szerkezetben mutatkozik meg – a fenomenológia hozadéka. Husserli örökség a dolog és az értelem egymásráutaltsága is, amely a világ síkjához kapcsolódik (emez utóbbi a *Lét és idő*-ben a környezeti világ elemzését veszi igénybe). A *mint*-szerkezet jellegzetessége, hogy meghatározza az ember viszonyulását a létezőkhöz. Általa bontakozik ki a láthatóság szférája, amelyben a létezők megmutatkoznak. Heidegger számára fontossággal bír, hogy nyomatékosítsa: a létezőkre utaló reláció a már előzetesen értett léthez igazodik. A husserli korreláció hatályon kívül helyezése a már előzetesen megértett lét egzisztenciális hermeneutikáján nyugszik. Az ember úgy illeszkedik bele a világba, úgy tapasztalja a „kéznéllevőség” szubsztátumát, hogy a létezők egészének föltártságában mozog. Mi sem áll távolabb Heideggertől, mint az a föltételezés, hogy a *Dasein* először az önvonatkozás viszonylatának biztosítana jelenlétet, majd az önvonatkozás után tenné lehetővé a világgal kapcsolatos relációt. Gondolkodásában nem véletlenül jelennek meg a *Dasein* ráutaltságát affirmálni hivatott megjegyzések, amelyek egyenesen a *Dasein* és a világ egybeolvadását hivatottak ábrázolni. Az előzetes megértés a legmélyebb összefüggésben áll „a világ kivetítésével”. Úgy veszi igénybe hordozóját, hogy kimozdítja őt a megszokottság tereiből, ugyanakkor az eredendő

²⁹ P. Ricoeur: *Le conflit des interprétations*, Paris 1969, 222–232. o.

³⁰ *Vom Wesen*, i. k., 55. o.

módon megnyilvánuló kivetülés magában foglalja a mindennapok szintjén megnyilvánuló kivetítések összességét. Heidegger összeköti a modalitás-filozófiát az elkötelezettséggel, amely meghatározza a mindennapi ténykedést: a világ kivetítése kapcsolatban áll a lehetőségre való vonatkozódással.

Ismét azonosítható a törekvés, amely a husserli megoldások irányában hitelesít kritikai álláspontot: Heidegger itt az immanencia és a transzcendencia viszonylatának husserli taglalása kapcsán említi kritikai megjegyzéseit. Nem véletlenül, hiszen az immanencia és a transzcendencia viszonylatának radikális átértelmezése jelentette a husserli filozófia iránytadó vonulatát.³¹ Ám, amíg Husserl filozófia-igénye arra irányult, hogy a karteziánus tradíció keretein belül mozogva módosítsa az említett relációt, Heidegger antikarteziánus jelentéseket kölcsönzött orientációjának. Igaz, hogy a korreláció fölfogásában csupán az intencionális tárgyiságokkal kapcsolatban beszélhetünk transzcendentális egőről. De a husserli fenomenológiában a tudat-immanencia túlereje, a transzcendentális szubjektivitás teljesítményei okán, meghatározza a transzcendencia tartományát. A tárgyra/dologra vonatkozó fenomenológiai nyitottság olyan módon történik, hogy a tudat transzcendencia-mozgása a tudat-entitás immanenciáját erősíti meg. Így Heidegger. A dolog és az értelem egymásrautaltsága abban a kontextusban válik valóra, hogy az immanens szféra, transzcendenciáiban is, önmagát találja: ezáltal az újonnan megvalósuló jelenlét lehetőségét biztosítja. Amennyiben Heidegger módosítani kívánja a fenomenológiának a szubjektivitás közvetlenségét affirmáló irányvonalát, úgy az immanencia és a transzcendencia relációját is változásnak kell alávetnie. Heidegger filozófiájában az ontologikus értelemben vett transzcendencia szerepét az veti föl, hogy a *Dasein*t a lehetőségre való ráutaltságában mutatja meg. „A transzcendencia előfeltétele annak, hogy az itt-lét az önmaga jellegzetességeivel bír. Az itt-lét önmagasága a saját transzcendenciájában gyökerezik, nem áll az, hogy az itt-lét először én-magam, amelyen azután túllép.”³² Hogy a transzcendenciába ágyazódik bele minden viszonyulás, ez azt jelenti, hogy nem az „immanenciában rejlő transzcendencia” elvének megerősítése, hanem a világnak transzcendensként

³¹ K. Held: „Das Problem der Intersubjektivität und die Idee einer phänomenologischen Transcendentalphilosophie”, in *Perspektiven transcendentalphänomenologischer Forschung, Für Ludwig Landgrebe zum 70. Geburtstag von seinen Kölner Schülern*, Den Haag 1972, 4. o.

³² Grundprobleme... i. k., 425. „...az itt-lét alapvetően világra-nyitott. A hangoltság nem alkalmoszerű kísérőjelensége az emberi létezésnek, hanem az egzisztenciát világban-való létként konstituálja”. K. Held: „Die gegenwärtige Lage der Philosophie”, *Theoria* 1989, 27. Held ugyanitt bírálja a heideggeri világ-felfogást, méghozzá Hannah Arendtra való hivatkozással. Mert véleménye szerint Heidegger nem juttatja kellőképpen érvényre, hogy a világban történő cselekvés mindig együtt-cselekvés is, azaz a cselekvések együtt-története.

való affirmációja jelenti itt a lényegi vonást. Az ontologikus transzcendencia-fogalomban úgy csúcsosodik ki a heideggeri világfilozófia, hogy Heidegger érvényteleníti a konstitutív tudat-immanenciát és a *Dasein* eredendően transzcendáló mivoltát helyezi előtérbe. Ezzel kapcsolatos, hogy a hermeneutikus értelemmel övezett transzcendencia értelmezése nem elsősorban a szubjektivitásnak a tárgyiség kapcsán tanúsított önvonatkozására, hanem a „világból eredő megértés” lehetőségére hívja föl a figyelmet.

Az immanencia és a transzcendencia relációjának taglalása a világfogalom kapcsán azonban szükségszerűen fölveti, ismételten, az intencionalitás³³ kérdését. A heideggeri világfilozófia ugyanis, a husserli fenomenológia kapcsán hangoztatott transzformációs óhaja ellenére is, őrzi az intencionalitás jelentéskörét.³⁴ A kérdés abban jelölhető ki: milyen módon támogathatja Heidegger a világban-való-lét eredendő közvetlenségének gondolatát az intencionalitás segítségével? Érvényre juthat-e a heideggeri világfilozófiában a husserli intencionalitás, a tematizáció ezen válfaja, amely letéteményezte a világ közvetlen jelenlétének gondolatát, de a tudatszubjektivitás fényében? Az elmúlt évtizedekben élénk érdeklődés kísérte az intencionalitás, a dinamikus tematizáció heideggeri válfaját, így az analitikus filozófia terepén mozgó szerzők is figyelmet szenteltek az intencionalitásnak a világfogalom kontextusában, nem utolsósorban az intencionalitás értelmezése nagy szerepet játszik a világfogalom gyakorlati meghatározottságú elemzéseiben.³⁵

³³ Husserlnál az intencionalitás nem más, mint az „appercepció tudat vonatkozódása a prezentatív evidenciára” K. Held: *Das Problem...*, i. k., 11. o.

³⁴ Ez a megjegyzés a *Grundprobleme*-re és a *Metaphysische Anfangsgründe*-re vonatkozik.

³⁵ Lásd D. Føllesdal: „Husserl and Heidegger on the role of actions in the constitution of the world”, in *Essays in Honour of Jaako Hintikka*, ed. E. Sarrinen et al., Reidel 1979. Hogy a føllesdali érvelés (miszerint a heideggeri gondolkodás differentia specificája a husserli–brentanói intencionalitással szemben abban mutatkozik meg, hogy a gyakorlati dimenziót részesíti előnyben az elméleti irányultsággal szemben) leegyszerűsített álláspontot jelent, azt H. Dreyfus hangsúlyozza, „Heidegger's critique of the Husserl/Searle account of intentionality”, *Social Research* 60 (1993), 18. Véleménye szerint nem ragadjuk meg a heideggeri gondolkodás lényegét, amennyiben megelégszünk azzal, hogy hierarchikus relációt tételezünk a gyakorlati és az elméleti beállítottság között. Arra kell törekednünk, hogy megvilágítsuk: milyen eredendő tapasztalat teszi lehetővé a gyakorlati és az elméleti intencionalitást. Gondolatmenetének ezen vonatkozása megegyezik a világ eredendő közvetlenségének eszméjével. Lásd még H. Dreyfus: *Being-in-the World*, MIT 1991. Dreyfus szerint Heidegger szakít azzal a beállítottsággal is, amely a tevékenység tapasztalatát a tevékenység kauzális magyarázatával valamint a megvalósítás feltételeinek mentális reprezentálásával hozza összefüggésbe.

Figyelemre méltó tény, hogy Heidegger számára a *Dasein* viszonyulásának intencionális meghatározottsága az eleve kibomló transzcendens irányulás szerkezetébe ágyazódik. A transzcendencia felől közeledünk az intencionalitás felé, és nem fordítva. A tudat-argumentumra irányuló heideggeri bírálatból fakad, hogy élesen elutasítja az intencionalitásnak az általa szubjektívizálásnak nevezett interpretációját, s ezt a kritikáját a *Dasein* ontológiai szerkezetének elemzésével kívánja megalapozni. Tévedésnek minősül az elképzelés, miszerint a szubjektivitás lényege az intencionalitás nélkül vetíthető ki, nem hiteles az intencionalitástól függetlenített szubjektivitás rajzolata, a szubjektivitás létmódjának sajátossága, hogy már eredendően dolgokra-ráutalt. (Heidegger, ismeretes, még a hallucinatív képzetek esetében is föltételezi az intencionalitás meglétét.) Semmiképpen sem minősíthető véletlennek, hogy Heidegger aristotelési mozzanatot hív segítségül, nevezetesen az intuitív gondolkodás azon lehetőségére emlékeztet, hogy közvetlenül „érintse” a tárgyakat, sőt mi több, hogy közvetlenül azonosuljon a dolgokkal. Az ész föllépése kivonható az ítéletalkotás terrénumáról, az értelemmel ellentétben az ész nem veszélyezteti a tévedés lehetősége. Lévé, hogy az „érintés” a sajátja, mindig „már” az igazságban tartózkodik. Heidegger számára mértékadó a gondolkodás és az észtevékenység aristotelési értelmezése, mert mint ahogy az aristotelési „érintés” híján van a közvetítettségnek, úgy minden időzésünk a világban már előfeltételezi a közvetlenségre utaló hozzátartozóságot.³⁶ Az intencionalitásnak a transzcendenciában való meggyökerezettsége arra vall, hogy a *Daseint* az eredeti ontológiai irányultság jellemzi. Ugyancsak elvétenénk a lényeket, ha a hagyományos reprezentacionalista gondolkodást követve és az intencionalitás transzcendenciáját vizsgálva különbséget föltételeznénk a szubjektivitásban jelenlétet nyert képzetek és az intencionált dolog között. Heidegger nem kevésbé élesen bírálja az immanens tárgyiség fogalmát, amely először is a szubjektivitás és a tárgyiség distanciáját jelentené, másodsor pedig azt a konstellációt hitelesítené, hogy a dologság az önvonatkozó, befelé forduló szubjektivitás konstrukciójaként alakulna ki. Ami visszahelyezné jogaiba a transzcendentális önfelfogás metafizikáját.

Heidegger nem fogadhatja el a relationalitást hangsúlyozó világfilozófiákat, s ezen okok miatt tiltakozik minden olyan világértelmezés ellen, amely a „világiságot” relációkban oldja föl. Hogy az „önmagaság” és a világ között az egybetartozás kvázi-viszonylatát rögzíthettük, ez azt jelenti, hogy az ontológiai irányultságot nem a re-prezentatív gondolkodás, hanem a „primordiális intencionalitás” jellemzi. Az irányultság, tehát, ontológiai értelemben is konstitutív a *Dasein* vonatkozásában. Az eredendő módon megnyilvánuló irányultságot nem meríti ki a teleológiai motíváció, a

³⁶ Lásd Aristotelés: *Metafizika*, IX 10, 1054b 24–25

célkitüntetett vonatkozás, az irányultság a *Dasein* létmódjának bizonyul, amellyel túllépünk a célirányos magyarázatokon. Az irányultság ontológiai rangja abból származik, hogy többlettel bír a célirányossággal vagy az elváráskészletekkel szemben.

Az intencionalitás fogalmának heideggeri értelmezése maga is hordozója a közvetlenség filozófiájának, hiszen nemegyszer írja körül az általa értelmezett intencionalításban bennefoglalt közvetlenséget. Ám az intencionalitás közvetlenség-jellegzetességének affirmációja csak a már-a-világban-való lét közvetlenségébe ágyazódva nyerhet érvényt. Heidegger számtalan helyen adja tanújelét azon orientációjának, hogy egzisztenciális analitikájában a megismerésre és a tudásra kihegyezett intencionalitás-filozófiákon, melyek meghatározták a hagyományos intencionalitás-értelmezéseket, túl kíván lépni. Polémiája a kontemplációba való belemerülés ellen emlékeztet bennünket a gyakorlati dimenzió különleges helyére filozófiájában, melyet például Føllesdal és mások³⁷ olyan erőteljesen hangsúlyoztak, nevezetesen, a „gond” ontológiai motívuma kapcsán. A világban való nem-tematikus beilleszkedés és a világgal való meghittség, a megértő cselekvés filozófiája valóban a gyakorlati dimenzió felé mozdította el a fenomenológiai beállítottságot. A lényeg azonban a primordiális intencionalitás, amely az eredendő, eleve létező beágyazottságot föltételezi, miszerint „az ontologikus beágyazottság formálja az észlelésformáimat és ezzel együtt a világomat is”.³⁸

A *Lét és idő* azonban, legalábbis Heidegger önértelmezése szerint, valamifajta cezúrát hivatott megtestesíteni. Mennyire módosítja a *Lét és idő* zátonyra futása a heideggeri világfilozófiát, milyen új szempontokat hoz a felszínre? Olyan világfilozófiát eredményez a *Lét és idő* utáni korszak, amely megannyi vonatkozásban támaszkodik a főmű előtti periódus gondolatvilágában kifejtett állásfoglalásokra: a „természet hermeneutikájáról” van szó, amely latensen jelen van már a főmű lapjain és a főmű előtti korszak gondolkodásában.³⁹ Hiszen ott van a *Lét és idő*-ben a természet fogalma, amelynek kitüntetett jelentése, hogy a természet „él és mozog”, „rajtunk üt”

³⁷ Lásd: D. Føllesdal: „Husserl on evidence and justification”, in *Edmund Husserl and the phenomenological tradition: Essays in phenomenology* (ed. by E. Sokolowski), The Catholic University of America Press, 112; G. Prauss: „Heidegger und die praktische Philosophie”, in *Heidegger und die praktische Philosophie* (hg. v. A. G. Siefert – O. Pöggeler), Frankfurt 1989.

³⁸ Ch. Taylor: „Lichtung or Lebensform: Parallels between Wittgenstein und Heidegger”, *Theoria* 10.

³⁹ Az alábbiakkal kapcsolatban lásd M. Riedel: „Naturhermeneutik und Ethik im Denken Heideggers”, in *Hören auf die Sprache*, Frankfurt 1990, 230–259. Riedel a heideggeri irányulást Kantra vezeti vissza, aki a természet formális fogalmát említi mint minden dolog belső princípiumát. Lásd még a „hermeneutikai realizmus” fogalmát, in Dreyfus: *Being...*, 252–253. o.

és „mint táj, rabul ejt”,⁴⁰ nevezetesen az a természetfölfogás, pontosabban - fölfedés, amely bírálóan viszonyul a természetet „erőként”, „kéznéllevőként” megragadó beállítottsághoz. Ezen utóbbi irányulás számára rejtve marad éppen a természet eredendő mozgása, az a physis-jelleg, melyet már a görögök hangsúlyoztak, s Aristotelés filozófiájában nyert kristálytisztá formát.⁴¹ Egyetérték K. Helddel, miszerint Heidegger mindvégig a fenomenológia által kimunkált ösvényeken halad,⁴² továbbá hogy ellentmondásai, amelyekbe belebonyolódik, magának a fenomenológiának a legmélyéből fakadnak. Held érvelése szerint a „fordulat” utáni Heidegger végrehajtja a fenomenológia programját, amely a „vissza a dolgokhoz” maximájában nyert formát. Nem hagyja el a fenomenológia övezetét, annak ellenére, hogy deklaratív állásfoglalásai azt sejtetik, hogy a fenomenológia husserli módozatát kiegyenlíti a szubjektivitás metafizikájával. Kései korának visszatalálása a fenomenológiához nem véletlenszerű esemény, hanem gondolkodása alappilléreinek újräfölismerése, mintegy gondolkodása autohermeneutikai interpretációjának hozadéka. Úgy gondolom, hogy a „fordulattal” jelzett irányulást Heidegger, minden ellenkező jelzése ellenére, továbbra is hermeneutikai szempontok alapján kísérte meg realizálni. Ezenkívül ne feledjük azt a tényt sem, hogy Heidegger több ízben maga is tanújelét adta igényének, hogy következetesen hajtsa végre a fenomenológiai programban rejlő lehetőségeket. Amennyiben elfogadjuk Held említett érvelését, úgy arra a következtetésre kell jutunk, hogy a hermeneutikai fenomenológia heideggeri változata a „természet hermeneutikájában” ölt végső formát. Vagyis: a természet fogalomkörét tematizáló hermeneutikai filozófia válik hordozójává a hermeneutikai fenomenológia orientációjának. A hermeneutika és a fenomenológia újjonnan egymásbakulcsolódása a *physis* értelmezésének kontextusában valósulhat meg. Mindenesetre a *Dasein*-koncepcióban rejlő szubjektivista és voluntarista felhangok, az egzisztenciális értelemben vett szabadságfelfogásban meglevő akaratiság túlfeszítettségének fölismerése, valamint a „nyitottság” újragondolásának igénye sarkallta Heideggert, hogy megfordítsa beállítottságának irányát és a „physis-kosmos” gondolatának adjon hangot. A főműben minden a lehetőségközpontként érvényre jutó *Dasein* vonzáskörében rendeződik el, ott a *Dasein* kitüntetett szerepe veszélyezteti a dolgokat „lenni engedő” beállítottságot. Dacára a szubjektivitás metafizikája elleni polémiaának, az uralhatóság felsejlő bírálatának, a világiság áldozatul esik a lehetőségeket önmagából eredeztető

⁴⁰ *Lét és idő*, i. k., 180. o.

⁴¹ Hogy Heidegger világ-értelmezése eltér a görög koncepciókhoz képest, arról lásd R. Braque: *Aristotle et la question du monde*, Paris 1988, I. fejezet

⁴² K. Held: „Heidegger und das Prinzip der Phänomenologie”, in *Heidegger und die ...*, 118. o.

Dasein elképzelésének. A fenomenológiában bennfoglalt szubjektivitás-módozaton való túllépés helyett az akaratszabadság filozófiájának adott részelemeit erősítette meg. Azaz, a *Lét és idő* irányvétele veszélyezteti azt a nyitottság-koncepciót, amely a világ lényegét fejezi ki. Itt viszont a meggyökerezés, az eredendő alapokon való állás motívuma valamint a *physis* és az *éthos* tradicionális jelentésköreinek összekapcsolódása jelenti az irányultság-változás legfontosabb mozzanatait. A *physis* és az *éthos* együtt-mozgásában alakul ki az a mélystruktúra, az eredendő kötelékek tartománya, amely a világot közvetíti és megmutatja a ráutaltság-szerkezetet. A hangsúly egyre inkább a *Dasein*t fölülmúló „világ-természet”, a *Dasein*t hordozó és a lényegében mindent átfogó világra tevődik át. A *Lét és idő*ben a világban való tartózkodás a *Dasein*t karakterizáló lénygszerű kontingenciát jelezte, az ember mint *ens finitum* egyúttal „világlény”. Ez a gondolat nem halványult el, a tudatos végesség jelentésköre ott van e gondolkodásban továbbra is. Ám az előző beállítottságot most egy „poszt-voluntarista” (Held) orientáció hivatott transzformálni, a *Dasein* most nem teremti, hanem alapvetően elfogadja a lehetőségeket, amelyek adódnak számára a világba való beilleszkedése okán. Úgy mozog az utalás-összefüggések kereteiben, hogy létmódjának receptív, metasubjektív vonatkozásai kerülnek előtérbe. A ráutalt létezés- és a nyitottság-koncepció nyer másfajta afirmációt. E gondolatkör kicsúcsosodása a „természet” hermeneutikai értelmezése, amely egyúttal a destrukció eljárását szögezi a „természetet” tárgyiségdimenziókra leszűkítő fölfogásokkal szemben.

Milyen filozófiai transzformációk jönnek létre miután Heidegger az embert „rabul ejtő” természet, a természeti erő fogalma mögött rejtőző *physis* jelentésköre felé fordult? A változások mindenekelőtt a közvetlenség filozófiai értelmezését érintik, amelyet az imént a *Dasein* és a világ kvázi-relációja kapcsán rögzítettünk. Figyelemre méltó, hogy a „posztvoluntarista” beállítottságot a természet hermeneutikájának programja szegélyezi. Ezen irányulás ugyancsak szerves része a hermeneutikailag alátámasztott „antinominalizmus”, amely a természet kapcsán bomlik ki. A fizikális természet manifesztációja a *Dasein* mozgásának függvényében történik, s ennyiben a fizikális természet dimenziói a világon belüli összefüggésekbe, az ember értelmi entitásainak struktúráiba illeszkednek. Hiszen az értelmi kivetülések, az értelmi artikulációk mindig a *Dasein*hoz rendelődnek hozzá. A természet megjelenési módusai, a természet saját megjelenésében megmutatkozó szférája a *Dasein*ra utalnak. Azaz a természet ebben a vonatkozásban világ-immanens mozzanatként, számunkra való módon jelenik meg. Ám a *physis*-filozófia, különösképpen az aristotelési gondolkodás szellemében, azt kell mondanunk, hogy a természet önmagában, a *Dasein*tól függetlenül létezik. Heidegger egyenesen úgy fogalmaz, hogy pontosan azért, mert a természet önmagától fogva létezik, „találkozhat a

természet az itt-léttel a világban”.⁴³ A megjelenő-fölfedett természet transzszubjektív alapokra utal. A „kései” Heidegger nagyszabású kísérlete abban mutatkozik meg, hogy ennek a találkozásnak a hermeneutikai föltételeit írja körül. A *Dasein* „individuális dimenzióinak” megnyilatkozásai, személyes indexeket tartalmazó élete függvényei a nem-individuális tartományoknak. Az önállóan exisztáló természet és a *Dasein* hermeneutikai kontextusban történik, annak ellenére, hogy a *physis* nem az emberi föltárás révén válik azzá, ami. Heidegger számtalan esetben hangsúlyozza a természet tartományának a világtól való függetlenségét. A legfontosabb kérdéskörre így a „bennünket uraló”, eredendő mozgással jellemezhető természet megjelenése, fölfedése és a világban-benne-lét relációja válik. A létezők létmódja ontológiailag a világiságban konstituálódik. Az ember úgy világlény, hogy eredendő módon beleágyazódik ebbe a relációba. A saját megjelenésében megmutatózó természetnek szüksége van az emberre mint az üzenetek befogadjára, ennyiben Heidegger, dacára a fordulat utáni transzszubjektív orientációnak, sohasem mond le az ember kitüntetett hermeneutikai szerepének értelmezéséről. Hiszen az ember az a létező, aki készenlétet tanúsíthat a „hatalommal bíró természet”, a *physis*-mozzanat iránt. Az ember az, akire a megszólítás vonatkozik, s aki „a kiterítő-értelmezés” révén receptíve viszonyul az „önmage révén létező”, a „mozgás és a nyugalom elvét magában hordozó” természet iránt. Így önmagát mint megszólítottatott hermeneutikai processzusok kiváltképpen részesét tapasztalja. A létre vonatkozó hermeneutikai beállítottság, a létező létere utaló érdeklődés kiküszöbölhetetlen velejárója a természet említett „hatalmának”.

Heidegger egy helyütt⁴⁴, még korai korszakában, jellegzetes módon azt az esetleges félreértést kívánja eloszlatni, hogy eljárása biológisztikus világértelmezést támogatna. Azt az esetlegesen fölmerülő kérdést teszi föl, hogy a *Dasein* világban-való léte nem csupán alete-e a világiság általános meghatározottságának, mármint, hogy a világban-benne-lét szerkezete vonatkozhatna-e a növényekre és az állatokra egyaránt. Abban az esetben erőteljes párhuzamot húzhatnánk a benne-lét különféle formái között, vagyis filozófiáját joggal sújthatná a naturalizmus vádja, hiszen a világ mint univerzális környezet-világ minden előlényt magába vonna, tekintet nélkül a világhoz való viszonyulására. Ám Heidegger gyorsan elébe megy az effajta ellenvetéseknek: a *Dasein* eredendő föltárásgyakorlata okán a világiságot már eredendően megértjük, s ezen művelet alapján rendelhetjük hozzá „talán” (Heidegger, legalábbis, föltételes módon fogalmaz, amivel viszonylagossá teszi az episztemológiai *fundamentum in re* bármilyen változatát) a világiság

⁴³ M. Heidegger: *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft*, GA, Bd. 23, 63. Vö. Riedel, i. m., 247. o.

⁴⁴ *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, GA, Bd. 24, Frankfurt 1975, 215. o.

struktúráját a növényekhez és az állatokhoz. Dreyfus okfejtésében (amely, igaz, inkább a korai Heidegger gondolkodásának eredményeit mérlegeli) a világiság kapcsán arra helyezi a hangsúlyt, hogy Heidegger cizellált középutat dolgoz ki a metafizikai realizmus és az antirealizmus között.⁴⁵ Hogy a „minimális értelemben vett hermeneutikai realizmus”, ahogy azt Dreyfus nevezi, nem tartja megválaszolhatónak a végső valóságra vonatkozó kérdést, amely az esetleges felelettel minden fönnállót intelligibilisnek minősítene. Tény és való: a hermeneutika nem vindikálja magának az utolsó fundamentumot megragadó filozófiai beállítottság jogát, ennél fogva nem a naturalizmus épületének alapjait rakja le. A „természet hermeneutikája”, amellyel Heidegger a világiság elemzését kerekítette le, valóban nem megingathatatlan ismeretelméleti erődtítményt cövekelt körül, hanem, mint ahogy azt elemzői megfigyelték, „eredendő etikai” állásfogalmat formált ki, amely az önmagában létező természet és az ember találkozását faggatja, a *physis* és az *éthos* újfajta viszonylatát világította meg. Ezzel erőteljes bírálatban részesítette a világot szubjektív horizontként értelmező fenomenológiai orientációt.

A metasubjektív tartományok kidomborítása, az önszituálás, a „szubjektivitás metafizikájának” gyakran nivelláló „destrukciója” azonban Heidegger esetében, annak ellenére, hogy az ember kivételes hermeneutikai szerepkörét rajzolta meg, a szubjektíve, akaratlagosan megnyilvánuló felelősségszerkezetet tette problematikusá. A „lenni-hagyás” receptív irányultsága túlfeszíti a poszt-voluntarista orientációt. Az akaratí mozzanatokban aktualizálódó felelősség, az önvonakozásban felszínre jutó,⁴⁶ személyes indexeket tartalmazó viszonylatainkban kibomló akaratí döntés eltűnik a szubjektivitás-metafizikát destrualó heideggeri gondolkodás égboltjáról. Heidegger a világiság kapcsán valóban az eredendő etikai összefüggésekre kérdezett rá, ugyanakkor az akaratlagos hozzájárulást igénylő szubjektív felelősség filozófiai artikulációjáról mondott le. Az „éthos” normavilágából kiiktatta az akaratlagos felelősség-irányultság mozzanatait és kétségessé tette a világra utaló „utolsó felelősség” husserli fogalmát.

⁴⁵ Dreyfus, i. m., 264. o.

⁴⁶ K. Held úgy látja, hogy Heidegger a „számotadás” sókratési elvét hajítja ki az ablakon, amely az európai etikai racionalizmus forrásvidéke, azaz a szubjektivitás-metafizika átfogó elmarasztalásában Heidegger lemond a differenciálásról, uo. 131. A szubjektivitás egy merőben másfajta fölfogását jeleníti meg D. Henrich: „Subjektivität als Prinzip”, *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 46 (1998), 31–44. o.

3. A spekulatív kozmológia mint a játék értelmezésének vezérfonala: túl a fenomenológián?

Fink a szubjektivitás-túltengés okán, az áramló szubjektivitás husserli módozatát mérlegelve fordult egy spekulatív-kozmológiai világértelmezés felé. A valaha a husserli intenciókat hűségesen követő Fink, aki Heidegger és Husserl között kísérelt meg közvetíteni, végül is a husserli szubjektivitás-fogalom, az önvonatkozás révén megjelenő világ gondolat erőteljes módosításáig jutott el. Mindebben a világban való lehorgonyozottság, az „abszolút világ megismerés”, a nyitottságban megnyilvánuló világtapasztalás tipikája spekulatív értelmezésének kardinális szerepe jutott. Mert a háttérben erőteljesen rajzolódik ki a filozófiai törekvés, hogy a fenomenológia olyan kozmológiai analízisnek teremtsen alapot, amely újraértelmezi a hagyományos ontológiai beállítottságot. Fink a transzcendentális redukció, a konstitutív szubjektivitás radikalizációjának igénye révén jutott el olyan pontra, amelyből a transzcendentális szubjektivitás filozófiájának megrendítése következett.

A világprobléma és a redukció viszonylata: Merleau-Ponty hajszálpontosan fogalmaz, miszerint Fink a redukció mibenlétének legjobb megfogalmazását nyújtja, amikor a redukció kapcsán a világra való rácsodálkozást, ezen ősrégi gesztust hozza szóba. Fink okfejtéseiben a redukció a fenomenológia sava-borsa, a redukció módszere a fenomenológia legalapvetőbb mozzanata. Ennélfogva a fenomenológiai beállítottságot módosító gondolatainak is a redukció eljárásával kapcsolatban kellett kibontakoznia.⁴⁷ A redukcióval kapcsolatos okfejtések közül mindenekelőtt azokat említem, melyek közvetett jellegűek és a transzcendentális nyelv lehetőségeivel kapcsolatosak. Fink azt firtatta ugyanis, hogy a redukció folyamata milyen hozadékkal jár a természetes nyelv szempontjából, s megkérdőjelezte a transzcendentális jelentés lehetőségét.⁴⁸ Arra kell figyelni, hogy a redukciónak az intencionális tudatélmény „megtisztítására” való irányulása határokból ütközik. A nyelv mozgása, a jelentésmódosulások ténye ellenáll a transzcendentális jelentés érvényesítésének. A transzcendentális filozófusnak számolnia kell azzal, hogy szakadék feszül a természetes világ jelentéstartományai és a transzcendentális jelentés között. A redukció folyamata nem iktatja ki a nyelvben megvalósuló

⁴⁷ E. Fink: *VI. Cartesianische Meditation, I., Die Idee einer transscendentalen Methodenlehre*, Dordrecht–Boston–London 1988, 33. Hogy a redukció Husserl filozófiájában milyen irányokba mutathat, arról tanúskodik Fink és Biemel vitája. Ezt mutatja be D. Souche-Dagues: *Le développement de l'intentionnalité dans la phénoménologie Husserlienne*, La Haye 1972, 5–8. o.

⁴⁸ E. Fink: *VI. Cartesianische Meditation, Teil 1...*, The Hague, 93–110, vö. Kusch, i. m., 87–89. o.

megnyilvánulás kapacitásait, noha a redukció lényege, hogy modifikálja a természeti beállítottságot. Fink szerint minden fogalom „létfogalom” és ezen tény a legszorosabb összefüggésben áll azzal, hogy a nyelv áramlása a természetes beállítottságból fakad. Az ember rendelkezik transzcendentális nyelvi képességgel, mint ahogy rendelkezik másfajta képességekkel is a transzcendentális öneszmélésben is. De a nyelvi képesség transzcendentális vonatkozása nem jelentheti a transzcendentális nyelv megalapításának lehetőségét. A „transzcendentális tények mint jelentések” (Husserl) nem jelenítik meg a *transzcendentális* jelentések megvalósulását. Vegyük figyelembe, hogy Fink, amikor a transzcendentális predikátumokkal összefüggő mérhetetlen nehézségekről értekezik az imént említett kérdések környezetében, akkor az európai léttörténet mélyszerkezetének dimenzióját érinti. Hiszen, mint ahogy Heidegger rámutatott, az európai léttörténet mélységesen összefügg a létezőkre vonatkozó predikátumok szintézisével.

Szembe kell néznünk továbbá azzal a ténnyel, hogy a fenomenológia, önmagára való hagyatkozása, önérvényesítő beállítottsága, a transzcendentális radikalitás vállalása feszültségekkel terhes. A redukció határokba ütközik, az érvényességvonatkozások kiiktatása sohasem lehet teljes, hiszen a kérdésben feltáruló lét, a kérdésfelvetés maga nem vonható kérdészés alá. Hiábavalónak bizonyul a transzcendentális redukció befejezésének kíváncsi, a befejezhetetlenség ténye Fink számára olyan mérvadó tényt jelentett, amely a konstitúciós problematikum elhagyására ösztönözte. A redukció mint a fenomenológia transzcendentális lehetősége maga is transzcendentális értelmezésre utalt, nevezetesen egy előzetesen meghatározott transzcendentális megértésre, a benne rejlő értelem-felvetésekre. A természetes beállítottság maga is transzcendentális helyzetet jelent, ám csupán, hogy hegeli fogalmakkal éljünk, magánvaló módon. A fenomenológiai redukció visszavezeti a transzcendentális szubjektivitást a természetes beállítottságra, aminek közvetítésével megragadható a világ mint korrelátum. Különbség tétetik a mundán előadottságok rendszere (amely magában foglalja a transzcendentális előértés mozzanatát) és a transzcendentális szubjektivitás elő-tudása között, amely a kérdéslétezés radikalizálásával nyer formát. Amikor Fink rögzíti ama kérdéskör kereteit, miszerint a transzcendentális redukciót nem végezheti az empirikus előfeltevéseihez kötött ember, hiszen a redukció alanya az ébrenlét hatósugaraival bíró transzcendentális szubjektivitás, akkor dialektikus–spekulatív alapjait rakja le világfilozófiájának. Kapcsolatban van mindezzel, hogy Fink úgy vélekedett: a fenomenológiai redukcióban, amely a tudatelmények multiplikatív mibenlétét tematizálja, a végtelen regresszus lehetősége rejlik, a fenomenológiai eljárásoknak mindig meg kell kettőződnieük. Megkerülhetetlen ennél fogva a fenomenológiai munkálkodás, az „egológiai szubjektivitásra való redukció” *miértjére*, a redukció motivációjára vonatkozó rákérdés. A *miért* lendíti túl a transzcendentális filozófust azon a terepen, amelyet eredetileg abszolút őstalajnak minősített. Miért nem hagyja

elsodortatni magát a fenomenológus a természetes világnak a naivitásból áramló folyamai által, miért lép ki a „naivitásba”⁴⁹ belemerülő pozícióból, a természetes világra utaló beállítottságból? A tudatélményekben konstituáldott világ, az apodiktikus élménytartalmak megragadásának módszerét vissza kell vezetni a redukcióval megvilágított élményfolyam mögé, ahol a *fenomenológiai kezdet* kérdését kell ismételtlen fölvetni. Ily módon a tudatfolyam, a tudatszerűen működő ébrenlét intencionális elemzése arra serkent bennünket, hogy a *megalapozás* mibenlétének kérdését faggassuk, a megalapozó értelem problémájának kérdését, amely csupán transzcendentális tapasztalatban, a transzcendentális öneszmélésben mutatható meg. A megalapozás-gondolat megrendülése, melyet Heidegger oly erőteljesen fejezett ki, szerepet játszott a világtapasztalattal kapcsolatos hangsúlyváltásokban. A fenomenológia, amennyiben a megalapozás filozófiai műveletét követi, átlendül a fenomenológiai értelemben vett *deskripció* keretein. Ami a fenomenológiát önmagát túlrá űzi: ez a gondolat vezérelhette Finket is, amikor egy helyütt szinte szóról szóra megismétli Merleau-Ponty okfejtését *Az észleletről*, miszerint a fenomenológiának önmagának is fenomenológiára van szüksége, noha e gondolatnak másfajta módon adott nyomatékot, mint az említett könyv szerzője. Erre utalt gondolata is, hogy a fenomenológia olyan operatív fogalmakkal él, melyeket a fenomenológián belül nem lehet megmagyarázni.⁵⁰ Még egy lényeges pontban követte Fink a Heidegger által kijelölt útirányt, nevezetesen a fenomének értelmezésében.⁵¹ Mindkettőjükben tapasztalható az igény, hogy a fenomenalizációt, a „fenomének fenomenalitását” a jelenlét tartományán túl értelmezzék. Amikor Heidegger a *Lét és idő* 7. paragrafusában a „vizsgálódás fenomenológiai módszeréről” értekezik, akkor a fenomének kapcsán az elfedettséget és elrejtettséget olyan módon hangsúlyozza, hogy számos új dimenziót érvényesít. A fenomenológiai eljárást immáron nem kívánja a tudományok abszolút alapjaként érvényre juttatni, maga mögött hagyva a tudatfilozófia álláspontját, amely a fenomenalizáció mikéntjét vizsgálta, s azt állította, hogy a fenomenológia a fenomének explikációs módozataival foglalkozik. Megveti alapját a fenomenalizáció olyan fölfogásának, amely a bizonytalanság, időlegesség, meghatározatlanság attribútumait társítja a fenoménekhez, lemond a szubjektivitás azon

⁴⁹ A „naivitásról” a Heidegger és Husserl közötti különbségek figyelembevételével, E. Fink: *Nähe und Distanz, Phänomenologische Vorträge und Aufsätze*, Freiburg—München 1976, 98–126. o. Hogy Husserl a redukció kapcsán *motivált* fenomenológiai gesztusról beszél. Bernet, i. m., 8. o.

⁵⁰ E. Fink: „Les concepts opératoires dans la phénoménologie de Husserl”, in Husserl: *Cahiers de Rouyemont*, Editions de Minuit, Paris 1959, 212–241. o.

⁵¹ E. Fink: *Sein-Wahrheit-Welt. Vor-Fragen zum Problem des Phänomen-Begriffs*, Den Haag 1958.

fölfogásáról, amely a meghatározottság és a bizonyosság forrásaként érvényesítette azt. A megmutatkozó és a meg-nem-mutatkozó kölcsönös viszonylatrendszere domborodik ki filozófiájában, amely módosítja a redukció és az evidencia husserli fölfogását. Amennyiben nem az evidencia prezentatív jelentésére összpontosítunk, úgy a fenomenalizáció másfajta interpretációja tárul elénk. Heidegger gondolata, miszerint a fenoménhez szükségszerűen kapcsolódik a titokszerű, a távolléttel-bíró, mérvadó Fink számára is, a világnak mint fenoménnek elemzése ennél fogva elképzelhetetlen a távollét horizontja nélkül, amely magukból a fenoménekből származik. A világosság és a sötétség, a föltárulás és az elrejtőzés, a jelenlét és a távollét kozmológiai *játéka*, melyet Fink dolgozott ki, aligha képzelhető el a fenomén fogalmának heideggeri átalakítása nélkül. Amikor Fink arról értekezett, hogy minden tematizálás maga után vonja az elrejtettséget, akkor már túllépett a husserli konstitutív fenomenológián, hovatovább lehetetlenné minősítette a fenomenológia *konstitutív* válfaját.

Fink gondolatfutamait úgy összegezhethetjük, hogy törekvései egyszerre foglalták magukban a fenomenológiából eredő transzcendentalizmus radikalizációját és a szubjektíve létező, a szubjektivitásba záruló tudatszerű lét középponti helyének erőteljes módosítását. A husserli fenomenológia transzformációjára irányuló törekvés végül is az öntudaton túlvezető, metaszubjektív szférák taglalásában nyilvánult meg. Úgy tett kísérletet az énlagesben rejlő emberi és a világban föltáruló meta-emberi viszonylatának átgondolására, hogy a világra való nyitottság másfajta dimenzióit hangsúlyozta. A transzcendentalizmus radikalizációját képviselte azon igénye, hogy a fenomenológiának erőteljesen kell föllépnie az „*abszolút élet*” morális és biologisztikus értelmezései ellen, méghozzá a transzcendentális módon fölfogott élet koncepciójának érdekében. Hogy Fink bírálattal illette Husserlt, mert az utóbbi teleologikus okfejtései is a moralizmus válfajának bizonyulnak, ez a tény megerősíti az élet transzcendentális föltárásának intencióját. Hogy a fenomenológiai *epoché* a jón és a rosszon túl kezdődik, hogy szükséges alászállni a morális és antimorális szférák ellentéte mögött húzódó mélységekbe a radikalizáció érvényesítésének érdekében, a transzcendentalizmus átfogalmazásának óhaját jeleníti meg. Hogy Fink fölhánytorgatta: Husserl összemosta a konstitutív ősgenezist és a fölvilágosodás értékperspektíváját, amikor az ész teleológiájáról szólt, szintúgy idevágó tény. Az abszolút élet formáit csak úgy ragadhatjuk meg, ha az emberi egzisztencia tartományain túlra kell lépnünk, ami egyet jelent az értékek transzcendenciájával való szigorú leszámolással. A fenomenológiai érdeklődés nem támaszkodhat a történetileg kibomló értékideálokra, azaz nem merülhet el a kulturális objektívációkban megnyilvánuló értéktartalmakban, a fenomenológia transzcendentalizmusa egyben transztemporalitás is. Csupán az időtlenségbe való átlépés biztosítja a transzcendentális szubjektivitásban megnyilvánuló meta-emberit. Áttörés a transzcendentális nyitottság

metaszubjektív rétegei felé – mindennek háttérében azt a fejleményt pillantjuk meg, hogy a transzcendentális szubjektivitás prezentatív tapasztalatkörének rögzítése elengedhetetlen, de nem elegendő föltétele a fenomenológiai eljárásnak. Tekintetünket most a fenomenális síkra, a fenomenalitásban megnyilvánuló gazdagságra kell vetnünk. A transzcendentális élet a megjelenési módusok, a megjelenés és az adottságformák viszonylatának világosságára, a fenomenális szféráknak a világban-való manifesztációira kérdez rá. Annak ellenére, hogy Fink a hatvanas években, más fenomenológusokhoz hasonlóan, közeledett a praxis-filozófusokhoz, ő a megjelenési manifesztációk környezetében sohasem az emberre-való vonatkozódást, a fenomenalizációnak az emberi tevékenységek körök kontextusában való megnyilvánulását domborította ki. A világban-való lét kozmológiai dimenziói, és nem az emberért-való fenomenalizáció, a lehetőségeire rászoruló ember által föltáruuló fenomenalitás foglalkoztatta. Fink egyúttal visszsautasítja azt a gondolatot is, hogy a megjelenés a dolog lényegiségének beteljesülése lenne, hiszen akkor a régi dologi ontológia válfaját képviselné. Patočka egy helyütt arról szól, hogy Finknél az élet ontológiai analizisének minden pillanatban, a világ alapmomentumai, az idő, a tér és a mozgás elemzésének kell lennie.⁵² Nos, a fenomenalizáció elemzése valójában a tér és az időformák között kialakuló, sajátosan kölcsönös, egyúttal *tranzien*s szerkezeteinek kontextusában megy végbe. A tér- és időtapasztalatok egymástól függőek, megnyilvánulásaik a kölcsönös *modifikáció* jegyében zajlanak. A világban-való lét ugyanis a tér- és az időformák közötti minduntalan megvalósuló átmeneteket foglalja magában (ezért beszél Fink a tér és az idő kapcsán a világfogalom összefüggésében genitívus szerkezetben: a tér és az idő a világprocesszus indexei), a dolgok megjelenő aspektusai nem az emberi részvételt megvalósító praxisban, hanem a tér és az idő, pontosabban a temporalizáció és a spacializáció egymásvonatkozódásainak változataiban bomlanak ki.

A lét és a megjelenés, a létföltáruulás és a világfogalom: az *eredendő*ség kapcsán Fink olyan kérdésköröket nyit meg, melyek átszelik gondolkodásmódját. Mindenekelőtt a megjelenés, az önállósággal bíró fenomenális szféra elemzése mélységes összhangban van az ontológiai irányultsággal, a fenomenológia ontologizációjára⁵³ irányuló elképzelésekkel, hiszen a lét és a

⁵² J. Patočka: „A szerző utószava...”, *Gond* 13–14 (1997), 159. o.

⁵³ A fenomenológia és az ontológia viszonylata rendkívül szerteágazó, hiszen Husserl többfajta viszonyulást tanúsít az ontológiával kapcsolatban, vö. J. L. Marion értékes gondolatait Husserl és Heidegger kapcsán: *Réduction et donation*, Paris 1989, 64–118. Marion azt állítja, hogy a Husserl és a Heidegger közötti konfliktusok miertjét nemcsak a fenomenológia, de az ontológia tereumán is kell keresnünk.

megjelenés analízisei Fink elképzeléseiben⁵⁴ a legszorosabban összetartoznak. A fenomenális szféra, a megjelenési módusok taglalása olyan őstalajként konstituálódik, amely a mindig már létező és mégis minduntalanul változó világ fogalmával, a kozmológiai dinamikával összhangban bontakozik ki. A világ olyan átfogó egészként, keretként jelenik meg, amelyben a fenomenalizáció, a fölfedett megjelenési mezők föltárulása – melynek kapcsán Fink az „abszolút médium” fogalmát említi – történik. Ezen átfogó egész mozgására vonatkozóan híján vagyunk a megnevezés erejének. Ahogy Husserl az élő jelen megragadhatóságáról értekezvén arra hivatkozik, hogy „hiányoznak a nevek”, úgy Fink is a nevek hiányát hozza szóba, de a világfogalom, a kozmológiai dinamika kapcsán. Ezért a világfogalom meghatározása inkább *via negationis* történik: az egész és a rész viszonylatának ismert taglalása nem vonatkoztatható a kozmológiailag értelmezett világra, melynek nincs nagysága, regionális megjelölésrendszere, továbbá mérhetetlen, nem jelentheti sohasem a tapasztalat adottság-módusát, az objektív és az szubjektív, külső és belső kategóriapárok révén nem tájolható be. Kimeríthetetlensége és végtelen-jellege teszi, hogy nem korlátozza a világban létezők megnyilvánulásait, hanem magában véve teszi lehetővé a létezőknek a világban-való *benne-létét*. A „világlehetőség” (Weltmöglichkeit) megelőzi az egy- és a sokszerű relációit, nem „előttünk, hanem körülöttünk helyezkedik el”.⁵⁵ A világ a szükségszerűség tekintetében fölötte áll minden létezőnek, ezért, ellentétben a kontingens létezőkkel, *ens necessarium*, továbbá, a világ olyan transzcendentális mező, amelyben a faktikusan létezők megjelenést nyernek.

A dolgok az egész-jellegű mozgástartományokban kerülnek utunkba, ám a dolgokkal való találkozás a fenomenalizáció révén mindig *közvetett* jellegű. E helyütt először arra a mozzanatra kívánom a figyelmet irányítani, hogy Fink a fenomenalizáció kontextusában másfajta hangsúlyokat kölcsönöz a közvetettség és a közvetlenség fenomenológiai viszonylatának. A létezőre vonatkozó beszédünk közvetlen, hiszen a *logos* szavakkal lát el bennünket, melyek a közvetlenség nyelvét teszik lehetővé, ám a létszerűség – lévén, hogy az aspektusokban kibomló megjelenéshez kötődik – abszolút módon közvetett jellegű. A megjelenés mozgásának mindent átfogó jellege közvetetté teszi a létezés módusait. Ezzel választ nyerünk a lét és a fenomenalizáció eredendőségére vonatkozó kérdésre – nem juttatható érvényre a létezés elsőbbsége a megjelenéssel szemben. Fink a megjelenés kapcsán egyenesen „mindent-hordozó hatalomgyakorlásról” beszél, melyben a dolgok beteljesülnek. Hangsúlyozza, hogy a megjelenés megvonódik a dolgok megmutatkozó

⁵⁴ E. Fink: *Sein-Wahrheit-Welt*, i. k., 79–91. o.

⁵⁵ Merleau-Ponty ezen gondolatai párhuzamosak Fink eszmefuttatásaival. Lásd Merleau-Ponty: „Notes de lecture et commentaires sur *Théorie du champ de la conscience* d' Aron Gurwitsch”, *Revue de Métaphysique et de Morale* 1997, 328–331. o.

létezési aspektusától: a megjelenés maga nem jelenik meg, hanem lehetővé teszi az adottságmódok megmutatkozását. A dolgok megmutatkozó aspektusai implikációk rendszerében bomlanak ki, az aspektusok viszonylatában: nincs olyan dolog-aspektus, amely a többi dologmozzanattól függetlenül bontakozhatna ki. Az „uralomgyakorlást” emlegeti Fink a világfogalom összefüggésében is, amikor a világ és a dolgok viszonylatáról beszél. Innen érthető alapgondolata, miszerint a világ *epifánikus fogalom*, amely az aktuálisan létező értelmi összefüggéseknek biztosít megjelenést. Husserl, ismeretes, az értelem összefüggésében „mint-szerkezetéről” beszél, amely az érzékelt dolog adottságmódját mutatja meg. E helyütt a világ kozmológiai mozgása teszi lehetővé az egyes létező meghatározottságát, a „mint-szerkezetet” mint világban-lévőt, azt a konstellációt, hogy a világban való részvételünk „mint-szerkezetre” vonatkozódva nyerjen meghatározást. Az implikációs összefüggési szerkezetben nyernek a dologi aspektusok meghatározottságot, azaz a fenomenalizáció illetően értelmezése szólhat arról, hogy az utunkba kerülő dolgokra vonatkozó tapasztalataink miért nem foszlanak szét a meghatározatlanságba. Hogy a dolgok sokrétegű rendszere, melyeket a megmutatkozás tesz lehetővé, miért lehet determinációs szerkezetű, arra nézve Fink, a husserli gondolkodás nyomait követve, de túllépve ezen gondolkodásmód keretein, a világ közvetlen adottságának gondolatát értelmezte, de a hangsúly immáron nem a szubjektíve létező transzcendentális teljesítményeire, univerzális kapacitásaira, hanem a fenomenalizáció történéseire helyeződik. Másodszor a megjelenés-elemzés a „világban való élet”, az egész-lét kontextusában az *individualizáció* kérdésére kísérel meg válaszokat nyújtani. A megjelenés mint történet ugyanis a „világszerűen megvalósuló individualizációt”, a világnak mint individualizációs folyamatnak” (Fink) a dimenzióit hivatott leírni. A megjelenés kozmológikus értelmezése, olvassuk, az *egyetemleges* jellegű individualizációt írja le. Minden megmutatkozó dolog-aspektus az „egész” kontextusában bontódik ki, sőt mi több, a világegész nemcsak benne foglaltatik minden részlemben, hanem megelőz minden egyes dologi vonatkozást is. Hiábavaló próbálkozás lenne ennél fogva az egyes fenoménékből kiindulva megragadni a „megjelenés epifániáját”, a „világ” nem támaszkodik egyetlen fenoménre sem, az individuálisan létező mozzanatok már eredendően átszővi a világegész. Mint ahogy a megmutatkozás által megvalósuló mozgás is az egészbe-ágyazódva megy végbe. Mindenképpen egy olyan kérdéssel állunk szemben, amely a fenomenológiában kivételes jelentőséggel bír: a fenomenológiának a kései Husserl által kimunkált módozata különösképpen energikusan vetette föl az individualizáció problémáját.⁵⁶ Az individualizáció kérdésköre a

⁵⁶ Vö. L. Landgrebe: *Faktizität und Individuation, Sein und Geschichtlichkeit*, Frankfurt 1974, 275. Landgrebe az individualizáció fogalmát a történetiséggel

mundán és a transzcendentális szubjektivitás különbsége kapcsán kerül felszínre: Husserl a transzcendentális szubjektivitás révén az *abszolút szubjektivitás* fogalma mellett szállt síkra: míg a kozmológiailag fölfogott világ tér- és időtörténeteiben az ember a lényegtelenség bélyegét viseli magán, a transzcendentális fölfogásban az önviszonyuló tudat középponti helyére kell gondolnunk. A transzcendentális erőfeszítés, a transzcendentális önszituálás közepette emelkedik fel a szubjektivitás, amely a világot aktusai korrelátumának tudja. A transzcendentális szubjektivitás kidolgozása során ugyanakkor Husserl úgy vélekedett, hogy a transzcendentális *egőt* csak „per aequivocationem” lehet *énnek* nevezni. E helyütt olyan terepre lépünk, amelyen a fenomenológia szempontjából lényegi kérdésekbe ütközünk: vajon a transzcendentális reflexió benne áll az előzetesen létező fakticitásban, amely lehetővé teszi az áramló szubjektivitást, vagy az ő-áramlás konstituálja az individualizáció kinyilvánításait? A *faktikus* fenomenológiai *én*, a faktikus szubjektivitás mindenkorai lehetősége itt a tét, amely – hadd tegyem hozzá – a Husserl és Heidegger között kiéleződő viszonylat egyik kulcspontját jelenti. Összefüggésben mindezzel vetette föl Husserl a konkrét individualizálásban rejlő transzcendentális interszubjektivitás problémáját is, amely, történeti horizontokba elhelyezve, kései korszaka vezérlő eszméjének bizonyult. Számunkra ezúttal az a tény bír fontossággal: mi sem jellemzi jobban Fink eljárását, mint hogy az individualizáció fogalmát a személytelen föltárulás kontextusában tárgyalja, annak történés-jellegét hangsúlyozza. A mundán és a transzcendentális szubjektivitás feszültsége, a mundán-szerkezetből fakadó transzcendentális szubjektivitás kérdése háttérbe szorul. Úgy szól, hogy a „principium individuationis” problémája nem a szubjektivitás, hanem a tér és az idő tranzienis szerkezeteinek, a kozmológiai, minden finalizmust nélkülöző tranzíció fényében vizsgálható.

A teleológiának és az ontológiának az európai metafizikában megvalósult szintézisét Fink, Heideggerre emlékeztetően, bírálja. A régi lét-tan bírálatáért és az univerzális individualizáció lehetővé tételeért a *játék* kozmológiai elemzése kezekedik. A játék kozmológiai vonásainak spekulatív taglalásában Fink a legmesszebbig jut el az antropologisztikus szerkezetekkel szembeni distanciálódásban, olyan gondolkodásmódot javasolva, amely a fenomenológiát – *via* ontológiai irányultság – a kozmológiához vezeti. A játék filozófiájában a legfontosabb finki motívumok kerülnek ismételt megvilágításba: a kozmológiai játék dinamikáját *alap-nélküli, indeterminatív, finalitást nélkülöző* szerkezetek jellemzik, melyek a transzcendentális nyitottságot, a

összefüggésben tárgyalja. Azt a kérdést teszi föl, hogy az individualizáció a történelem produktuma, vagy az individualizáció a történelem előfeltétele. Ez a kérdésfelvetés vezet Husserl és Heidegger viszonyának kiélezéséhez. Lásd gondolatait az alábbiakhoz is.

világ fenomenjének radikális meghatározatlanságát hivatottak megtestesíteni. A világ a „lét horizontjaként érvényesül”⁵⁷ s az Ég és a Föld, e „léthatalmak” minduntalan létrejövő összecsapásának jelent médiumot. Az ellentételező mozgásban megvalósuló egység régi, antik motívuma éled föl itt újra. Anélkül, hogy részletesen követném ennek a spekulatív fölfogásnak a vonulatait, csupán két mozzanatot rögzítek. Először is a világnak a léttel szembeni elsőbbségét az a gondolat magyarázza, hogy, szemben a lét egyneműségével, a világ konfliktusokat magában foglaló médiumként jelenik meg. Megjegyzendő, hogy Fink rokonságot érzett a hegeli tapasztalat-fölfogás és saját kozmológiai filozófiája között, a létben lakozó konfliktus, melyet Hegel a magábanvaló és a magáértvaló dialektikus feszültségében ragadt meg, mintát jelentett a spekulatív fenomenológia finki változatának. Másodszor az ember úgy foglal helyet a világrendben, mint *ens cosmologicum*, mint a kozmológiai mozgások hordozója, aki beleágyazódik a világ *a priori* struktúrájába. Annak ellenére, hogy Fink nem győzi ismételtetni, miszerint a világ sohasem lehet úgy jelen, mint ahogy rátalálunk a dolgokra, mégis szól valamilyen „jelenlétről”: eszerint a világ közvetlenül van jelen számunkra, az ember pedig, *ens cosmologicum*ként, a közvetítés hordozója. Itt az áramló szubjektivitás és a világ korrelációjának husserli tézise már nem lehet jelen, hovatovább az áramló szubjektivitás gondolata is megrendül.⁵⁸

Heideggert idézi a kozmológiai differencia fogalma is, amelynek révén Fink meg kívánta különböztetni a világot és a világban-lévő dolgokat, vagy ahogy másutt szól, a világot mint mindent átölelő „egészt” és a „világon belül érvényre jutó egységet”. Ugyanakkor a kozmológiai differencia fogalma kritikai intenciót hordoz Heidegger irányában: eszerint Heidegger világfilozófiája a horizont szubjektív értelmezését szorgalmazza, minthogy a lét előzetes megértésének szubjektív vonatkozását vetíti ki. Ám maga a világ nem kerül bele a heideggeri elemzések főáramába, ennél fogva – minden egyéb különbség ellenére – a szubjektivitásra való összpontosítottság közel hozza egymáshoz Husserlt és Heideggert. Egyikük sem jut el a világprobléma radikális elmélyítéséig, noha a világ kérdése kiváltotta mindkettőjük intenzív érdeklődését.

Összegezve: a világfogalom interpretációjában Fink végletesen meggyöngítette a fenomenológiai beállítottságban bennfoglalt karteziánusi kiinduló-

⁵⁷ E. Fink: *Sein und Mensch, Vom Wesen der ontologischen Erfahrung*, Freiburg–München 1977, 233. o. Másutt Fink arról beszél, hogy a lét: a világ adománya.

⁵⁸ Fink, meg kell jegyezni, intenzíven foglalkozott az antropológikus szerkezetekkel, mint ahogy a *Grundphänomene des menschlichen Daseins* (Freiburg–München 1979) című könyve is tanúsítja, amelyben ismételten, ezúttal antropológiai szemszögből, tárggyá tette a játék fenomenjét. Ám figyelemre méltó, hogy ezen antropológiai okfejtésekben messze eltávolodott Husserltől.

pontot, ezzel mintegy megvalósítva – sajátos módon – Landgrebe stratégiai célzatú útmutatását: „búcsú a karteizianizmustól”. A világ kérdését Fink tehát sajátos *transzcendentális* diskurzus keretén belül vetette föl, voltaképpen, a husserli transzcendentális szubjektivitás kibővítésén és kitágításán munkálkodva fordult, Kant közvetítésével, a transzcendentális filozófia antik-középkori válfajai irányába, s vállalkozott a régi transzcendentalizmus újrainterpretációjára.⁵⁹ Ezen irányulása révén Fink azonban, mint ahogy az felsejlett a fentiekben, az antik-középkori henológia és transzcendentális diskurzus kérdésköreibe bonyolódott bele: Aristotelés rendkívül szerteágazó henológiája mindenképpen meg kell hogy jelenjen ebben a kontextusban. A filozófiának, Fink szerint, azt a transzcendentális projektumot kell folytatni, amely Kantnál vert gyökeret, csak hogy Fink a kanti gondolat ontologizációját domborította ki.⁶⁰ Noha Kantot a legfontosabb újkori gondolkodónak tekinthetjük a transzcendentális filozófia terepén, elszegényítette e projektumot. Hiszen számára az „egy”, az antik-középkori henológia e kivételes tárgya nem más, mint a megismerés logikai föltétele. Mivel Kant a metafizikának mint ismeretelméletnek a megalapozásán fáradozott, a létező igazzávalását vette szemügyre; vagy ahogy Fink mondja (a középkori skolasztikusok modorában), azt a kérdést tette föl, hogy az *ens* hogyan lehet *verum*. Fink viszont nem a megismerés föltételeinek fölvázolását, a gondolkodás szükségszerű fogalmi tartományának rögzítését tartotta szem előtt, számára a filozófia legsúlyosabb motívumát a hagyományos transzcendentálék (Isten, Világ, igazság és lét) kapcsán tehetjük föl, melyek *komplementáris* viszonyban állnak egymással. Kant reduktív módon bánt mind az „egy”, mind a „létező” középkori értelmezésével. Az „egy” fogalma multidimenzionális kapcsolatban áll a létezéssel – nem meríthető ki a tárgyiasság mibenlétének megragadásával –, mindez azonban akkor lehetséges, ha föltételezünk valamilyen *szubsztitútív* viszonyt a „létező” és az „egy” között. Fink hatalmas kísérlete a filozófiai világértelmezés megújítására, a lét és a világfogalom közötti kötelékek kifeszítésére valójában e szubsztitúció jegyében zajlik. A világra vonatkozó transzcendentális beszédmód lényegé-

⁵⁹ Fink és Husserl kapcsolatáról, kritikai meglátások tükrében: H. G. Gadamer: *Spiel und Welt* (E. Fink), in *Gesammelte Werke*, Tübingen 1987, 95–103. A régi transzcendentalizmusról: K. Bärthlein: *Die Transcendentalienlehre der alten Ontologie*, Berlin 1972.

⁶⁰ E. Fink: „Einleitung”, i. k., 65., Fink Kant-bírálatát kapcsán ugyanakkor nem szabad elfelejteni, hogy Kant jelentékenyen módosította magát a transzcendentalitás fogalmát is. Hogy ő nem abban a régi értelemben alkalmazta a transzcendentalitás fogalmát, mint a skolasztika gondolkodói, akik Aristotelésre támaszkodtak, transzcendentalitás kapcsán vö. M. Heidegger: *Die Kategorien und Bedeutungslehre des Duns Scotus*, 222.o.

ben az „egy”, az „eggyé-válás” transzcendentalizmusában vizsgálható. Ezzel az aristotelési kérdést teszi föl ismételten: hogyan lehetséges a létezők különbözősége és sokszerűsége a transzcendentális „Egy” fényében? A világfogalom kérdése itt a metafizikai kérdés *per se*, amely (ismét Aristotelésre kell gondolnunk) az „egy” és a „sok” feszültségére, az egységesített sokszerűség transzcendentális diskurzusára kíván fényt vetni. A világ mint egész minduntalan ki van téve a kontingencia mozgásának, s a fenomenológiához mélységesen hozzátartozik, hogy „fáradhatatlanul rekurál”⁶¹ a kontingenciák újra és újra megjelenő módozataira. Fink, természetesen, elvetette a valóság struktúrájának platonizáló egyneműsítését és fölismerte az individualizáció roppant jelentőségét a fenomenológián belül. A kozmológiai mozgásokból eredő individuációt úgy kívánta ábrázolni, hogy abban benne foglaltassék a mi emberi individuációnk is. Kérdés azonban, hogy a kozmológiai differencia fogalma, a túlfeszített egész perspektívája milyen mértékben nyithat ablakot a kontingenciára tekintő rekurzus felé.

Zárómegjegyzések

A fenomenológia a világfogalom, az eredendő világiság artikulációjára tesz kísérletet, s ezen beállítottsága által a filozófia ősrégi kérdésköre kap hangot. Ezen törekvése egyúttal mélyen összefügg a hagyományos filozófia revíziójának kérdésével. Husserl fenomenológiai alapvetése a horizontális intencionalitás, a horizontok dinamikus konstitúciója, a reflexió hatóköre és motiváltsága, életgyakorlatunk implicit dimenziói kapcsán az eredendő adottságmódok meghatározó értelmezését nyújtja. A világiság újfajta értelmezése gyakorlati fogantatású. Husserl filozófiájában szárbá szökken a gyakorlati irányultság primátusa, ebből következtethetünk, hogy a világra vonatkozó fejtegetések a filozófia sajátos felelősségmodelljét alapozza meg. Ugyanakkor a husserli fejtegetéseket ellentmondások terhelik, amelyek a konstitutív szubjektivitás és a világ korrelációjában sejlének fel, mert aszimmetrikus relációt juttat érvényre az immanens és a transzcendens szférák között.

Heidegger az eredendőség interpretációját a közvetlenség husserli fogalmának transzformációjával hajtja végre, ami a hermeneutikai fenomenológia érvényre juttatásához vezet. Ezzel a fenomenológia új szituációba kerül, hiszen Heidegger a világelemezést erőteljes módon ontológiai kontextusban végzi el. A természet hermeneutikai értelmezése latens módon jelen van már a „fordulat” előtti Heidegger munkásságában is, ám a *Dasein*-közvetített

⁶¹ Merleau-Ponty: „Sur la phénoménologie du langage”, in *Éloge de la philosophie et autres essais*, Paris 1975, 111. o.

filozófia önkritikai jellegű áértelmezése biztosítja ezen irányulásának kereteit. Az ember mint eredendő világlény a természet hermeneutikájának keretében, receptív kontextusban jelenik meg. Heidegger ezáltal a természetre vonatkozó gondolkodást újítja föl, hermeneutikai intenciók környezetében. A „fordulat” utáni posztvoluntarista intenció azonban kérdésessé teszi a felelősségnek azt a modelljét, amely az akaratos irányultság bensejéből fakad, s amely a hagyományos európai etika alapja.

Fink a heideggeri és a husserli ösvények között kívánt önálló gondolkodói utat találni. Úgy érvelt, hogy mind a heideggeri, mind a husserli elemzés elmarasztható a világfilozófia perspektívájából. Fink gondolkodása erőteljesen a világiság interpretációja felé fordult. A világ problémája megköveteli, hogy a maga mélységében vessük föl ismételten a világ és a lét eredendő relációjának kérdését. Ez az irányulás, amely Heideggerhez hasonlóan transzszubjektív mozzanatok domborított ki, végül is az antik kozmológia és henológia közelébe került.

Irodalom

- Apel, K. O.: *Transformation der Philosophie*, Frankfurt 1973.
- Bärthlein, K.: *Die Transcendentalienlehre der alten Ontologie*, Berlin 1972.
- Bernet, R.: „Husserl's concept of the world”, in *Crises in Continental Philosophy* (ed. by A. B. Dallery–Ch. E. Scott–P. H. Roberts), State University of New York Press 1990.
- Braque, R.: *Aristotle et la question du monde*, Paris 1988.
- Dreyfus, H.: *Being-in-the World*, MIT 1991.
- Dreyfus, H.: „Heidegger's critique of the Husserl/Searle account of intentionality”, *Social Research*, 60 (1993), 18 skk. o.
- Fink, E.: *Einleitung in die Philosophie*, Würzburg 1985.
- Fink, E.: *Grundphänomene des menschlichen Daseins*, Freiburg–München 1979.
- Fink, E.: „Les concepts opératoires dans la phénoménologie de Husserl”, in Husserl: *Cahiers de Rouyamon*, Editions de Minuit, Paris 1959.
- Fink, E.: *Nähe und Distanz, Phänomenologische Vorträge und Aufsätze*, Freiburg–München 1976.
- Fink, E.: *Sein und Mensch, Vom Wesen der ontologischen Erfahrung*, Freiburg–München 1977.
- Fink, E.: *Sein-Wahrheit-Welt. Vor-Fragen zum Problem des Phänomen-Begriffs*, Den Haag 1958.
- Fink, E.: *VI. Cartesianische Meditation, I., Die Idee einer transscendentalen Methodenlehre*, Dordrecht–Boston–London 1988.
- Fodor, J.: „Methodological solipsism as a research strategy”, in *Cognitive Science, Behavioural and Brain Science* 1980.

- Føllesdal, D.: „Husserl and Heidegger on the role of actions in the constitution of the world“, in *Essays in Honour of Jaako Hintikka*, ed. by E. Sarrinen et al., Reidel 1979.
- Føllesdal, D.: „Husserl on evidence and justification“, in *Edmund Husserl and the phenomenological tradition: Essays in phenomenology* (ed. by E. Sokolowski), The Catholic University of America Press; Prauss, G.: „Heidegger und die praktische Philosophie“, in *Heidegger und die praktische Philosophie* (hg. v. A. G. Siefert–O. Pöggeler), Frankfurt 1989.
- Frank, M.: *Conditio Moderna*, Leipzig 1993.
- Frege, G.: *Funktion, Begriff, Bedeutung*, Göttingen 1962.
- Funke, G.: „Kritische Phänomenologie“, in *Husserl-Symposion*, hg. v. G. Funke, Wiesbaden–Stuttgart 1989.
- Gadamer, H. G.: „Spiel und Welt (E. Fink)“, in *Gesammelte Werke*, Tübingen 1987.
- Heidegger, M.: *Die Kategorien und Bedeutungslehre des Duns Scotus*.
- Heidegger, M.: GA, II Abteilung, Bd. 26, *Metaphysische Anfangsgründe der Logik*, Frankfurt 1978.
- Heidegger, M.: *Grundprobleme der Phänomenologie*, GA, Bd. 24, Frankfurt 1975.
- Heidegger, M.: *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft*, GA, Bd. 23.
- Heidegger, M.: *Vom Wesen des Grundes*, Frankfurt 1983.
- Heidegger, M.: *Lét és idő*, Budapest 1989.
- Held, K.: „Das Problem der Intersubjektivität und die Idee einer phänomenologischen Transzendentalphilosophie“, in *Perspektiven transzendentalphänomenologischer Forschung, Für Ludwig Landgrebe zum 70. Geburtstag von seinen Kölner Schülern*, Den Haag 1972.
- Held, K.: „Die gegenwärtige Lage der Philosophie“, *Theoria* 1989.
- Held, K.: „Heidegger und das Prinzip der Phänomenologie“, in *Heidegger und die praktische Philosophie*.
- Held, K.: „Husserls phänomenologische Gegenwartsdiagnose im Vergleich mit Heidegger“, in *Husserls-Symposion*.
- Henrich, D.: *Fluchtlinien*, Frankfurt 1982.
- Henrich, D.: „Subjektivität als Prinzip“, *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 46 (1998).
- Hintikka, J.: *Modes for Modalities*, Dordrecht 1969.
- Husserl, E.: *Die Idee der Phänomenologie*, Den Haag 1973.
- Husserl, E.: *Erfahrung und Urteil, Untersuchungen zur Genealogie der Logik*, Hamburg 1972.
- Husserl, E.: *Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*, Hu X., Beil. XII.
- Husserl, E.: *Phänomenologische Psychologie*, Husserliana, IX, 1962.
- Kern, I.: „Selbstbewusstsein und Ich bei Husserl“, in *Husserl-Symposion*.

- Kripke, S.: „Outline of a theory of a theory of the truth“, *The Journal of Philosophy*, LXXXII. (1975).
- Kusch, M.: *Language as Calculus Vs. Language as Universal Medium*, Dordrecht–Boston–London 1989.
- Landgrebe, L.: „Lebenswelt und Geschichtlichkeit des menschlichen Daseins“, in *Phänomenologie und Marxismus* 2, Frankfurt 1977.
- Landgrebe, L.: *Sein und Geschichtlichkeit*, Frankfurt 1974.
- Landgrebe, L.: *Philosophie der Gegenwart*, Bonn 1952.
- Lévinas, E.: *Nyelv és közelség*, Pécs 1997.
- Marion, J. L.: *Réduction et donation*, Paris 1989.
- Merleau-Ponty, M.: *Le visible et l'invisible*, Paris 1964.
- Merleau-Ponty, M.: „Sur la phénoménologie du langage“, in *Éloge de la philosophie et autres essais*, Paris 1975.
- Merleau-Ponty, M.: „Notes de lecture et commentaires sur *Théorie du champ de la conscience* d' Aron Gurwitsch“, *Revue de Métaphysique et de Morale* 1997.
- Mohanty, J.: „Awareness and existence: Remarks on the relationship between Husserl and Heidegger“, *Man and World* 1978.
- Patočka, J.: „A szerző utószava. »A természetes világ mint filozófiai probléma« cseh kiadásához“, *Gond* 13/14 (1997).
- Plessner, H.: „Anthropologie der Sinne“, in *Philosophische Anthropologie* II (hg.v. H. G. Gadamer), München 1974.
- Quine, W.: *World and Object*, Cambridge 1982.
- Ricoeur, P.: *Le conflit des interprétations*, Paris 1969.
- Riedel, M.: *Hören auf die Sprache*, Frankfurt 1990.
- Scheler, M.: *Gesammelte Schriften, Späte Schriften*, Bd. 9, hg. v. M. Frings, Bern– München 1976.
- Schuchmann, K.: „Die Fundamentalbetrachtung der Phänomenologie – zum Weltproblem in der Philosophie Edmund Husserls“, *Phenomenologica* 42.
- Smith, D. W.: „The Structure of Self-Consciousness“, *Topoi* 1986.
- Souche-Dagues, D.: *Le développement de l'intentionnalité dans la phénoménologie Husserlienne*, La Haye 1972.
- Tugendhat, E.: *Vorlesungen zur Einführung in die sprachanalytische Philosophie*, Frankfurt 1976.
- Wiener, N.: *The Human Use of Human Beings*, London 1968.

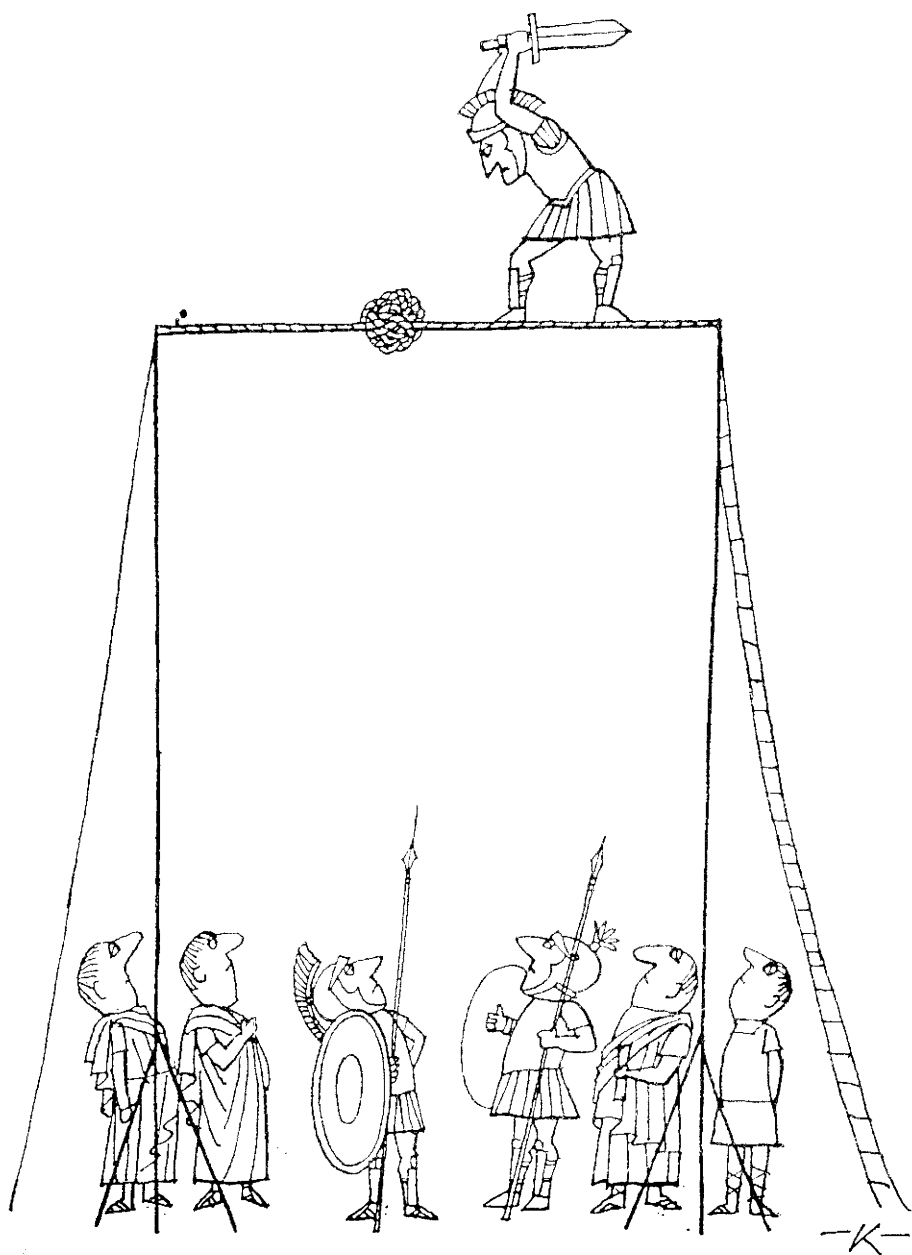
SUMMARY

The Interpretations of the World along the Paths of Phenomenology

The phenomenology is characterised in the article as attempt to articulate the traditional question of the world. Husserl's phenomenological account has delineated the horizontally and dynamically constituted horizon's and has analysed the competence of the reflection and the implicit dimensions of the worldness. The tendencies of his philosophy are based on the primacy of the praxis which is mediated by the specific model of philosophical responsibility. The main contradiction of his philosophy is connected with the asymmetrical relation between world and constitutive subjectivity.

Heidegger has transformed the phenomenology by virtue of the articula-

tion of the immediateness which is described as being in the world. He allowed himself to be guided by the question of the hermeneutics of the nature. He had to put the question of how the pregiven dimension of openness was to be determined in the post-voluntaristic context. One contingent result of this path is that he calls in question the model of responsibility included in the phenomenology. Philosophy of Fink is simultaneously situated in the space between Husserl and Heidegger and is shown as the critical position concerning this philosophies. For this reason he has affirmed the cosmological primacy of the worldliness and has reconsidered the relation between being and the world.



Kaján Tibor rajza: Gordiuszi csomó

WITTGENSTEIN ÉS A NYELV AUTONÓMIÁJA

HUBERT SCHWYZER

Nagyon is természetes, ám – ahogyan Wittgenstein vélte – mélységesen hibás nézet, miszerint a nyelvhasználatot így vagy úgy valami önmagán kívüli vezérli, valami máson alapul, vagy mástól függ. Ez a nézet számos formát ölthet. Wittgenstein a műveiben legalább három változatot említ és vizsgál meg.

(1) A nyelvhasználat, akárcsak a főzés vagy a mosás, lényegében egy célhoz tartozó eszköz. Életünk sokféle célja között szerepel az, hogy közöljük gondolatainkat egymással, és a nyelv betölti ezt a célt.

(2) A nyelvhasználat tükrözi, ahogyan a dolgok a rájuk vonatkozó tapasztalatunkban vannak. Az, ahogyan oldalakról és hasábokról, színekről vagy számokról beszélünk azon alapul, amilyennek ismerjük őket. Amit az „oldal”, „vörös”, vagy „három” jelent, valamiképpen empirikus; ezek a fogalmak a tapasztalatból származnak.

(3) A nyelvet kormányzó szabályok előírják számunkra, hogyan kell beszélnünk.

Wittgenstein e valóban plauzibilisan hangzó állításokkal szemben deklarálja: „a nyelvhasználat egy bizonyos értelemben autonóm”. Ahogyan a szavakat használjuk, ahogyan beszélünk (egy bizonyos értelemben), nincs alávetve semmilyen külső autoritásnak; nem lekötelezettje a világnak, az elmének, vagy a szabályoknak.

Jóllehet megkérdezhetjük: mi lehet ez a bizonyos értelem. Hogyan lehet a nyelv *bármilyen* értelemben autonóm, és járhat mégis sikerrel ama sokféle föladat végrehajtásában, amelyre kiagyalták, mint a gondolatok kommunikálása vagy tények rögzítése? Vagy Wittgenstein tagadja, hogy a nyelvnek vannak ilyen, teljesítendő föadatai? És hogyan tagadhatja ezt?

I.

Kezdjük a föntebbi (1) ponttal, a beszéd és a főzés vagy mosás összehasonlításával. Ez olyan összevetés, amelyre maga Wittgenstein utal abban a

passzusban (Zettel, Suhrkamp, Frankfurt 1984, 320.§), amely az autonómiáról szól:

„Miért nem nevezem a főzés szabályait önkényesnek, és miért hajlok arra, hogy a grammatika szabályait önkényesnek nevezzem? Azért, mert a »főzést« a célja definiálja, míg a »beszédet« nem. Ezért a nyelvhasználat egy bizonyos értelemben autonóm, ahogyan a főzés és a mosás nem az.”

A „főzést” a „célja definiálja”. Ez nem csupán azt jelenti, hogy valamire irányul: megkönnyíteni (vagy jobbra tenni) az étel fogyasztását. Azt is jelenti, hogy a főzés természete nem határozható meg ennek említése nélkül; a főzés lényegében (s ez nem jelenti azt, hogy „csupán”) eszköz egy cél eléréséhez. És Wittgenstein itt meglepő kontrasztot hoz létre. A nyelvhasználat vagy beszéd, fogalmaz, nem ilyen módon definiálódik célja révén.

Ami meglepő ebben a kontrasztban, az, hogy annyira abnormálisnak tűnik. Bizonyos, mondhatnánk, hogy ha a főzés a célja révén az, ami, akkor a beszéd szintűgy. Ha igaz, hogy azért főzünk, hogy ételünket emészthetővé és ízesebbé tegyük, ugyanolyan igaznak tűnik, hogy azért beszélünk, hogy megértsenek bennünket, hogy gondolatainkat (ötleteinket, érzéseinket stb.) érthetővé tegyük mások számára. Éppen ez az, mondhatnánk, amiről a beszéd vagy általában a nyelvhasználat szól – ahogyan a másik éppen az, amiről a főzés szól. Sem a főzés, sem a beszéd a „célja” nélkül nem lenne az, ami; miért nem mondjuk hát, hogy mindkét esetben a cél határozza meg? Mindkettő lényegében *teleologikus* vállalkozásnak tűnik.

Mármost természetesen nem mindig igaz valójában, hogy azért beszélünk, hogy megértsenek; beszélhetünk magunkhoz csöndben vagy fennhangon; vagy, bármilyen okból kifolyólag, mondhatunk valamit egy üres szobában, tudva azt, hogy senki sincs jelen. Azonban ezek, és Wittgenstein lenne az első, aki ezt hangsúlyozná (lásd *Filozófiai vizsgálódások*, Atlantisz, Budapest 1992, 344.§), másodlagos esetek, a normális, társadalmi, valakihez beszélés parazita esetei. Hasonlóképpen, valaki alkalmasszerűen főzhet „pusztán kedvtelésből”, minden olyan szándék nélkül, hogy végül megegyék. Az ilyenfajta lehetőségek nem ássák alá komolyan azt a természetes nézetet, hogy a főzést és a beszélést egyaránt viszonylagos céljaik határozzák meg.

Ezt, ahogyan én nevezem, a nyelvről mint a gondolatok kommunikációjának eszközéről és hordozójáról alkotott természetes nézetet hathatósan képviselik a filozófiai irodalomban, leginkább és legbefolyásosabban John Locke:

„Bár az embernek gazdag gondolattára van, és abból magának is, másoknak is haszna és gyönyörűsége származhatik, de mindez saját bensejében él, másoknak láthatatlan és rejtett, s önmagától való külső megnyilvánulására nem is bírható. Minthogy azonban a társadalom kényelmei és előnyei a gondolatok közlése nélkül

nem biztosíthatók, szükséges volt, hogy az ember külső, érzékelhető jeleket találjon, amelyek révén azok a láthatatlan ideák, amelyekből gondolatai felépülnek, másokkal közölhetők legyenek. Erre a célra mind a bőség, mind a gyorsaság szempontjából semmi sem volt alkalmasabb azoknál a tagolt hangoknál, amelyeknek könnyű és változatos alakítására az ember képesnek találta magát.” (Értekezés az emberi értelemről, Akadémiai, Budapest 1964, III. ii. 1. §.)

Mármost azt lehet gondolni, hogy Wittgenstein fő válasza a nyelv Locke által képviselt nézetére kritikai: kiemeli a *Filozófiai vizsgálódások* elején, s gyakran megismétli itt és máshol, hogy ez a nézet túlságosan szelektív és monolitikus. Nem vesz tudomást a használat ama sokféleségéről, amit a nyelv lehetővé tesz, mindarról, ami „beszédnek” számít. A *Filozófiai vizsgálódások* 23. paragrafusa felsorol néhányat ezek közül: rejtvényt fejteni, egy folyamatról föltételezéseket megfogalmazni, egy alkalmazott számtanpéldát megoldani, fordítani, kérni, megköszönni, átkozódni, köszönteni, fohászzkodni. Semmit sem nyerünk, mondja Wittgenstein (pl. *Filozófiai vizsgálódások* 10. és 304. §), ha egymásba olvasztjuk a nyelv e különböző használatait, mintha mindnek azonos lenne a lényege vagy a célja.

Ám ez a válasz bizonyosan nem kielégítő, ha úgy tekintjük, mint ami a teleologikus nézet ellen irányul. Ha azt hisszük, hogy a (valakihez) beszélés lényege a gondolatok átvitele — ahol, mint Locke-nál, ez annak megragadását jelenti, hogy mi van a másik elméjében —, akkor a nyelvhasználatok sokféleségére történő rámutatás önmagában nem fogja megrendíteni ezt a hitet. Miért ne hasonlítsuk a különböző használatokat? A fohászzkodás vajon nem arra szolgál, hogy reményeinket és hálánkat közöljük Istennel? A kérdezés nem arra való, hogy tudásvágyunkat közvetítse? Nem az az üdvözlés lényege (legalábbis eredeti lényege), hogy napi jókívánságainkat, vagy a találkozás fölötti örömről közvetítse? Talán néhány ezen hasonítások közül némiképp erőltetettnek hangzik, mégis nehéz belátni, hogy önmagában ez miképpen lehet ellenvetés a természetes nyelvszemlélettel szemben, az ellen, hogy a beszéd természetét teleologikus fogalmakban lássuk.

Wittgenstein valódi ellenvetése a nyelv teleologikus szemléletével szemben nem az, hogy túlságosan szelektív, hanem az, hogy nem ismeri föl a nyelvhasználat azon autonómiáját, amelyet kezdetben említettünk. Az az állítás, miszerint a beszéd egy cél kedvéért létezik, rendelkezik azzal a látszattal, mintha valamely dolognak (a beszédnek) nem-triviális magyarázata lenne, egy másik dolog (saját gondolatainknak mások számára érthetővé tételének szándéka) fogalmaiban. A nyelv olyasmi, amit egy bizonyos célra szerkesztettek, s ez a cél a szerkesztéstől függetlenül és azt megelőzően létezik. Locke a fentebbi idézetben világosan így látja. A nyelv — ahogyan a főzés is — emberi lelemény; ha meg akarjuk érteni, nem elegendő pusztán leírni a működését; kívül kell rajta helyezkednünk, vagy alá kell kerülnünk,

és meg kell vizsgálnunk azokat a célokat, amelyekre kitalálták. Ám – és ez Wittgenstein válasza – a nem-triviális, hiteles magyarázat látszata valójában megtévesztő. Illúzió azt föltételezni, hogy a célokra és a végeredményekre történő hivatkozás valahogyan bejut a nyelv jelenségének felszíne alá, s mélyebb betekintést enged ennek természetébe. Ezen a ponton érdemes lesz visszatérni a beszéd és a főzés összehasonlításához.

A főzés mibenlétének és a főzésnek cél illetve végeredmény révén való meghatározásának tekintetében lényegi, hogy a célnak a főzés mibenlétének megértésétől függetlenül is érthetőnek kell lennie. Elképzelhető, hogy valaki – Jack –, aki semmit sem tud a főzésről, megkérdezi: „Tehetek-e valamit azért, hogy ez a dolog (egy burgonya) jó ízű legyen? Különböző dolgokat kipróbáltam, levelekbe csavartam, napra tettem, de még mindig keserű és ehetetlen.” Jack tisztában van a releváns célokkal, csak nem tudja, hogyan érje el őket. Megmondhatjuk vagy megmutathatjuk neki, hogyan; és ezáltal bevezetnénk számára a főzés fogalmát, egy olyan fogalmat, amellyel korábban nem rendelkezett. Ennek az új fogalomnak a „helye” Jack elméjében „már elő volt készítve” (*Filozófiai vizsgálódások*, 31. §). Jack rendelkezik a releváns célokkal, s ezáltal érti, hogy mit akar; és általában ismeri azokat az eszközöket, amelyek az akaratahoz kapcsolódnak. Aminek híján van, az az, hogy miképpen érje el a szóban forgó célokat. És ez a tudás szokványos empirikus úton hozzáférhetővé tehető számára; elmondhatjuk vagy megmutathatjuk neki, vagy rájöhet magától – azáltal, hogy tűzbe teszi a burgonyát, vagy még inkább, ha talál egyet, amelyik már megfőtt.

Mármost miért nem kell a *beszéd saját* céljaihoz való viszonyának lényegében hasonlónak lennie a főzés esetéhez? Természetesen a következő lesz a különbség. Miért nem lehet a beszédről értelmesen *föltenni* egy olyan kérdést *egy másik embernek*, amely analóg volna Jack főzésre vonatkozó kérdésével, azaz: „Tehetek-e valamit azért, hogy megértessem valakivel azt, amire gondolok?”, mivel csak az kérdezhet bárkitől bármit, aki már tudja, hogyan érje el ezt a célt. De a főzéssel való analógia fennmaradhat (azáltal, hogy a beszédet úgy tekintjük, mint amely beteljesít egy előzetesen létező célt, s ezáltal a végeredménye határozza meg) addig, amíg a beszéd ismeretének bevezetésére szánt „hely” úgy tekinthető, mint amely a tanulóban „már elő volt készítve”. És miért ne lenne így? Nem lehetséges-e, hogy olyasvalaki – Jill (egy olyan lény, aki a távoli múltból származik, amikor még nem volt nyelv) –, aki olyan keveset tud a beszédről, mint Jack a főzésről, azon *tűnődik*, hogyan érhetné el a céljait, tűnődik, hogyan értesse meg valakivel, hogy miről gondolkodik (vagy mit akar, mitől fél)? Ha Jill képes tűnődni, gondolkodni, föltenni magának ezeket a kérdéseket, akkor a beszéd új képessége és új fogalma már nagyon közel van. Lehet például többé-kevésbé egyszerű próba szerencse dolga. Jill mondjuk megpróbálhatja lehunyni a szemét, s megpróbálhat arra a személyre koncentrálni, akinek a gondolatait küldeni véli, úgy, ahogyan Jack megpróbálta a burgonyát

levelekbe csavarni; vagy megpróbálhat kiáltani egyet, ahogyan Jack megpróbálhatta volna tűzbe tenni a burgonyát. Ha választ kap az utóbbi esetben – például a barátja odasiet hozzá –, és a trükk beválik, megszületik a nyelv.

De van itt egy probléma. Hogyan kell Jill cselekedetét szemlélni, amikor – mint az utóbbi esetben – elkiáltja magát? Nem lesz elegendő, ha kiáltásáról egyszerűen azt gondolják, hogy azzal a következménnyel jár, hogy a barátja odamegy hozzá, ahogyan Jack esetében, amikor a krumplit a tűzbe dobta, azt gondolták következménynek, hogy ízletessé válik. Ebben az esetben kiáltása nem volna több, mint annak egy alternatívája, hogy az illetőt erőszakkal – egyfajta vokális behálózással vagy gúzsbakötéssel, mintegy varázslat alkalmazásával – rávegye, hogy odamenjen hozzá. Ha a kiáltás történetesen egyik esete a barátjához szóló *beszédnek*, akkor azt, hogy a barátja utóbb odamegy Jillhez, Jillnek azt kell akarnia, hogy ez annak legyen az eredménye, hogy az illető *megérti* azt, amire ő gondolt. Azt, hogy a barátja odamegy hozzá, Jillnek úgy kell látnia, mint a fölszólítására érkező választ, mint a hívásnak való engedelmeskedést. Azonban ha Jill képes belátni és akarni ezeket a dolgokat, akkor már tudja, hogy a viselkedés e különböző darabjai (a kiáltás és az odaérkezés) milyen összefüggésben vannak egymással. És ez azt jelenti, hogy Jill már járatos az engedelmisség és a hívás gyakorlatában. Wittgenstein szavaival, Jill már elsajátította ezt a nyelvjátékot. Így nem igaz, hogy a beszéd olyannyira idegen Jill számára, mint a főzés Jack számára. Jill már tud beszélni, már képes gondolatait „külső érzékelhető jelek” révén szándékosan közvetíteni másoknak.

Tekintsük át gyorsan ezeket a kapcsolatokat ismét. Jillnek azért kellett már elsajátítania egy nyelvjátékot, mert csak akkor fogja átlátni barátja viselkedésének relevanciáját kezdeti fölszólítása tekintetében (jelesül, hogy engedelmisséget alkot), ha ezt már megtette. A helyzet az, hogy az egyik valójában csak a nyelvjáték tekintetében, csak ezeknek a dolgoknak az ilyen módon való végrehajtása kiforrott gyakorlatának tekintetében releváns a másik számára. A kiforrott gyakorlat híján az egyik a másik természetes következményének tűnhet (ahogyan a megfővés természetes következménye a tűzbevetettségnek), ám nem lehet az a válasz, hogy ez az.

És így ha Jill valóban nem ismeri a nyelvjátékot, ha kezdeti kiáltása valóban nem volt több, mint próba szerencse módján sötétben-tapogatózás (amiképpen az is, ahogyan Jack a krumpliját tűzbe dobta), akkor – noha bármit, ami történik cselekedete természetes következménynek tarthat (ahogyan Jack is) – Jill nem tekintheti a fölszólítására adott válasznak. És ha ezt nem teheti, és kezdeti kiáltását nem tekintheti olyasfajta dolognak, amelyre ez a válasz a helyes és engedelmisséget alkot, akkor eddig játszott egyetlen nyelvjáték, s a beszéd sem jött még létre.

Ennek megfelelően, ha Jill kiáltása egyáltalán beszédaktusnak számíthat, akkor már kifejelett nyelvhasználatra tett szert. Jackkel ellentétben, aki kiötölte

vagy fölfedezte a főzést, s az első ember volt, aki valaha főzött valamit, Jill nem ötlölheti ki vagy fedezheti föl a beszédet; és nincs olyan határozott valami, mint az első kimondott dolog.¹ Ez nem jelenti azt, hogy semmi sincs, amit Jill kiötlölhetne vagy fölfedezhetne. Rájöhet például – próbálgatással vagy véletlenszerűen – barátai fölszólításának/hívásának egy új és szokatlanul hatékony módjára; valóban ő lehet az első ember a világon, aki éppen azokat a hangokat ejti ki, hogy „GYERE IDE”, s ez a kifejezés – valami okból kifolyólag – sokkal jobban működik, mint a korábbi kifejezései.² De Jill számára, hogy mindezt végre tudja hajtani, már készen kell állnia a helynek, s ez azt jelenti, hogy magának a nyelvjátéknak – a hívás és engedelmeskedés gyakorlatának és nem csupán a mögöttes célnak – már léteznie kell, s neki ezt birtokolnia kell.

„Jack és Jill” – történetünk tanulsága a főzés és a beszéd összehasonlítására nézve a következő. A főzés olyan cselekvés, amelynek bizonyos természetes következményei vannak, s azért hajtjuk végre, mert vágyunk ezekre a következményekre. A beszéd (pl. a hívás, a figyelmeztetés, vagy a kérdés) olyan aktus, amely más aktusok hálózatának részeként teljesül, és a hálózatban birtokolt helye révén az, ami. A beszélés aktusa – ahogyan Wittgenstein gyakran emlékeztet erre – olyan, mint egy lépés a játékban. Más lépések kontextusában kerül végrehajtásra, úgyis mint egy másik lépésre való fölszólítás, vagy mint egy korábbi lépésre adott válasz. Ha te adogatsz a teniszben, nekem vissza kell ütnöm a labdát a térfeledre; ha sakkot adok, meg kell védened a királyodat. A beszéd eseteinek – „egy nyelvjáték lépései során” – ugyanilyen kölcsönös függőségük van; amikor kérdést teszek föl, neked válaszolnod kell; amikor valaki hív, az a dolgod, hogy odamenj. Amennyiben, egyébként azonos körülmények között³, nem kell válaszolnod, akkor nem tettem föl kérdést; ha nem kell odamenned, akkor nem hívtak. A játékban tett lépések kölcsönös függőségének közvetlen következménye az, hogy a kiforrott gyakorlattól (a tenisz vagy a sakk, illetve a kérdés-válasz, vagy a hívás és figyelmeztetés gyakorlatától) eltekintve nincs olyasmi, mint ez vagy az a lépés. Jill nem hívhatja inkább magához a barátját, ha nem létezik ilyen gyakorlat, mint amennyire a semmiből egyszer csak ász tud ütni, vagy mattot tud adni.

¹ Wittgenstein hasonló kijelentést tesz az olvasásra vonatkozólag (FV 157). Kétségtelen, hogy a nyelv fokozatosan jött létre, és el tudunk képzelni átmeneti eseteket a mozgulatok közti, pusztán oksági viszonyok és a kifejtett beszéd-viszonyok között. (És ez igaz lesz, akár gondolunk bizonyos nem-emberi lényekre, amelyek már rendelkeznek nyelvvel, akár nem.)

² Ha azt mondjuk, hogy a beszédet nem kitalálták, nem mondjuk ugyanakkor azt is, hogy azokat a szavakat sem találták ki, amelyeket történetesen használunk.

³ Lásd a 11. jegyzetet.

És most már abban a helyzetben vagyunk, hogy a célok és a végeredmény tekintetében láthatjuk, mit jelent a különbség a beszéd és a főzés között. A főzés célja megelőzi a főzés „gyakorlatát”, s ugyanakkor föltétele is annak.⁴ A beszéd céljai a gyakorlathoz képest internálisak, s tőle függetlenül nem létezhetnek. Amikor Jill kiált, akkor célja – ahogyan láttuk – nem az, hogy barátját odahívja magához. A célja, ha nyelvet használ, az, hogy az illető úgy jöjjön oda hozzá, hogy fölismerje hívását, hogy arra reagáljon. Az a hálózat, amely a hívást és a reakciót összeköti, azaz a kiforrott gyakorlat, magában a célban föltételeződik. A gyakorlat, a nyelvhasználat ebben az értelemben autonóm. A nyelv által szolgált célok nem létezhetnek az aktuális nyelvhasználaton kívül.

II.

Ez az érvelés nagyon összezavarhat bennünket. Hiszen, még ha igaz is, hogy azokat a célokat, amelyekért egymáshoz beszélünk, a beszéd gyakorlatának vonatkozásában internálisnak kell tekinteni, akkor is különösnek tűnhet e beszéd egyes aktusaira úgy gondolni, mint valamely játék lépéseire. Így a játékok – mondanánk – önmagukon kívül nem jelentenek semmit, s a játék lépései, mint például a matt, a játékon kívül nem jelentenek semmit. Azonban a nyelv lényege, hogy önmagán kívüli dolgokhoz kapcsolódjon. A szavak – de legalábbis sok szó – valóságos dolgokra referálnak, valóságos dolgokat értünk rajtuk; s ezek a valóságos dolgok a beszéd mindenféle gyakorlatától függetlenül léteznek. Wittgenstein úgy beszél, mintha a nyelv a sakkhoz hasonlóan zárt rendszer volna, amelyet semmilyen külső hatás nem ér. Azonban a nyelv lényegszerűen kötődik a valós világhoz. Amit egymásnak mondunk, az vagy igaz vagy hamis, éppen attól függően, hogy miképpen vannak a dolgok a világban. Hogyan lehet hát a nyelv autonóm?

Ezzel persze a fönti (2)-es ponthoz érkezünk, a három megfogalmazás közül a másodikhoz, amely azt mondja, hogy a nyelv valami önmagán kívülin alapul.

Mármost Wittgenstein valójában nem tagadja, hogy szavaink közül számos – ha nem szavaink többsége – valós dolgokra referál, olyanokra, mint a fizikai tárgyak, vagy a színek, vagy az érzések. Nem tévedés azt mondani, hogy a „piros” egy bizonyos színre, a „kő tábla” a kő egy bizonyos formájára vonatkozó szó, és így tovább. Wittgenstein azt sem tagadja, hogy ez a tény az ilyen szavak jelentése tekintetében lényegi: igaz az, hogy a „piros” nem azt jelentené, amit jelent, ha nem egy színre utalna. Arra a

⁴ És a főzés, ellentétben a beszéddel, csupán derivatív gyakorlat. A dolgok megsülhetnek például erdőtüzekben is, jóval azelőtt, hogy ilyen gyakorlat létezne.

következtetésre kell-e hát jutnunk, hogy a referencia problémája kivétel az autonómia-tézis alól, vagyis hogy nem része annak a „bizonyos értelemnek”, amelyben a nyelv autonóm? Nem. Hogy Wittgenstein megengedi: a szavak dolgokra referálnak, nem inkompatibilis az autonómia-tézissel; és a teleológiai nézet fönti vizsgálata megmutatja számunkra, hogyan lehetséges ez.

Az az engedmény, hogy a szavak dolgokra referálnak, bizonyosan szemben áll az autonómia-tézissel, amennyiben úgy értjük, mint annak szavatolását, hogy egy szó – mondjuk a „piros” – státusát az általa képviselt dologra – a piros színre – vonatkozó referenciájának köszönheti. Így ez azt jelentené, hogy a nyelv valamely részének lenni valami nyelven kívülinek köszönhető. Wittgenstein tanításának fontos része, hogy a referenciát nem így kell érteni; s a teleológiai nézet elleni fönti érvelésünk lehetővé kell tegye, hogy vázoljuk a referencia fölfogásának egy másik módját. Ez a következőképpen néz ki. Ahelyett, hogy a nyelvhasználat által *előfeltételeződne*, a szó referenciája valamire csak e használatot *tekintve* lehetséges, csak annak a nyelvjátéknak a tekintetében, amelyben a szó szerepet játszik. Látnunk kell, hogyan lehetséges ez, s Wittgenstein hogyan érvelt mellette.

Először azonban vegyük figyelmesen szemügyre azt a nézetet, amelyet Wittgenstein érvelése le akar győzni (ezt „referencia-nézetnek” nevezhetnénk, azzal a teleológiai nézettel párhuzamosan, amelyhez szorosan kapcsolódik; nem véletlen, hogy Locke mindkét nézetet magáévá tette).

A referencia-nézet nem csupán arról szól, hogy a nyelv elemei, a szavak dolgokra referálnak, hanem arról is, hogy ez az az alapvető tény, amelynek révén a nyelvhez tartoznak. Legmélyén a nyelv relációs jelenség, dolgokra utaló jelek rendszere. Ez az a tény a nyelvről, amely más tények mögött fekszik, például amögött, hogy a szavakat egy bizonyos módon használjuk, arra, hogy beszámoljunk valamiről, hogy tanácsot adjunk, kérdéseket tegyünk föl stb. E nézet szerint a referencia ténye mögötte fekszik még a kommunikáció lehetőségének is; mivel szavak kimondása révén csak azért tudjuk az ilyen dolgokról szóló gondolatainkat egymással közölni, mert a szavak dolgokat jelölnek.⁵

Persze, ne föltételezzük azt, hogy a referencia-nézet szerint az a tény, hogy a szavak dolgokat képviselnek, szilárd természeti tény. A nyelv – s ezt mindenki elismeri – emberi műtermék. Mi, illetve az elődeink neveket adtak

⁵ Azt lehetne gondolni, hogy a direkt referencia elmélete (mely szerint a nevek a fregei „jelentés” közvetítése nélkül referálnak objektumaikra) elkötelezettje a referencia-nézetnek. Nem világos számomra, hogy ez így van, azonban erre a problémára itt nem térhetek ki.

a dolgoknak, önkényes⁶ neveket, s az emberek ezeket a neveket utóbb konzisztensen alkalmazták. E nézet szerint beszélni megtanulni annyi, mint először ezeket a neveket megtanulni.

Ismételten úgy tűnhet, mintha Wittgenstein fő válasza a referencia-nézetre – ahogyan a teleológiai nézetre is – az volna, hogy túlságosan szelektív, túlságosan egyfókuszú. Egyáltalán nem név az összes általunk használt szó; közülük sok parancs, indulatszó, fájdalomkifejezés, és így tovább. És ismételten azt látni, hogy Wittgenstein válasza ugyanilyen típusú, megkérdőjelezi kritikájának mélységét.

Úgy gondolkodni a nyelvről, mint dolgok jeleinek rendszeréről (s így a nyelv keletkezéséről mint elkeresztelésről, a nyelv-elsajátításról pedig mint nevek tanulásáról gondolkodni), föltételezi, hogy a dolgokhoz való kognitív hozzáférés független a nyelvtől. Mi, amikor az első szavakat tanuljuk – s őseink, amikor létrehozták e szavakat –, tudatában kell legyünk azoknak a dolgoknak, amelyeket a szavak képviselnek, s annak is, hogy mire valók. Ha azáltal tanulom meg a „piros” vagy a „labda” szót, hogy megtanulom, mire referál, akkor olyan helyzetben kell lennem, hogy valamit pirosnak vagy labdának lássak. (És ez igaz, bármi legyen is az eszköz, amelynek révén a tanulás végbemegy, legyen akár osztenzív, vagy történjen más szavak révén.) Már el kell képzelnem, hogy mi az, ami előttem piros vagy labda, s így már rendelkeznem kell a kérdéses fogalmakkal. A „hely” az új szó megtanulására már készen kell álljon. És Wittgenstein amellet érvel, hogy pusztán az, hogy uraljuk a nyelvjátékot, előkészítheti ezt a helyet.

De ismételten megkérdésezhetjük – ahogyan Jill hasonló esetében is tettük – , hogy *miért*? Miért nem állhat készen a szó számára a hely, amíg nem áll mögötte valamilyen nyelv? Nem kétséges, hogy számos szó – valamilyen módon való – elsajátítása föltételezi, hogy már jártasak vagyunk a nyelvhasználatban. Jól lehet érvelni amellet, hogy csak olyasvalaki rendelkezhet a „kérdés” (egy nyelv-függő terminus), vagy a „noha” (egy kötőszó) fogalmával, aki már tud beszélni, s talán – komplikáltabb okokból kifolyólag – ugyanígy áll az „óra” fogalmával is. Azonban ez össze sem hasonlítható azzal a javaslattal, hogy *minden* fogalom föltételezi a nyelv birtoklását. Tekintsük a labda fogalmát. Pusztán az, hogy egyszer vagy kétszer labdát látunk, nem fogja a labda fogalmát eredményezni; ehhez ismerni kell a gurulást és talán a pattogást is. De miért igényel ez a tudás nyelvhasználatot? És mi a helyzet a régi megszokott esetekkel: a „pirossal”, az „édessel”, a „forróval”, a „hangossal”, a „fájdalommal”? Ezek vajon nem nyilvánvalóan teljesen *empirikus* fogalmak?

⁶ Önkényeseket, mert máskülönben – ahogyan Locke rámutat – mindannyian ugyanazon a nyelven beszélnénk.

Ezekben az esetekben az a helyzet, hogy a nyelv relációja a világhoz itt tűnik a legközvetlenebbnek. Amit a „piros” jelent – vagy legalábbis jelentésének magja –, annak tudatában vagyok, amikor valami pirosat tapasztalok. Így hát úgy tűnik, hogy ha abban a helyzetben vagyok, hogy megtanulhatom a szót, akkor mindössze a releváns tapasztalatra van szükségem. Maga a tapasztalat az, amely az új szó számára helyet „kínál”; és azt kell tennem, hogy az új „P-I-R-O-S” hangsort összekapcsolom azzal, ami ebben a tapasztalatban jelen van. Ez a kezdet minden esetben. Az egyéb dolgok, mint például az általánosítás – hiszen a „piros” szót általános terminusként használjuk – később következnek. Az általánosítás előtti kezdeti helyzetben a „piros” egyszerűen EZT jelenti (amikor valami pirosat látok). Úgy tűnik, mintha a szó jelentésének magja olyasmi, amit mindannyian ismerünk, mielőtt megtanulnánk a szót; s ha nem ismerjük (pl. vakok vagyunk), nem tanulhatjuk meg a szót.

Wittgenstein a referencia-nézetet a gyökereinél kérdőjelezi meg: azt az állítást vonja kétségbe, hogy rendelkezhetünk ilyesfajta tudással, még mielőtt a nyelv használatát uralnánk. Szerinte nincs olyan fogalom, amely nem előfeltételezi az ilyesfajta birtoklást. Nem létezik olyasmi, mint teljesen és tisztán empirikus fogalom (az érzékelés egyszerű locke-i ideái), olyan fogalom, amely nem tesz mást, mint tükrözi azt, ami a tapasztalatban adott.

A *Zettel* (332) egyik megjegyzése ezt tömören így fogalmazza meg:

„Ne hidd azt, hogy belül rendelkezel a szín fogalmával, amikor egy színes tárgyra nézel – bárhogyan nézed is. (Nem jobban, mint ahogyan a negatív szám fogalmával rendelkezel, azáltal hogy tartozásod van.)”

Úgy tűnik, mintha Wittgenstein majdhogynem perverz módon fordítaná vissza a fegyvert a hagyomány felé. Ahol Locke a szín fogalmát paradigmatiskusnak tekint, s ennek megfelelően modellálja egyéb fogalmainkat is, ott Wittgenstein, úgy tűnik, a szín fogalmát modellálja a negatív szám fogalmán! Wittgenstein mondanivalója az, hogy a *nézés* (az érzéki tapasztalat) önmagában semmilyen fogalmat nem eredményezhet. Éppen ellenkezőleg, csak akkor nézhetünk, összpontosíthatunk, gondolhatunk a színre – ellentétben megával a tárggyal, vagy annak mennyiségével, helyzetével, formájával stb. –, ha már rendelkezünk a kérdéses fogalommal. És csak akkor rendelkezünk vele, ha tudjuk játszani a nyelvjátékot.

Tegyük hát fel a kérdést, minek kell fönnállnia ahhoz, hogy igaz legyen: most e papírlap színére nézek? Hiszen ha a színre nézek, akkor – extenzionálisan tekintve – a papírra is nézek, formájára, helyzetére stb. Ezek mind ugyanott vannak a szemem előtt. De ha a többivel *ellentétben* nézek a színre, ha a szín az, amit fejben tartok, akkor arra tekintek, azt tartom fejben, amit csak látni lehet (a formát éppúgy lehet tapintani, ahogyan látni, a tárgyakat föl lehet venni, a mennyiséget meg lehet számolni, ugyanazon pozíciót pedig

csak különböző időben foglalhatják el más tárgyak). Ha nem arra gondolok, amit csak látni lehet – ha például azt hiszem, hogy amire nézek, azt meg tudom enni –, akkor nem a *színre* tekintek. Azonban semmikor semmilyen fajta összpontosítás (Wittgenstein „bárhogy nézel is” kitétele a fönti idézetben) sem tudósíthat – ha még nem tudom – arról, hogy a színek – mint az almák – fölvehetők vagy megehetőek, vagy olyanok, mint a különböző időben különböző dolgok által elfoglalt pozíció. Ezek az igazságok (hogy a színeket nem lehet fölvenni stb.) nem adták a tapasztalatban, nem olvashatók ki a érzékek adataiból. Valójában, ha ezeket az igazságokat kísérletinek tekintjük, akkor mindenképpen tagadhatónak tűnnek. Ahogyan dr. Johnson úgy „cáfolta meg” Berkeleyt, hogy belerúgott egy kőbe, most azt mondaná: „Azt mondod, nem tudom fölemelni a pirosat az asztalról – hát ide süss!” – és fölemelné az almát az asztalról.

Mi hát a forrása ezeknek az igazságoknak? *Miért* nem a piros színt emelem föl, amikor fölemelem az almát? Az egyetlen válasz: mert ennek nincs értelme. És nem azért nincs értelme, mert az, amit mond, nem lehet igaz (ez megkerülné a kérdést), hanem azért, mert az a szó-formáció, hogy „Fölvettem a pirosat” (ami a színre utal, s nem a piros dologra vagy a pigmentre), nem mond semmit. Nem példázza nyelvhasználatunkat. Ez, tehát az a gyakorlat, ahogyan szavainkat használjuk⁷, fekszik a mélyben. A készítés, hogy azt mondjuk: „Persze, természetesen nincs használatunk az ilyen kifejezések számára; a »piros« ezért *színszó*, egy színt képvisel, nem fizikai tárgyat” – tévesen előfeltételezi, hogy hozzáférünk a színhez –, hogy úgy gondolkodunk róla, ahogyan van (mint olyasmiről, amelynél nincs értelme azt mondani, hogy megesszük stb.) – a nyelvjátéktól függetlenül. Így az, hogy a „piros” színszó semmi mást nem jelent, mint hogy olyan használata van a nyelvünkben, amilyen.

Az ilyen „igazságokat” („A színek csak láthatók, és nem megfoghatók” stb.) Wittgenstein „grammatikai megjegyzéseknek nevezi”; ezek mutatják meg, hogy minek van értelme és minek nincs; arra emlékeztetnek, hogy milyen is a nyelvjáték, s mi számít lépésnek benne. A „színek csak láthatók” pont olyan erővel rendelkezik, mint a „csak a királynak lehet sakkot adni”; és a „fölemeltem a színt” éppolyan, mint a „sakkot adtam a futónak” – tégy amit akarsz, semmi sem fog ennek számítani.

A szín és forma valamint a helyzet és tárgy stb. között húzott distinkció így a legmélyén nem *empirikus* distinkció, hanem *grammatikai*, s ahhoz, hogy ezekkel a fogalmakkal rendelkezünk, hogy a világot ekképpen kategorizálnak lássuk, uralnunk kell a nyelvjátékot. Kantot visszhangozva

⁷ Vagy ezen szavak megfelelőit. A *Filozófiai vizsgálódások* 8. paragrafusában Wittgenstein olyan embereket képzel el, akik színmintákat tartanak kézben, ahol a cselekvés játssza ugyanazt a szerepet, mint a „piros”, „kék” stb. kimondása.

azt mondhatnánk, hogy a szín, a forma, a pozíció stb. kategória-fogalmak; míg a piros és a kék – föltéve, hogy rendelkezünk a szín fogalmával s így a megfelelő nyelvjáttékkal – empirikusak.⁸

Így egy különböző, mégis kapcsolódó módon ismét ahhoz a konklúzióhoz jutunk, hogy a nyelvhasználat autonóm. Ahogyan (pl. a színekről) beszélünk, az nem tükrözi azt, ahogyan a dolgok a tapasztalatunkban vannak. A tapasztalat inkább a nyelvhasználat tekintetében lehetséges.⁹

III.

Az előző két részben két módját láttuk annak, ahogyan a beszéd vagy a nyelvhasználat autonómnak mondható. Először, nincs alávetve semmilyen önmagán-kívüli célnak; és másodszor, nem függ azon dolgok természetétől, amelyekre vonatkozik. Azonban a heteronómia rémét még nem űztük ki. Van egy harmadik módja annak, ahogyan a nyelvet valami önmagán kívüli vezetheti, vagy erre lehet utalva. És ezt a lehetőséget Wittgenstein nyelvjáttékokról szóló története, s a beszéd aktusainak és a játék lépéseinek gyakori összehasonlítása alátámasztani látszik. Hiszen úgy tűnik, hogy a nyelvhasználat *szabályoknak-alávetett*. A nyelvjáttékok, és az összehasonlításul szolgáló játékok, bizonyosan szabályozott tevékenységek. A beszéd „nem definiálható a céljával” vagy a világhoz való viszonyával, „de a sakkot nem szabályai definiálják-e?” (FV 205); s ebben a vonatkozásban nem olyan-e a beszéd, mint a sakk?

A sakkot irányító szabályok nem pusztán „regulatívak”, mint a főzés szabályai („melegítsd elő a sütdt”), vagy mint a cselló hangolásának szabályai.¹⁰ Ezek a szabályok egy tőlük függetlenül létező tevékenységet szabályoznak. A sakk viszonya saját szabályaihoz meglehetősen különböző. A játékot valójában ezek a szabályok „konstituálják”: hogy egyáltalán sakkozzunk, ezekkel a szabályokkal megfelelésben kell viselkedni (pl. „a futó átlósan mozog”, „csak a király kaphat sakkot”). S úgy tűnik, hogy Wittgenstein ugyanezt mondja a nyelvjáttékokról, utasítások adásáról és azok

⁸ „Az empirikus határa – a fogalomalkotás”: *Remarks on the Foundations of Mathematics*, III, 29.

⁹ Fontos, hogy világos legyen, mit tagadunk itt. Wittgenstein nem azt tagadja, hogy mi és számos állat nyelv-elsajátítás nélkül meg tud különböztetni színeket. Nem arról van szó, hogy ha nem tudunk beszélni, az olyan, mintha színvakok volnánk. De az, hogy nem vagyunk színvakok, önmagában nem konceptuális képesség. Hogy a pirosra és a zöldre megkülönböztető módon reagálunk, még nem jelenti azt, hogy a dolgokra szín-terminusokban gondolunk.

¹⁰ Lásd pl. John Searle: *Speech Acts*, Cambridge 1969, különösen a 2. és 3. fejezetet.

követéséről, kérdések megfogalmazásáról és a válaszokról. Korábban már láttunk példát az ilyesfajta szabályokra: amikor kérdést teszek föl, neked válaszolnod kell; ha valaki hív téged, az a dolgod, hogy odamenj. Ha ezek a szabályok nem állnának fenn, a nyelvjáték nem létezhetne, mivel éppen abban áll, hogy a szabályokkal megfelelésben cselekszünk.¹¹

Miért fenyegeti hát a nyelv autonómiáját az a nézet, hogy a nyelvhasználat szabályvezérelt tevékenység? Nos azért, mert ez a nézet úgy tűnneti föl, mintha a nyelvhasználat valami önmagától-különbözőhöz alkalmazkodik, jelesül a szabályokhoz; s az autonómia nem tűrheti az alkalmazkodást. Azonban a helyzet még ennél is rosszabb. Mivel ha a nyelvhasználatot szabályok konstituálják, akkor a szabálykövetés nem pusztán szükséges, hanem *elég* is ahhoz, hogy ebbe bekapcsolódjunk. A nyelv nem tűnik másnak, mint szabályok és viselkedés konstrukciójának.

Azt lehetne mondani, hogy releváns különbség van a nyelvhasználat és a sakkhoz hasonló játékok között, olyan különbség, amely parallel a beszéd és a főzés közötti, korábban már említett eltéréshez. A sakkot úgy fedezték (vagy fedezhették) föl, hogy kigondolták a játékhoz szükséges szabályok készletét, és ezek a szabálykönyv tanulmányozása révén elsajátíthatók. A nyelvhasználat nem fedezhető föl és nem is sajátítható el ezen a módon, mert csak olyasvalaki találhat ki és tanulhat meg szabályokat, aki már ismeri a nyelvet. Azonban, ahogyan azt a főzés párhuzamos esetében megjegyeztük, ez pusztán felszíni különbség lehet. A nyelvhasználat, ahogyan a sakk is, úgy tekinthető, mint a szabályokból és a viselkedésből származó konstrukció, *mindaddig*, amíg a szabályokra úgy gondolunk, mint amelyek megelőzik a szabálykövetés gyakorlatát. És miért ne előznék meg? Miért ne találhatnánk ki a szabályokat, és így miért ne létezhetnének *gondolatban*,¹² még mielőtt követésük gyakorlata kialakulna?

Wittgenstein érve e lehetőség ellen azt mutatja meg általánosan, hogy nem létezhet a szabály megértése követésének gyakorlata nélkül. Röviden vázolom, hogy mit gondolok e sokoldalú érv központi vonulatának.

¹¹ Nem arról van szó, hogy nincsenek különbségek. A nyelvjáték szabályaihoz tipikusan hozzá kell fűzni egy *ceteris paribus* megkötést; hiszen például *megtagadhatom*, hogy odamenjek a hívásra, vagy egyszerűen figyelmen kívül hagyhatom a fölszólítást. Általában feltételezik, hogy az ilyesfajta devianciák a szabályokba beépíthetők. Itt nem foglalkoztatnak bennünket.

¹² Például a tudatban. Egy másik lehetőség, hogy a szabályokat úgy tekintsük, mint amelyek megelőzik a nyelvhasználatot, az, ahogyan mondjuk Chomsky teszi, vagyis mint olyasmiket, amelyek beépültek az agyba. E nézet súlyos problémája, hogy a szabályok létezését magyarázó hipotézisként alkalmazza, miközben amire szükségünk van, abba betekinthetünk (lásd pl. FV 149 és 158). Ha szabályokat követünk, szabályok szerint játszunk, valamiképpen tudatában kell lennünk e szabályoknak.

Hogy egy szabályt megértünk, tudnunk kell, mi az, hogy megmondjuk valakinek: mit *tegyen*, hogyan cselekedjen eszerint, hogyan alkalmazza ezt. Ha megadják a „+2” szabályát, akkor az, hogy e szabályt megértem, együtt jár azzal, hogy tudom például, hogy „6” után „8”-at kell írnom. Ha nem tudom, hogy mit tegyek, akkor nem értem a szabályt. Azonban miben áll valójában ez a megértés, az, hogy tudjuk, mit kell tenni? Hajlamosak vagyunk föltételezni, hogy ez valamiféle mentális jelenségben vagy történetben áll, mintha a „+2” formula előfordulása az elmében, vagy egy belső hang észlelése azt mondaná, hogy „adj hozzá kettőt”. Azonban ilyesminek csak akkor van értelme, ha megértjük *ezt*. Ha valami az elmében nem jelent semmit, akkor éppolyan hasztalan, mint valami a papíron, ami ugyancsak nem jelent semmit (lásd FV 73, 139). Azonban a mentális formula megértése, vagy az instruktív hang ugyancsak arról szól, hogy tudjuk-e, miképpen cselekedjünk eszerint. És ez akkor is igaz, ha bármilyen dolog fordul is elő az elmében: akkor is tudni kell, hogy mit kell tenni, ha ezzel szembesülök; nem lehetséges olyasmi, ami nem igényli, hogy ez történjék, ha a megértést ez konstituálja. Ez annyit jelent, hogy a szabály megértése, vagy alkalmazásának ismerete nem olyasmi, ami létezhetne pusztán „mentális” szinten, egyedül gondolatban; mivel minden, ami ezen a szinten létezik, önmagában inkomplett; még tudni kell, hogyan alkalmazzuk. És ez részben azt jelenti, hogy a szabály alkalmazásának ismerete nem abban áll, ami az aktuális alkalmazások ismeretén túlmenően létezhetne. Csak akkor érthetem meg az összeadás bármilyen szabályát, ha már tudom, hogyan kell összeadni.¹³ Ha még nem tudom, hogyan adjak össze, akkor azt sem fogom tudni, hogy mit tegyek egy szabály jelenlétében, még akkor sem, ha a szabály közvetlenül tudatom képernyőjére kerül.

És ez az érv a szabályokra általában érvényes. Ami igaz az összeadásról, igaz a beszédre is. Csak akkor tudom megérteni mondjuk a kérdéses vagy a fölszólítás szabályait, ha már ismerem a kérdéses nyelvjátékot. A nyelvhasználat olyannyira autonóm az öt irányító szabályokkal szemben, mint

¹³ Jelenti-e ez azt, hogy a sakkot egyáltalán nem lehet fölfedezni szabályok föllállításával, vagy hogy nem sajátítható el szabálykönyvből, mivel a szabályok semmit sem jelentenek, csak akkor, ha valaki már ismeri a játékot? Nem! Azonban korábban már játszani kellett hasonló játékokat, ismerni kell a nyerést és a veszteséget, hogy mit jelent lépni, mit jelent egy bábú a játékban stb. (FV 31). Hasonlóképpen, a nyelv bizonyos formalizált használatai, pl. egy hajó elkeresztelése, pusztán a szabályok föllállításával is fölfedezhetők: csak a hivatalosan elismert személy alkalmas erre, csak pezsgőt lehet használni, az üvegnek el kell törnie stb. De természetesen a *névadás* gyakorlata előfeltétele mindennek, s nem ennek révén, nem a szabályok föllállításával jön létre. Wittgenstein nyelvjátékai nem *konvencionálisak* oly módon, ahogyan ezek a formális procedúrák.

amennyire azon célokkal szemben autonóm, amelyekért alkalmazzuk, s mint azokkal a tárgyakkal szemben, amelyekre a szavak referálnak.

* * *

Annak három módjáról beszéltünk, ahogyan természetesen elgondolható, hogy a beszédet, a nyelvhasználatot valami önmagán kívüli vezeti, alapozza meg, vagy magyarázza, valami olyasmi, amely látszólag mélyebben fekszik. A központi gondolat az, hogy a nyelvhasználat így vagy úgy már kéznél lévő anyagokból áll össze. Olyan alapokra épül, amelyek már léteznek: célokra és intenciókra, gondolatokra és percepciókra vagy szabályokra. Wittgenstein érve mindvégig azonos; minden esetben úgy érvel, hogy csak olyasvalaki rendelkezhet a releváns percepciókkal vagy célokkal, vagy férhet hozzá a szabályokhoz, aki már tud beszélni. A beszéd *gyakorlata* mentális szerkezetünkben sokkal mélyebben fekszik, mint ahogyan gondolnánk, amikor filozofálunk.

Még egy utolsó kérdés. Miért korlátozza Wittgenstein az autonómia-tézist, miért csak „bizonyos értelemben” autonóm a nyelv? E korlátozás erőteljesen sugallja, hogy Wittgenstein megengedne egy másik értelmet, amelyben a nyelvhasználat *nem* autonóm. Fontos, hogy világossá tegyük ezt az értelmet. Nem hiszem, hogy Wittgensteinnak egy *negyedik* lehetőség járt volna az eszében, amely megalapozza a nyelvet ott, ahol az előző hármat visszautasította. A nyelvhasználat éppen abban az értelemben autonóm, amennyiben *nincs* alapja, vagy bármilyen irányítása; s nem csupán arról van szó, hogy *ilyen* alapjai nincsenek, s lehetnek mások, amelyek sikerrel járhatnak ott, ahol ezek kudarcot vallottak. Mivel minden olyan alap, amelyre a nyelvhasználatot alapozhatnánk, megkívánná, hogy – a nyelv elsajátítását megelőzően – olyan helyzetben legyünk, amelyből el tudjuk gondolni a dolgok olyan állását, amelyet a nyelvhasználat eredményezne. És érvelésünk lényege az volt, hogy minden ilyen koncepciónak előfeltételeznie kell, hogy ismerjük a nyelvhasználatot.

Azonban az a tény, hogy a nyelvhasználat ebben az értelemben autonóm, nem jelenti sem azt, hogy minden értelemben autonóm, vagy azt, hogy semmi sem gyakorol rá hatást kívülről. Először is nincs arról szó, hogy semmit sem lehet megkérdőjelezni, amit mondok, mindaddig, amíg a nyelvjáték elismert lépése. Hiszen mondhatok olyasmit, ami empirikusan hamis. És amikor így teszek – amikor azt mondom, hogy a kő piros, amikor valójában kék – nem arról van szó, hogy helytelen lépést tettem a nyelvjátékban, hanem arról, hogy olyasmit mondtam, ami helytelenül mutatja, hogy miképpen vannak a dolgok a világban. Ebben a tekintetben nem autonóm, amit mondok, korrigálható azáltal, hogy a nyelven kívülre, a világra tekintek. És ez így is van. Egy állítás *igazsága* valóban a tényekkel való megfelelésére tartozik. Hiba – ahogyan Wittgenstein mondaná – föltételezni, hogy az, ami

az állítást igazzá teszi, megegyezik azzal, ami állítássá teszi, mintha nyelvhasználat-mivolta ugyancsak a tényekhez fűződő viszonyán múlna.¹⁴

Másodszor, az a tény, hogy a nyelv ebben az értelemben autonóm, nem azt jelenti, hogy szabadon lebegő jelenség, amelyre semmi más nem gyakorol hatást. Aligha létezhetne a nyelvhasználat, ahogyan mi ismerjük, ha az embereknek nem lennének szükségleteik vagy vágyaik, vagy ha ezek radikálisan különböznének attól, mint amilyenek – vagy ha meglehetősen eltérő érzékszerveink lennének, vagy ha nem lenne valamilyen maradandóság az általunk érzékelt tárgyakban. A „természet általános tényei” – ahogyan Wittgenstein nevezi őket – okságilag kétségkívül szükségesek nyelvjátékaink számára (vö. *FV* 142). Azonban ezek nem alapok, s nem is igazolási föltételek; nem arról van szó, mintha a nyelvhasználatot ezekre alapozva konstruálnánk, vagy ezek lennének felelősek érte. Ha Wittgensteinnek igaza van, akkor nem lehetséges ilyen alap vagy igazolás a nyelvjátékok tekintetében. Beszédgyakorlatunk, ahogyan embereket hívunk, kérdéseket teszünk föl, beszámolunk a dolgok állásáról, figyelmeztetünk, és így tovább – ennek a gyakorlatnak nincs alapja, vagy törvényadója sem a világban, sem pedig bennünk. Ebben az értelemben autonóm a nyelv.

(Az angol nyelvű kéziratból fordította *Demeter Tamás*)

¹⁴ „Abban hibázunk, hogy ott kutatunk magyarázat után, ahol a tényeket »ősjelenségek« kellene tekintenünk. Vagyis, ahol azt kellene mondanunk: *ezt a nyelvjátékot játsszák.*” (*FV* 354)

SUMMARY

Wittgenstein and the Autonomy of Language

It is a very natural but, Wittgenstein believes, deeply mistaken view that the use of language is in one way or another guided by, grounded on, or answerable to, something other than itself. This view can take a variety of forms. In Wittgenstein's work at least three such forms are addressed and scrutinized. (1) Using language, is, like cooking or washing, essentially a means to an end. Among our various purposes in life is that of communicating our thoughts to one another, and language fulfills that purpose. (2) The use of language reflects the way things are in our experience of them. How we speak about slabs and blocks, or about colours, or about numbers, is based on what these things are like as we know them. What „slab“, or „red“, or „three“, means is something empirical; these concepts are derived from experience. (3) The rules governing language dictate to us how we should speak.

Against these very plausible-sounding claims, Wittgenstein declares: „the use of language is in a certain sense autonomous“. How we use words, how we speak, is (in a certain sense) subject to no external authority; it is not beholden to the world, or to the mind, or to rules. Why does Wittgenstein qualify the autonomy thesis, why autonomous „in a certain sense“? The qualification strongly suggests that Wittgenstein would allow another sense, in which the use of language is *not* autonomous. It is important to be clear about what this sense could be. I do not believe that Wittgenstein has in mind, or would accept, some *fourth* possibility as a foundation for language,

where he has rejected the three we have been discussing. The sense in which the use of language is autonomous is precisely the sense in which it has *no* foundation, no grounding, no guidance from below; it is not just that it lacks *these* foundations, and might have others that can succeed where these have failed. For any such foundation on which we could erect the use of language would require that we be in a position, prior to having acquired language, to conceive the state of affairs that the use of language would bring about. And the point of our argument has been that any such conception must presuppose familiarity with the use of language.

But the fact that the use of language is autonomous in this sense does not mean either that it is autonomous in every sense, or that it is uninfluenced by anything outside it. For, first, it is not as if whatever I happen to say is unimpeachable, so long as it is a recognized move in the language-game. For I might say something that is empirically false. And when I do so — when I say that the stone is red when it is in fact blue — I have not made a false move in the language-game, I have said something that incorrectly represents how things are in the world. In that respect what I say is not autonomous, it is subject to correction by looking outside language, at the world. And this is so. The *truth* of a statement is indeed a matter of its corresponding to the facts. The mistake, Wittgenstein would say, is to suppose that what makes a statement true is also what makes it a statement in the first place, as if its being the use of language

that it is is also a matter of its relation to the facts. Secondly, the fact that language is autonomous in this sense does not mean that it is a free-floating phenomenon unaffected by anything else. There could hardly be the use of language as we know it if people did not actually have needs or desires, or if these were radically different from what they are — or if we had quite different sense-organs, or if there were no stability among the objects we perceive. These „general facts of nature“, as Wittgenstein calls them, are doubtless causally neces-

sary for our language-games. But they are neither foundations nor justificatory conditions; it is not as if the use of language were constructed on them as a basis, or answerable to them. If Wittgenstein is right there can be no such foundation or justification for the use of language. Our practice of speaking as we do; of calling people, of asking questions, of reporting how things are, of warning, and so on — this practice has no basis, or lawgiver, either in the world, or in us. It is in this sense that the use of language is autonomous.

REALIZMUS, REDUKCIÓ ÉS BRENTANÓI RELÁCIÓ*

ÚJVÁRI MÁRTA

A metafizikai realizmus, első közelítésben, olyan tan, amely fölteszi, hogy az igazság, a jelentés, a referencia és az igazolás fogalmát valamint a természeti fajtafogalmakat olyan tényezők is meghatározzák, amelyek külsők az elfogadott fogalmi sémában való gondolkodáshoz és a nyelv által adott keretekhez képest. Éppen ezért nem föltétlenül tudunk ezekről a tényezőkről, ugyanakkor mégis alkotórészei kognitív vállalkozásainknak és a nyelvnek.

Ebben a fölfogásban az igazságföltételek nem azonosíthatók az igazolási vagy állíthatósági föltételekkel. Az önmagukban vett kijelentéstartalmak akkor is igazságérték-hordozók, ha nem fogalmazódnak meg semmilyen nyelvben (tudományos formalizmusban), illetve ha megfogalmazzuk ugyan, de nem tudjuk eldönteni őket. Megfelel ez a nézet a bolzanói *Satz-an-sich*, vagy a leibnizi *lehetséges kijelentések* gondolatának. Manapság M. Dummett ezt úgy fogalmazza meg, hogy a realista elkötelezett a kétértékűség mellett.¹ Továbbá a nézet szerint a jelentés túlnő nemcsak az aktuális nyelvhasználaton, hanem az azt reguláló nyelvi normákon is, mivel egy önfelosztó Természet szabja meg a fajták fogalmait, amelyeket mi legfőljebb fölismerünk. Az igazolás sem csak az igazolási eljárásban expliciten megjelenő, az érvényben lévő standardoknak megfelelő elemeket tartalmazza, hanem olyasmit is, amiről a kompetens megismerőknek akár nincs is tudomásuk: ugyanis megbízható hitformáló mechanizmusok gondoskodhatnak észrevétlenül arról, hogy az elérhető evidenciákat a megfelelő értelmezéssel (hipotézissel) épp az igazság mellett sorakoztassuk föl. A Goldman szerint például ez a megbízható hitformáló mechanizmus akkor is része az igazolásnak, ha nem

* A cikk két előadás összedolgozott és pontosított változata. Az egyik a Magyar Filozófiai Társaság filozófiatörténeti szekciójában hangzott el 1997 novemberében „Realizmus és szkepticizmus” címmel, a másik a CEU tudományfilozófiai PhD hallgatói előtt 1998 áprilisában „Realizmus, redukció és brentanói reláció” címmel. Az előszóbeli egyszerű érthetőséget a jelen írott változatból sem iktattam ki teljesen.

¹ M. Dummett 1976, 1978, 1981.

tudunk róla.² Ezen — externalista — igazolás-fölfogás szerint ugyanis a T-T tézis, azaz a „tudjuk, hogy tudjuk” nem föltétele a tudásnak.

Eme realista nézetek — amelyek közös föltevése, hogy az objektivitás érdekében túl kell lépni az emberi megismerési kompetencia keretein — támadási felületet nyújtanak a szkeptikus ellenérvek számára. Ilyenkor a szkeptikus a fegyvertárából a következő eszközökhöz folyamodik: rámutat, a valóság befolyását illetően, a kritérium hiányára, az eldönthetetlenségre, az aluldetermináltságra. Másutt erről már szóltam, itt most csak azt hangsúlyozom, hogy szoros kapcsolat áll fenn a metafizikai realizmus és a székszis között.

Többen is velősen nyilatkoznak erről a kapcsolatról. Colin McGinn szerint a szkeptikus „kihívással szembeni *prima facie* sebezhetőség olyan adekvátaság-föltételnek tekintendő, amelyet a realizmus bármely megfogalmazásának teljesítenie kell, az antirealizmust pedig ennek megfelelően úgy kell tekinteni, mint ami manifeszt módon elzárja a szkeptikus veszély elől az utat”.³ Th. Nagel szerint „a szkepticizmus csak azért probléma, mert fennáll az objektivitás iránti realista igény”. Továbbá, „a szkepticizmus lehetősége bele van építve a mindennapi gondolatainkba a realizmus által, amit automatikusan feltételeznek, és ama igény által, hogy túlmenjenek a tapasztalaton”.⁴ A realizmus teszi a szkepticizmust érthetővé. Barry Stroud erről úgy nyilatkozik, hogy „a külvilággal kapcsolatos filozófiai probléma gyökere az objektív világról való fölfogásunkban van”.⁵ M. Williams a realista objektivitás-igény mellett az ismeretelméleti fundacionalizmust jelöli meg a székszis forrásaként.⁶

* * *

Az itt következőkben nem a realizmus nyilvánvaló és sokak által észrevételezett objektivitás-igényét fogom vitatni, hanem a realizmusnak egy másik, bár az előbbitől nem teljesen független vonása kapcsán szeretnék egy antirealista érvet előterjeszteni. Arról van szó, hogy a realizmus, mint említettem, nem hagyja jóvá az igazságföltételeknek az igazolási föltételekre való redukcióját, ugyanígy nem hagyja jóvá a jelentésnek a regulált nyelvhasználatra való redukcióját. Vagyis a realista: *antiredukcionista*. Ezzel szemben például a realista gondolkodás nagy történeti riválisa az ismeretelméletben, a

² A. Goldman 1967.

³ C. McGinn 1979, 115. o.

⁴ Th. Nagel 1986, 71, 73. o.

⁵ B. Stroud 1984, 82. o.

⁶ M. Williams 1993, 1996, 223, 228. o.

fenomenalizmus, lényegileg redukciós elmélet: a dolgok fizikai tulajdonságait a tapasztalt minőségekre redukálja.

Érvem konklúzióját előlegezve, azt fogom előterjeszteni, hogy a metafizikai, globális realizmus antiredukcionizmusa nem védhető álláspont, míg ugyanakkor a lokális realizmusok joggal tiltakoznak a redukció ellen a tárgyak megőrzése érdekében. Egy ilyen érv persze fölteszi, hogy a realizmus tábora megosztható. De nemcsak érvelési stratégiáról van szó. Hanem arról is, hogy hiba lenne beérni a realizmusról egy olyan kvázi-analitikus definícióval, mint az említett, egyébként találó dummetti jellemzés: realistának lenni annyi, mint elkötelezve lenni a kétértékűség iránt. Az sem elég, bár szükséges, ha ehhez hozzátesszük, hogy a realista ezenfölül *antiredukcionista* is.

Mielőtt azonban árnyalnánk a realizmus fogalmát, vegyük tekintetbe az antiredukcionizmust is, mint föltételt. C. Wright például ezért mutat rá arra, hogy a dummetti realista lehet akár redukcionista is, amennyiben a redukció megőrzi a kétértékűséget, sőt, akár a megfelelő igazságértékeket is.⁷ Például a mentális jelenségeknek a megfigyelhető viselkedési jelenségekre való behaviorista redukciója teljesítheti az előbbieket, mégsem számítana a behaviorizmus a mentálisról való realista álláspontnak. A mentális realizmus célja nem a mentális jelenség kiküszöbölése, hanem az önállóságának a megőrzése.

Ezért teszi hozzá a dummetti kritériumhoz Colin McGinn is az antiredukcionizmust: a realista szerint minden, a természeti világ előfordulásaira vonatkozó kijelentés meghatározott igazságértékkel bír, mivel e kijelentések igazságföltételei adottak a külvilágban és meghaladják állításuk tapasztalati alapját. Ezt úgy is szokás kifejezni, hogy az igazság „nem episztemikus fogalom”. Nincs tehát verifikacionista korlátja e fogalomnak, mint azt az antirealisták állítják. Épp ezért ha egy kijelentés igaz, akkor „pusztán igaz”, és nem redukció által, mondja McGinn. Vagyis nem azáltal, hogy visszavezetjük a létező független fajtákat a mi állíthatósági föltételeinkkel konform fajtákra. A fő kifogás a redukcióval szemben tehát az, hogy az igazságföltételeket fölcseréli az állíthatósági föltételekkel. Nem kifogásolt ugyanakkor a tudományra jellemző magyarázó redukció: például a makrofizikai tárgyak viselkedésének magyarázata az alkotó részecskéik viselkedése alapján nem vonja maga után a független fajták kiküszöbölését, és így az igazságföltételek sem redukálódnak az állíthatósági föltételekre.

Amikor tehát a redukcióhoz való viszony merül föl a realizmus – antirealizmus vitában, akkor éppen a kontextusban nem a magyarázó redukcióról van szó. Ezért nem olyannak kell tekinteni itt a redukcióval szembeni motivációt, mint amilyen volt például egykor, a pozitivizmus fénykorában,

⁷ C. Wright 1988, 26, 27. o.

a „tudományos magyarázat egysége” érdekében megkísérelt redukció.⁸ Abban a kontextusban egy kitüntetett tudomány, a fizika alapján való magyarázatra próbálták meg visszavezetni az egyéb tudományok magyarázatait. A metafizikai redukcióban viszont szó nincs kitüntetett alaptudományról, további szintekről, és általában a tudományos magyarázat egységéről. Az antirealistát reduktív törekvésében csak az motiválja, hogy kiküszöbölje az utalást bármi olyan dologra, ami meghaladja az emberi kognitív kompetenciát.

Térjünk most vissza a realizmus fogalmának gazdagításához. Tegyük ezt abból a már jelzett megfontolásból, hogy két találó kritérium ugyan elég egy kvázi-analitikus definícióhoz, de nem elég a realizmus – antirealizmus vita különböző vonatkozásainak és a történeti hangsúlybeli változásainak a megértéséhez. Az előbbihez hadd tegyem hozzá azt, hogy jelentős szerzők nézetei néha átvágnak az absztrakt sémán: Frege például a fogalmakról és a kijelentésekről való nézeteiben tipikus platóni realista⁹, ugyanakkor a referencia-elmélete ma nem véletlenül céltáblája a tipikusan realista „direkt referencia-elmélet”-nek.¹⁰ (Valamivel később, a fogalom-realizmusról és a direkt referencia-elméletéről szóló részek majd jobban megvilágítják az állítást.) Az utóbbihoz pedig hadd mondjam azt, hogy ma más területekre és más módon fogalmazódik meg a metafizikai álláspontok dilemmája, mint a hagyományos, történetileg kialakult realizmus – szkepticizmus vitákban.

A pyrrhonisták számára a sztoikusoknak a valóság igaz jelével bíró ún. megragadó képzetekről való nézetei képviselték a dogmatikus-realista nézetet. A *phantasia kataléptiké* ugyanis igazolásra nem szoruló, nyilvánvalóan veridikus képzet. A pyrrhonisták ezzel szemben hiányolták a kritériumot eme percepciókra. Berkeley fenomenalizmusa szintén a percepció értelmezésével tér el a realizmustól: azzal, hogy Berkeley a fizikai tulajdonságokat észlelt tulajdonságokként fogja föl, amelyek egy észlelőt szükségképp maguk után vonnak, de külső valóságot nem, nélkülözni tudja mindazt, amit a realisták föltételeznek.

Van tehát a dilemmának egy olyan történeti vonulata, amely a *percepció* értelmezéséhez kapcsolódik. Ma viszont alapvetően *szemantikai* típusú a realizmus – antirealizmus különbsége: az igazság, a jelentés, a referencia-reláció, az igazolás és a fogalmak státusa kérdéseikhez kapcsolódik. A filozófia ún. nyelvi fordulata után nem lehet meglepő, hogy a hagyományos nézetkülönbségek szemantikai formát öltenek. Ugyanakkor nem kell azt gondolni, hogy a mai nézeteknek nem áll fönn semmilyen folytonossága például a platóni fogalom-realizmussal vagy a kanti konceptualizmussal. Ha a korábbi mentális

⁸ Lásd pl. Oppenheim és Putnam (1968), továbbá Kemény és Oppenheim (1956).

⁹ G. Frege 1980a.

¹⁰ G. Frege 1980b.

beszédmódtól eltekintünk, ténylegesen sok mai álláspont előképét könnyen azonosíthatjuk.

A történeti verziók relevanciája mellett a realizmus-fogalom árnyalása azért is tűnik szükségesnek, mivel ma a realizmus-szösszetételek bőségével, netán a fogalom inflálásával találkozunk. Beszélnek ma *metafizikai, szemantikai, internális, kauzális, intencionális, magyarázó, tudományos, modális* stb. realizmusról. Ezek ugyan mind joggal vindikálják a realizmust a megfelelő kritériumok alapján, azonban mást teljesítenek az állásponttal az egyes területeken, s így a következményeikben is eltérhetnek egymástól. Mint már mondtam, bizonyos lokális realizmusok antiredukcionizmusát jóváhagyva azt szeretném kimutatni, hogy miért nem védhető a metafizikai realizmus antiredukcionizmusa. Ehhez azonban előbb némi áttekintés szükséges a jelzett vonatkozásokban. Az érvelő rész a leíró rész után következik.

* * *

Az ún. platóni fogalom-realizmus annyiban elődje a mai objektivista igényű realizmus-fölfogásoknak, hogy az igazság fogalmát függetleníti az igazság fölfedezésétől és igazolásától. Bolzano *Satz-an-sich*je és Leibniz *lehetséges kijelentése* tekinthető olyan, önmagában vett kijelentéstartalomnak, amely akkor is igazságértéket hordoz, ha senki, soha, sehol, semmilyen nyelven és tudományos formalizmusban nem fogalmazza meg az adott propozicionális tartalmat. A popperi *harmadik világ* (a fizikai természet és az emberi elmék világa mellett) hasonlóképp az önmagukban vett tudományos igazságok független platóni birodalmát jelenti. Frege pedig oly módon specifikálja a kijelentés föltételeit, hogy csak komplett gondolatot megtestesítő kijelentéseket tekint igazságérték-hordozónak: a fregei komplett gondolat egyrészt objektív propozicionális tartalom, másrészt csak leíró elemeket tartalmaz, amelyek függetlenítik a kijelentés igazságföltételeit a különböző lehetséges kiejtések kontextusától.

Az igazságok platonista függetlenségének metafizikai alapja a tulajdonságok és a relációk létezési módjáról való jellegzetes platóni fölfogás. Eszerint értelmesek a tulajdonságokról (relációkról) való kijelentések akkor is, ha történetesen semmilyen egyed nem rendelkezik az illető tulajdonsággal, illetve semmilyen egyedek között nem teljesül az illető reláció.¹¹ Értelmesen mondhatjuk, hogy a bölcsesség kívánatos emberi tulajdonság, vagy hogy honfitársnak lenni ekvivalencia-reláció anélkül, hogy lennének bölcs emberek vagy hogy lennének honfitársak. Az értelmesség viszont megkívánja,

¹¹ Lásd a meg nem jelenített tulajdonságok platonista fölfogásához valamint a platóni fogalom-realizmus mellett szóló érvekhez Armstrong könyvét: D. M. Armstrong (1978).

bizonyos fölfogásban, hogy létezzen a használt tulajdonság-szavak és reláció-szavak jelölete, azaz létezzenek az *univerzálék*. Ez a szemantikai érv az univerzálék létezése mellett alapvetően denotacionalista, s a denotacionalizmus könnyen megkérdőjelezhető. Nem bizonyos ugyanis, hogy a mondat értelmessége biztosításának egyedüli módja, ha biztosítjuk az alkotó szavak jelölését. Denotacionalizmus nélkül is vonzó lehet azonban a platonizmus, amely szerint a tulajdonságok (relációk) nemcsak úgy léteznek, mint az egyedek tulajdonságai (relációi), hanem léteznek *megjelenítés nélkül* is. Például a fizikában is alkalmazott matematikai idealizációk, amelyeket semmilyen fizikai objektum nem teljesít, vagy az etikai idealizációk egyrészt nélkülözhetetlenek a tudományos és az etikai gyakorlat szempontjából, másrészt jelentésüknek *nem része* a megjelenítettség. Ezzel szemben az aristotelianus partikularizmus a tulajdonságokat egyedekhez kötöten, *mint* az egyedekhez tartozó tulajdonságokat fogja föl. Vagyis itt része a jelentésnek a megjelenítettség. Szokás ezt hagyományosan úgy is kifejezni, hogy a platonista fölfogásban a tulajdonságok *ante rem*, az aristotelianus fölfogásban *in re* léteznek. Természetesen az *ante rem*et nem időbeli előbb-létezésként kell venni, hanem logikai függetlenségként. A reifikált – azaz a főnevesített és alanyi helyzetben vett – tulajdonságok, más szóval az univerzálék *ante rem* avagy *in re* létmódjára irányult az egyik fő kérdés a realizmus és a nominalizmus közötti vitában. Ma viszont a realizmusnak nem a nominalizmus, hanem a *konceptualizmus* az ellentétpárja. Ezt később világítom meg.

* * *

A percepció-elmélet is jegyzi a realizmus két formáját: az ún. *naiv* realizmust és a *representatív* realizmust.¹² A naiv realizmus szerint a perceptuális tartalom a külvilág vonása, így nem igényel külön értelmezést a percepciónak a külvilágra való vonatkoztatása. Tényleges naiv realistát viszont nem azonosított még a filozófiatörténet: ez inkább csak egy extrém egyszerű álláspont elnevezése, ahol a pozíciót senki sem foglalja el. A reprezentatív realizmushoz viszont Locke-ot szokás társítani: ebben az árnyaltabb fölfogásban a perceptuális adatok mentális természetűek, ugyanakkor megfelelően hasonlítanak a fizikai minőségekhez, ezért alkalmasak a fizikai vonások ábrázolására. Mindkét percepció-elméleti realizmusnak gondot okoznak az ún. másodlagos minőségek, amelyeket nem lehet sem a külvilág vonásaként, sem a reprezentációjaként értelmezni.

A percepció-elméleti realizmusok rendszerint azt a bírálatot kapják a szkeptikustól, hogy nincs kritériumunk a veridikus és a nem-veridikus

¹² Lásd a témához Robinson könyvét: H. Robinson (1994).

percepciók megkülönböztetésére, amit viszont a realizmusok hallgatólagosan föltételeznek. Történetileg érdekes kapcsolat ez: azonban a realizmus – antirealizmus vita mai vonulata nem a percepció, hanem a szemantikai vonások értelmezéséhez kapcsolódik. A szemantikai értelmezés világítja meg azt is, hogy a mai realizmust miért a konceptualizmussal való kontrasztjában kell venni. Nézzük tehát, hogy mik a főbb állításai a szemantikai realistáknak illetve a szemantikai antirealistáknak.

* * *

A szemantikai realisták többnyire azt tudatják magukról, hogy elkötelezettek a kétértékűség és a jelentésnek a használaton túlnyúló fölfogása mellett.¹³ Továbbá, a természeti fajták fogalmait az önfelosztó Természet által kijelölt fogalmaknak tartják; ezért itt az újradefiniálás, a fogalmi terjedelmek újbóli kijelölése nem praktikus tudományos szükséglet vagy újfajta koncepció alkalmazásának az eredménye, hanem egy – föltehetően téves – kategorizálás lecserélése a tényleges fajtáknak megfelelő kategorizálásra. A realista ily módon a természeti esszencializmust vallja; a fajták lényege nem a leírási módtól függ, hanem magában a Természetben található (lásd pl. Kripke, M. Devitt, R. Boyd)¹⁴ Ez a nézet fölteszi, hogy a Természettől származó kauzális források jelölik ki a fajta-fogalmakat; azonban éppen az újraklasszifikálás esetei világítanak rá, hogy a klasszifikálás kauzálisan aluldeterminált. Ha ugyanis elégséges lenne a kauzális forrás, akkor érthetetlen jelenség maradna az újraklasszifikálás. Ezt az ellenérvet fejti ki pl. G. Bealer.¹⁵

Továbbá, alkalmas a realizmus céljaira az a viszonylag újabb keletű referencia-elmélet, amely a hagyományos fregei referencia-fölfogás riválisként jött létre. A közvetlen referencia-elméletéről (TDR – theory of direct reference) van szó.¹⁶ A TDR szerint a nevek jelöleteit nem úgy választjuk ki, hogy megnézzük, mire teljesülnek a névhez társított leírások, azaz nem a fregei *Sinn* alapján működik a referencia-reláció. A fő ellenérv ugyanis a fregei eljárással szemben az, hogy tévesen társított leírások mellett is gyakran sikerül a használat kontextusában jól azonosítani a név jelölését (Kripke, Donnellan, Devitt). Arról a problémáról nem is beszélve, hogy ha a társított leírások adnák meg a név jelentését, akkor annyi jelentése lenne egy névnek, ahány leírást társítanak hozzá a különböző nyelvhasználók – sokszor az ismereteiktől, a kulturális háttérüktől függően. Az „Aristotelész” név például egyeseknek „Alexandros nevelőjét”, másoknak „a Metafizika szerzőjét”

¹³ S. Kripke (1980), H. Putnam (1975, 1978).

¹⁴ M. Devitt 1981, 1984, S. Kripke 1980, R. Boyd 1984.

¹⁵ G. Bealer 1987.

¹⁶ Kripke mellett az irányzat nagy hatású elindítója pl. K. Donnellan (1972).

jelentené. Ezért a jelölethez-jutást függetleníteni kell az egyes nyelvhasználók ábrázolási képességétől; a TDR képviselői azt vallják, hogy a jelölet közvetlenül adott az egyedről szóló kijelentésben, az ún. individuális kijelentésben. Maga az objektum jelenik meg itt és nem a prezentálási módja, ahogyan Frege tartja. A nevek jelöletének rögzítéséhez lehet használni leírásokat, engedi meg Kripke, azonban a neveknek nincs jelentésük a társított leírások terminusaiban. Ezenkívül a név eredeti bevezetése után a referálási reláció megőrzését nem az asszociált leírás biztosítja, hanem az a kauzális-történeti lánc, ami az objektum kezdeti elnevezésétől vezet a név további használatához. Itt persze több kérdés is fölvetődik: pl. az, hogy hogyan sikerül, pusztán kauzális források alapján, biztosítani az egyöntetű névhasználatot és annak továbbörökítését.¹⁷ Továbbá, mi történik például, ha megszakad a kauzális-történeti lánc, és az objektum, pl. egy intézmény, két vagy több különböző rivális alakban is folytatja a történetét? Vajon melyik folytatást hagyja jóvá a kauzális lánc? Úgy tűnik, hogy a kauzális-történeti lánc éppúgy aluldeterminálja a névhasználatot, mint a fajták fogalmait. Az aluldetermináltsági tézis tehát mindenképpen kihívást jelent a realizmus számára. Épp ezért a realista Boyd helyteleníti is a tézist. Emlékeztetőül: a Duhem és Quine nevéhez társított jól ismert tudományfilozófiai tézis azt mondja, hogy lehetséges két egymással inkompatibilis elmélet úgy, hogy mindkét elmélet a megfigyelési kijelentéseknek ugyanazon halmazával kompatibilis; kissé erősebben: a két elméletnek ugyanazon megfigyelési kijelentések a konfirmátorai.

A referencia-relációt tehát a realisták kauzális-naturális módon fogják föl, s nem szemantikai módon: maga az objektum az eredeti elnevezésével szolgál kauzális forrásként a neve későbbi használatához, nem pedig az a jelentéskör, amelyben a nevet rendszeresen használják a kulturálisan kompetens beszélők. H. Field egyenesen úgy véli, hogy a referálás empirikusan fölfedezhető, természeti reláció.¹⁸ A realizmus így konzekvensen jár el: ahogyan az igazság nem episztemikus fogalom, ugyanúgy a referálás nem szemantikai fogalom a realizmus számára. Mindkét esetben a Természetnek kell pótolnia azt, ami az emberi kompetenciától elvétellett.

A referencia-reláció azonban, akárhogyan is fogjuk föl, azzal a sajátossággal rendelkezik a köznevek mint referáló kifejezések esetében, hogy igen különbözőképp konstruálható metafizikailag a jelöletük. Közismert Quine példája, miszerint egy radikális lefordítási szituációban, azaz egy tökéletesen idegen, kulturálisan kapcsolhatatlan nyelvhasználati szituációban nem tudjuk eldönteni, hogy miként fordítsuk le a saját nyelvünkre a bennszülött nyelv

¹⁷ Lásd pl. Blackburn fönn tartásait a kauzális referencia-elmélettel szemben: Th. Blackburn (1988).

¹⁸ H. Field 1975.

egyszavas mondatát, amelynek közvetlen nem-nyelvi stimulusa lehet például egy hirtelen előkerülő nyúl látványa. Gondolhatjuk, hogy a „gavagai” kifejezés helyes fordítása nyúl, de lehet akár elvászthatatlan nyúl-részek, vagy a nyúltság egy megjelenítése, vagy temporális nyúl-szeletek, attól függően, hogy milyen metafizikai meggyőződések rejlenek a bennszülött nyelvben.¹⁹ A köznevek esetében tehát a referálást nem lehet úgy függetleníteni a lehetséges kiválasztási módoktól, mint az individuum-nevek esetében. Ahogyan Putnam később állítja, nem létezik kizárólagos referencia-reláció.²⁰ Azonban nem az a helyzet Putnam szerint, hogy meghatározatlanul utalunk a külvilágra (nem tudván, hogy melyik a jó utalás), hanem határozott módon utalunk a saját fogalmi világunk (*notional world*) elemeire.

Ahogyan a referálást föl lehet fogni meghatározottként vagy meghatározatlanként, ugyanúgy a jelentést általában föl lehet fogni meghatározottként vagy meghatározatlanként. Vannak, akik a jelentést az igazságföltételek terminusaiban fogják föl, vagyis úgy gondolják, hogy az igazságföltételekben pontosan megegyező mondatok azonos jelentésűek.²¹ Nyilvánvalóan csak kijelentő mondatokra alkalmazható ez az igazságföltétel-szemantika, hiszen pl. a főlshólításoknak, kérdéseknek nincs igazságföltételük, de természetesen ettől még van jelentésük. Ugyanakkor vannak kijelentő mondatok, amelyeknek nem tudjuk pontosan megállapítani az igazságföltételeit, mert ezek elérhetetlenek számunkra, mint pl. bizonyos matematikai sejtések esetében, vagy áttekinthetetlen területekre vagy elérhetetlen tér-idő régiókra vonatkozó mondatok esetében. Az igazságföltétel megállapításának időnkénti kudarca egyesekben azt a meggyőződést kelti, hogy a jelentés meghatározatlan. Quine például ezt vallja (de nemcsak az igazságföltétel-szemantika alapján).

Létezik azonban olyan fölfogás is, amelyik számításba veszi a jelentéskülönbségeket az igazságföltételekben egyébként azonos mondatoknál. Pl. a „szerencsére Sókratés halott” és a „sajnos Sókratés halott” mondatokat pontosan ugyanaz a körülmény, ti. Sókratés halála teszi igazzá, de a jelentésük különböző. A Fregéhez visszanyúló klasszikus példa szerint pedig a „de” ellentétes értelmű kötőszó ugyanolyan igazságföltételekkel bír, mint az „és”: bár mindkettőt és-kapcsolatként kezelik, a jelentésbeli különbség nyilvánvaló. A pragmatikus-kontextuális megfontolások sokszor abban a nézetben kristályosodnak ki, hogy a jelentést nem az igazságföltételek adják meg, hanem a nyelvhasználat. A nézet ugyan árnyalásra szorul, de itt most elégséges ebben a formában ahhoz, hogy érthetővé tegye a jelentés meghatározottságáról szóló nézetet. (Ezt képviseli pl. Dummett²².) Ebben a fölfogásban ugyanis a

¹⁹ W. O. Quine 1960.

²⁰ H. Putnam 1981.

²¹ Lásd pl. Davidson igazságföltétel-szemantikáját: D. Davidson (1984).

²² M. Dummett 1976, 1978, 1981.

jelentés éppen abban az értelemben meghatározott, hogy nem függ semmi olyan tényezőtől, ami kívül van a kompetens beszélők tényleges nyelvhasználatán. A jelentés meghatározottsága, világossága fontos tétele az ún. szemantikai antirealizmusnak. Nézzük most meg röviden a szemantikai antirealizmus legfontosabb elveit.²³

Az ún. nyilvánosság-elv szerint az egyetlen kulcs a jelentéshez a nyelvhasználók külső viselkedése. Az elv Wittgensteinhoz nyúlik vissza, de nem oly rég Searle is újrafogalmazta „kifejezhetőségi elvként”. (Minden jelentés kifejezhető.²⁴) A Frege által megfogalmazott kompozicionalitás-elv nem specifikusan antirealista elv, de a jelentés áttekinthetőségének, világosságának hangsúlyozásával jól szolgálja a jelentés meghatározottságának elvét, ami kitérített szerepű a szemantikai antirealizmusban. A kompozicionalitás-elv szerint az összetett egység jelentése megfejezhető az alkotórészek jelentéséből (pl. a mondatjelentés a szójelentésekből), ugyanakkor az alkotórészek jelentését a komplex jelentéséhez való rendszeres, ismételt hozzájárulásuk adja meg. Mindhárom elv megerősíti azt a további elvet, amelynek értelmében a jelentésposztulátumok hozzáférhetőek a kompetens beszélők számára. Ugyanis ha valami jelentésposztulátum, azt a kompetens beszélők fölismerik: nincs olyan további komponense e posztulátumoknak, ami meghaladná a fölismerési képességeket.

A szemantikai antirealizmus az említett elvek révén azt hangsúlyozza, hogy a jelentéseket nem a fizikai külvilág adja meg, hanem a jelentések a nyilvános nyelvhasználat során jönnek létre, oly módon, hogy ez a nyelvhasználat az általunk fogalmilag újraalkotott világ elemeire és kapcsolataira vonatkozik.

A fogalmak státusát illetően is különbözik, mint már mondtam, a realista és az antirealista fölfogás. Az önfelosztó természeti fajtafogalmak, s ehhez kapcsolódóan a Természetben található modalitások, természeti lények realista gondolatáról már szóltam. Az is világos, hogy ebben a fölfogásban a fogalmak szerepe alapvetően deskriptív: leírják a meglévő fajtaikat, nem pedig előírják a szisztematizálási kritériumokat. Arról viszont még nem szóltam, hogy miben áll az alternatív, antirealista fölfogás. Ez utóbbi szerint a fajtafogalmak a mi eszközeink az empirikus természeti előfordulások rendszerezésére. Az érvényben lévő fogalmi sémától és a mi megismerési igényeinktől függ, hogy milyen fajtaikat különböztetünk meg, továbbá, hogy milyen konstitutív és milyen individuáló tulajdonságokat írunk jóvá a dolgoknak. Eszerint a lények nem a Természethez, hanem a mi fölfogási módunkhoz tartoznak.²⁵ Ettől függően választjuk meg a beszédmódot is; így,

²³ Lásd Tennant könyvét: N. Tennant 1987.

²⁴ J. Searle 1983.

²⁵ Lásd pl. N. Wolterstorff 1987 és H. Putnam 1981, 51. o.

ami az egyik fölfogási módban (beszédmódban) lényegi, az egy másikban talán éppen esetleges tulajdonsága lesz egyfajta dolognak. Ha az „emberre” például „matematikusként” utalunk, a racionalitás lényegi, a kétlábúság pedig esetleges tulajdonságának számít: viszont ha „biciklistaként” utalunk az „emberre”, éppen fordítva alakul az említett tulajdonságok modális minősítése. (Gondot csak a biciklista matematikusok okoznak — a példa Quine-tól való.) Az antirealisták ennek megfelelően a modalitásokat *ex vi terminorum*, azaz a választott beszédmódhoz képest fönnálló minősítésnek fogják föl. Így a modalitások eloszlása a dolgok tulajdonságain nem stabil, rögzített, hanem relatív a fölfogási vagy beszédmódhoz képest. Az antirealisták ezért nemcsak konceptualisták, hanem *konceptuális relativisták* is.²⁶ Könnyen belátható, hogy a konceptuális relativizmusból következik az az álláspont, hogy nem lehetséges egyetlen kizárólagos konceptuális séma. Ugyanis egy séma kizárólagossága nem igazolható a sémán belüli eszközökkel, a külső igazolási kísérlet pedig eleve kudarcra ítéltetett, mivel ez fölteszi egy másik séma nézőpontját. (A séma-unikalitás ellen érvel St. Körner, N. Goodman, H. Putnam.) Van Fraassen például tipikus antirealista konceptualista az előbbieket értelmében.²⁷ D. Wiggins viszont realista konceptualistának vallja magát; ez szerinte annyit tesz, hogy fogalmainktól függ, hogy mennyire pontos a világ leírása, az azonban nem függ a fogalmaktól, hogy mi van ebben a világban.²⁸ Vajon azt kell-e hinnünk ennek alapján, hogy az antirealizmus viszont a fogalmak szó szerinti teremtményét föltételezi?

A válaszhoz idézzük föl röviden az első jelentékeny antirealista konceptualista, Kant fölfogását. Ez azért sem lesz haszontalan, mivel utoljára még a kanti háttérű internális realizmus kerül sorra.

Itt a következő kanti megkülönböztetést kell szem előtt tartani: azt, hogy a dolgok *létezési föltételei* és *megismerési föltételei* egymástól elkülönülten foghatók föl. Létezési föltételeikben a dolgok függetlenek az emberi elmétől és a tapasztalástól: azonban mint a megismerés tárgyai szükségképp az érzékeség és az értelem föltételei alá kell, hogy tartozzanak ahhoz, hogy tárgyak lehessenek számunkra.²⁹ A szükségszerűség itt nyilvánvalóan föltételes; csak a megismerés szempontjából, annak kontextusában áll fönn. A kanti különbség alapján nyilvánvaló, hogy fölösleges hangsúlyozni a wiggins-i realista kikötést a dolgok létezésbeli függetlenségéről, ugyanis ezt nem vonja kétségbe a konceptualista antirealista sem. Azt azonban állítja, hogy a létezésbeli függetlenség tétele könnyen elkülöníthető a megismerési

²⁶ B. Anne 1987.

²⁷ B. van Fraassen 1977, 1977–78.

²⁸ D. Wiggins 1980.

²⁹ Ezt a kanti álláspontot képviseli — a klasszikus strawsoni mű, a *Bounds of Sense* után — H. E. Allison is: Allison 1983.

függés tételétől, mivel az előbbinek nincs észrevehető hatása az utóbbira. Úgy tűnik, valójában inkább a realista az, aki szeretné elismertetni észrevehetetlen hatások erejét.

Az ún. *internális realizmus*, Putnam hibrid megoldása a realizmus-problémára, fölhasználja a kanti megkülönböztetést.³⁰ Putnam eleget kíván tenni mind a realizmus, mind a konceptualizmus (idealizmus) kívánalmainak. Ezért olyan igazság-fölfogást javasol, amely egyrészt az igazságföltételeket a külvilágba helyezi, másrészt az igazolást az igazolási standardoknak megfelelő eljárásként fogja föl. Azonnal kitűnik a megoldás szépséghibája, nevezetesen az, hogy nincs garanciánk arra, hogy éppen az igazságra lesz igazolásunk. Vagyis nincs garancia arra, hogy az internális – a standardok alapján helyes – igazolás találkozik az externális igazságföltételekkel. A problémát Putnam azzal oldja meg, hogy az igazság fogalmát függetleníti az itt-és-most igazolástól, de végső soron a hosszú távú, az ideális körülmények között végigvitt igazoltsággal azonosítja. Az igazság ily módon a vizsgálódás ideális limitje: bár nem azonosítható a racionális elfogadhatósággal, vagy a megalapozott állíthatósággal, mint azt a verifikacionisták állítják, ugyanakkor azonosítható a racionális elfogadhatóság *idealizációjával*. Vagyis az emberi eszközök által elérhető lehető legjobb elfogadhatósággal, ami belülről már tovább nem vonható revízió alá.

Putnam realizmusa így annyiban internális, amennyiben belülről, a séma eszközeivel közelíti meg az igazságföltételeket. Az azonban korántsem egyértelmű, hogy sikerül-e a realizmus igényeit kielégítenie. Ugyanis honnan tudjuk, hogy a vizsgálódás során elért konszenzus az igazságban állapodik meg, illetve hogy fölismerjük-e az igazságban való konszenzus állapotát. Továbbá, ha a vizsgálódás limitje egy kizárólagos igazság, akkor jó érveket kell fölhozni a kizárólagos igazság mellett – az aluldetermináltság jól argumentált tézisével szemben. Úgy tűnik, hogy az aluldetermináltság több területen is összeütközik a realizmus igényeivel.

* * *

Foglaljuk most össze, hogy a mai realizmus milyen fölfogásokban nyilvánulhat meg. E fölfogások ugyan nem függetlenek egymástól, azonban a realista nincs kényszerpályán: a realizmus melletti döntés egyik tekintetben nem teszi kötelezővé a realizmust az összes többi lehetséges tekintetben. Nos, realista fölfogás szerint az igazság fogalma meghaladja az igazolást (verifikáció-transzcendens); ennek megfelelően minden kijelentés a kétértékűség elve alá tartozik; továbbá, a jelentés meghaladja a használatot; a realista az előbbiek értelmében antiredukcionista; továbbá, a realista természeti essen-

³⁰ Putnam 1981, lásd Putnam javaslatának kanti háttéréről: C. Brown 1988.

cialista; a természeti fajtafogalmak jelentését és terjedelmét a Természet határozza meg; továbbá, a referenciáról való realista fölfogás a közvetlen – a prezentálás módja által nem közvetített – referencia elméletét (TDR) részesíti előnyben a fregei referencia-elmélettel szemben; továbbá, a realista föltehetően antirelativista és antikonvencionalista; végül ignorálja az aluldetermináltságot.

Az antirealista ezzel szemben nincs kitéve a szkeptikus kifogásnak, miszerint nincs alapunk a verifikáció és a nyelvhasználat túlhaladására; továbbá, hogy nem ignorálhatjuk az aluldetermináltságot; továbbá, hogy a nyelvi vagy konceptuális relativizmus nem szüntethető meg stb., ugyanis az antirealista számol ezekkel a kritikai szempontokkal, és pozitív elméleteit összhangba hozza velük.

* * *

Nézzük végül, a realizmus fogalmának kellő árnyalása után, hogy miért nem lehet kellően erős a globális metafizikai realizmus antiredukcionizmusa, azaz milyen föltétel nem teljesül itt – miközben a lokális realizmusok szempontjából védhető álláspont a redukcionizmus ellenzése. A globális realizmus az igazságnak, az igazolásnak és a jelentésnek egy olyan valóság-komponensére tart igényt, ami nem jelenik meg semmilyen módon a vizsgálódásaink során. Ugyanakkor azt állítja, hogy elveszne valami fontos, ha az említett fogalmak tartalmát arra redukálnánk, ami következményekkel bír a vizsgálódás szempontjából. Bizonyos lokális realizmusok antiredukcionizmusa viszont azért tűnik tarthatónak, mert világossá tehető, hogy mi veszne el a redukció során. A lokális realizmusok valódi jelenséget és nem egy posztulált valóság-tényezőt kívánnak megmenteni.

Például az *intenciókkal* kapcsolatos realista álláspont azt mondja, hogy az intenciók nem redukálhatók az elme olyasfajta ábrázoló képességére, ami kauzálisan függ a külvilágtól. A mentális működésünk nem csupán kauzálisan meghatározott válaszreakció a környezeti hatásokra. Az intenciók kiküszöbölhetetlenségét egyébként két különböző megközelítés is megerősíti. Az egyik a brentanói, amely szerint az *intencionalitás*, azaz a tárgyra irányultság a mentális jelenségek megkülönböztető vonása, amivel a fizikai és egyéb típusú jelenségek nem rendelkeznek.³¹ A másik megerősítés a referencia-elméletből jön, azzal a fő állítással, hogy a jelölés relációját nem egyszerűen az teszi lehetővé, hogy a nyelv jelölő kifejezéseket tartalmaz, hanem az a körülmény, hogy a jelölő szavak társulnak egy tárgyra irányuló képzetrel. Ezt képviseli ma például J. Searle és R. M. Chisholm.³²

³¹ F. Brentano 1874.

³² J. Searle 1983, R. M. Chisholm 1981.

Az intencionalitás redukciójával a nyelvi és egyéb típusú kreativitásunk, de úgy is mondhatnánk, hogy a szabadságunk lenne veszélyeztetve. Rendelkezőnk azonban kreativitással: tehát léteznie kell, önálló formában, egyik szükséges feltételének, az intencionalitásnak. Aristotelési előzményekkel, de közvetlenül a skolasztikusok nyomán F. Brentano hangsúlyozta újra a múlt század végén, mint az előbb említettem, a mentális jelenségeknek azt a kizárólagos vonását, hogy intencionálisak. Az intencionalitás tehát nem kiküszöbölhető a mentális jelenségek leírásából; nem váltható ki például a környezetre való, kauzálisan meghatározott reakcióval.

Az *intencionális realista* tehát egy jelentékeny következményekkel bíró dolog redukciója ellen tiltakozik; ugyanakkor a másik relátum, a kauzálisan meghatározott reprezentációs képesség szintén jól azonosítható dolog, ami más vonatkozásokban hasonlóképp működik. Így a redukció, ha jóváhagyást nyerne, valódi reláció lenne, két jól meghatározható, valódi relátummal.

Az intencionalitás aristotelési előzménye pedig, mint ismeretes, az az elmélet, amely szerint az elme (lélek) azért képes a különböző fajtájú dolgokat ábrázolni, mert mindegyik rendelkezik formával vagy formai lényeggel. Ezért a lélek, amely maga is forma, képes időlegesen felölni az ábrázolt dolog formáját: így lehetséges, hogy igen különböző dolgok formája alkotja a mentális tartalmat, miközben maga a lélek vagy elme egyik tartalommal sem azonos. A mentális tartalmakat sem tévesztjük össze egymással, pl. azt a tartalmat, amit Churchill karikatúrája ad meg, nem tévesztjük össze azzal, amit egy zöld békaforma dominál, jóllehet, mindkettő egyformán mentális tartalom. Ugyanis az intencionalitás lényege a tárgyra-irányultság, ami épp a dolog fölfogható formája által történik. Ez a fölfogható és valamely dolognak jóváírható forma teszi, hogy, Searle példájával élve, a homokba rajzolt krikszkrakszot nem pusztán mint krikszkrakszot, hanem mint Churchill karikatúráját azonosítjuk.

A tárgyra irányuló intencionalitás akkor is működhet, ha aktuálisan nincs jelen a tárgy; továbbá akkor is, ha nem egy valóságos, hanem egy képzeletbeli tárgy formája nyújtja a támpontot. Az intencionális referálás tárgya ugyanis egy sajátos „immanens tárgyisággal” (*Gegenständlichkeit*) rendelkezik, az ún. „*intencionális inexisztenciával*”, ami nem függ a valódi, nem-mentális exisztenciától.³³ Az intencionális referálás ezért olyan sajátos reláció, amelynél nem garantált mindkét relátum külső létezése. Az bizonyos, hogy létezik a szubjektum, aki valamit gondol, de az nem bizonyos, hogy a

³³ Brentano (1874): „Minden mentális jelenséget az jellemez, amit a középkori skolasztikusok egy tárgy intencionális (és egyben mentális) inexisztenciájának neveztek és amit mi, bár nem minden kétértelműség híján, nevezhetünk egy tartalomra vonatkozásnak, egy tárgyra irányulásnak (ami alatt itt nem egy valóság értendő) vagy immanens tárgyiságnak.” (115. o.)

valóságban is létezik a gondolata tárgya. Erre Brentano is fölfigyelt és kvázi-relációsnak tartotta az intencionális referálást.³⁴ Újabban pedig R. B. Arnaud *brentanói reláció*nak nevezte el az ilyen kvázi-relációt.³⁵

A brentanói vagy kvázi-reláció típusát hamarost fölhasználok itt a metafizikai realizmus pozíciójának gyöngítéséhez. Azonban nem magára az intencionalitásra, hanem a metafizikai redukcióra mint relációra alkalmazom a kvázi-relációs értelmezést. Léteznek persze olyan javaslatok, miszerint az intencionalitást nem helyes relációsként konstruálni, épp a jelzett létezés-problémák miatt. Számomra a metafizikai redukció lesz a fontos, és a redukciót másképp, mint relációsként nem lehet konstruálni.

A helyzet tehát ez: az intencionális referálás mint reláció egyértelműen brentanói reláció, azaz olyan reláció, ahol az egyik relátum létezéséből és a reláció fönnállásából nem következik a másik relátum külső létezése. Ugyanakkor a mentális jelenségek esetleges redukciója a környezet által kiváltott ábrázoló képességre, bár helyteleníthető, de nem számít brentanói relációnak az előbbiek értelmében.

A redukciót egyébként más lokális realizmusok is joggal elutasíthatják. Például, a kauzális realista is érvelhet úgy, hogy a természeti események között fönnálló oksági kapcsolatok a saját jellemzői ezeknek az eseményeknek, és nem pusztán az elme asszociációs hajlama produkálja őket.³⁶ Kár lenne minden belső vonást megtagadni a természeti eseményektől és ezeket az elmének a szabályos ismétlődés iránti vonzalmára redukálni – ahogy teszi pl. Hume, a kauzális irrealista. Ebben az esetben is azt mondhatjuk, hogy a szóban forgó és elvetésre javasolt redukció olyan reláció, amit két valódi relátum között vesznek föl. Vagyis valódi a reláció, amit lehet ugyan alkalmazni, de jó okunk is lehet az elvetésére. Mindenesetre, nem a redukciónak mint relációnak a valódi mivolta, hanem – bizonyos szempontok alapján – a helyessége az, ami kérdéses.

* * *

Más a helyzet azonban a globális metafizikai realizmus által mérlegelt és elvetett redukcióval: ez ugyanis olyan reláció lenne, amelynél létezik az

³⁴ Brentano a *Psychologie* 1911-es kiadásához fűzött rövid esszében kifejti, hogy mi a sajátossága a mentális vonatkozásnak. Eszerint „ha valaki gondol valamire, a gondolkodó személynek bizonyosan léteznie kell, de gondolkodása tárgyának egyáltalán nem kell léteznie”. [...] „Ezért kétségbe vonhatjuk, hogy valóban valami relációs jellegűvel van dolgunk [...] és nem inkább olyasmivel, amit inkább »kvázi-relációnak nevezhetnénk«.” (Idézi R. B. Arnaud 1975, 190. o.)

³⁵ R. B. Arnaud 1975, 191. o.

³⁶ Lásd pl. P. Humphreys 1988.

egyik, jól azonosítható relátum, úgymint a megállapítható igazság, a megállapítható jelentés, és az igazolási standardok terminusaiban vett igazolás. Amivel szemben a másik relátum az előbbieknél valamilyen elképzelt, de a vizsgálódásban soha meg nem jelenő és különbségeket nem okozó kiváltója lenne. Például az önmagukban fönnálló igazságföltételek, az igazolás megbízható útja, amiről nem tud az igazolást végző, az önfelosztó Természet *an sich* jelentései. Vajon milyen veszteség egy ilyen relátum redukciója? Milyen jelenség megmentése érdekében lép föl a metafizikai realista a redukcióval szemben? Nincs is értelme itt igazi redukcióról beszélni, mert nem teljesül igazi reláció sem; hanem csak egy jól azonosítható relátum és egy problematikus relátum közötti kvázi-reláció áll fönn. Azért nem valódi reláció itt a redukció, mert nem létezik olyan pár, amin ez teljesülne. Hasonlóan ahhoz, amikor például a „Pegazusra” gondolva a „gondolni” kvázi-relációja a létező szubjektum és a mentális inexistenciával bíró „Pegazus” között létesül: itt sincs olyan pár, mint „én, Pegazus”. Az igazi relációt itt az egyik relátum-jelölt, a „Pegazus” utalási kudarc hiúsítja meg. (Arra a problémára most nem térek ki, hogy létezési igényeket nem tulajdonnevekhez kapcsolódva helyes előterjeszteni, hanem leírások alapján.)

Állításom tehát az, hogy az a redukció, amit a metafizikai realista veszteségként könyvel el, valójában brentanói reláció, azaz kvázi-reláció egy nem-valódi relátummal. Ezért nincs sok értelme az antiredukcionizmus melletti kiállásnak a jelzett metafizikai vonatkozásokban. Ugyanakkor az antirealista fölfogást a jelentés, az igazság és az igazolás vonatkozásában hasonlóképp nem túl értelmes redukcionista fölfogásnak tekinteni. Redukcionistaának az antirealizmus csak a realizmus szempontjából számít.

Ha a brentanói relációt szorosan kötjük a paradigmatis esethez, az intencionalitáshoz, akkor azt szokás mérlegelni, hogy vajon helyes-e a mentális aktusokat relációként konstruálni. Azért merül ez föl, mert a relációs fölfogás afelé terel bennünket, hogy *reifikáljuk*, azaz tárgyként kezeljük a gondolati konstrukciókat.

Ezt a problémát Brentano is észlelte, amint azt például R. B. Arnaud is hangsúlyozza. Hasonló mérlegelések történtek az ún. *érzet-adat* elméletben: ennek az elméletnek a relációs fölfogása is reifikáló (pl. „rendelkezem egy piros érzet adattal”, tehát létezik ilyen adat), és az elmélet kritikájaként fölmerült a relációs, reifikáló fölfogással szemben az ún. *adverbiális* értelmezés („pirosan észlelek”, amiből nem következik az adat létezése, hanem csak az, hogy a szubjektum létezik az akcideniális módosulásával). Az adverbiális értelmezést képviseli pl. R. Chisholm.

Itt most mindebből csak az a körülmény fontos, hogy az intencionalitás egy sajátos kvázi-relációval társulhat, ami azt a benyomást kelti, mintha az üresen előforduló relátum ugyanolyan típusú, jól viselkedő relátum lenne, mint a másik. Azonban ha az illúziót korrigáljuk, nem kell többé osztanunk a jogosulatlan létezés-föltevéseket. Többek között ezért nem kell osztanunk

a metafizikai realista létezés-föltevéseit sem. Azáltal, hogy kimutatjuk, hogy a reláció nem valódi az egyik relátum utalási kudarca következtében, megszűnik az alapja a metafizikai realista antiredukcionizmusának, és ez az, amit szerettem volna kimutatni.

Irodalom

- Allison, H. E. (1983): *Kant's Transcendental Idealism. An Interpretation and Defense* (New Haven: Yale University Press)
- Anne, B. (1987): „Conceptual relativism”, in *Philosophical Perspectives. Metaphysics*, ed. by J. E. Tomberlin (California: Ridgeview)
- Armstrong, D. M. (1978): *Nominalism and Realism* (Cambridge: University Press)
- Arnaud, R. B. (1975): „Brentanist Relations”, in Lehrer, K. ed.: *Analysis and Metaphysics* (Dordrecht: D. Reidel), 189–208. o.
- Bealer, G. (1987): „Philosophical Limits of Scientific Essentialism”, in Tomberlin, J. E. ed.: *Philosophical Perspectives. Metaphysics*. (California: Ridgeview), 289–365. o.
- Blackburn, Th. (1988): „The elusiveness of reference”, in *Realism and Antirealism. Midwest Studies in Philosophy XII.*, ed. by P. A. French–Th. E. Uehling–H. K. Wettstein (Minneapolis: University of Minnesota Press)
- Boyd, R. (1984): „The current status of scientific realism”, in *Scientific Realism*, ed. by J. Lepplin (Berkeley)
- Brentano, F. (1874): *Psychologie vom empirischen Standpunkt I.* (Leipzig: Duncker und Humblot)
- Brown, C. (1988): „Internal realism: Transcendental idealism?”, in *Realism and Antirealism. Midwest Studies XII.*
- Chisholm, R. M. (1981): *The First Person. Essay on Reference and Intentionality* (New York: Harvester)
- Davidson, D. (1984): *Inquiries into Truth and Interpretation* (Oxford: Clarendon)
- Devitt, M. (1981): „Causal theories of reference”, in *Designation* (New York)
- Devitt, M. (1984): *Realism and Truth* (Princeton: University Press)
- Donnellan, K. (1972): „Proper names and identifying descriptions”, in *Semantics of Natural Language*, ed. by D. Davidson–G. Harman (Dordrecht: Kluwer)
- Dummett, M. (1976): „What is a theory of meaning?”, in *Truth and Meaning*, ed. by G. Evans – J. McDowell (Oxford: University Press)
- Dummett, M. (1978): *Truth and Other Enigmas* (London: Duckworth)
- Dummett, M. (1981): *The Interpretation of Frege's Philosophy* (London: Duckworth)

- Field, H. (1975): „Conventionalism and instrumentalism in semantics” *Nous* 9.
- Fraassen, van B. (1977): „The only necessity is verbal necessity”, *Journal of Philosophy* 74.
- Fraassen, van B. (1977–78): „Essence and existence”, *American Philosophical Quarterly*
- Frege, G. (1980a): „A Gondolat”, *Magyar Filozófiai Szemle* 1980.
- Frege, G. (1980b): „Jelentés és jelölet”, in *Logika, szemantika, matematika* (Budapest: Gondolat)
- Goldman, A. (1967): „A causal theory of knowing”, *Journal of Philosophy* 64.
- Humphreys, P. (1988): „Causal, experimental and structural realisms”, in *Realism and Antirealism. Midwest Studies XII*.
- Kemény – Oppenheim (1956): „On reduction”, *Philosophical Studies* 7.
- Kripke, S. (1980): *Naming and Necessity* (Oxford: Blackwell)
- McGinn, C. (1979): „An A Priori Argument for Reliabilism”, *Journal of Philosophy* 76. köt., 113–133. o.
- Nagel, Th. (1986): *The View from Nowhere* (Oxford: University Press)
- Oppenheim – Putnam (1968): „Unity of science as a working hypothesis”, in *Minnesota Studies in the Philosophy of Science* 2., ed. by H. Feigl–M. Scriven–W. Sellars (Minneapolis: University of Minnesota Press)
- Putnam, H. (1975): „The meaning of meaning”, in *Mind, Language and Reality* (Cambridge: University Press)
- Putnam, H. (1978): *Meaning and the Moral Sciences* (Boston: Kluwer)
- Putnam, H. (1981): *Reason, Truth and History* (Cambridge: University Press)
- Quine, W. O. (1960): *Word and Object* (Cambridge/Mass.: MIT)
- Robinson, H. (1994): *Perception* (London: Routledge)
- Searle, J. (1983): *Intentionality* (Cambridge/Mass.: MIT)
- Stroud, B. (1984): *The Significance of Philosophical Scepticism* (Oxford: Clarendon)
- Tennant, N. (1987): *Antirealism and Logic* (Oxford: Clarendon)
- Wiggins, D. (1980): *Sameness and Substance* (Harvard University Press)
- Williams, M. (1993): „Epistemological realism and the basis of scepticism”, in Williams (ed): *Scepticism* (Aldershot: Dartmouth)
- Williams, M. (1996): *Unnatural Doubt* (Princeton University Press)
- Wolterstorff, N. (1987): „Are Concept-Users World-Makers?”, in Tomberlin, J. E. ed.: *Philosophical Perspectives. Metaphysics* (California: Ridgeview), 232–267.
- Wright, C. (1988): „Realism, antirealism, irrealism and quasi-realism”, in *Realism and Antirealism. Midwest Studies XII*.

SUMMARY

Realism, Reduction and Brentanist Relation

Metaphysical realism is the doctrine committed to the following claims: the notion of truth is non-epistemic in the sense that truth transcends verification, every proposition falls under the principle of bivalence, meaning transcends use, reductionism is refused, essentialism concerning natural kinds is approved, the direct theory of reference (TDR) is preferred over the Fregean theory of reference, anti-relativism and anti-conventionalism are embraced, the externalist notion of justification is defended, the significance of underdetermination is more or less neglected.

With these features, realism is vulnerable to the sceptical challenge. Metaphysical realism, in general, is the basis of different specific realist positions, such as semantic, internal, causal, intentional, explanatory, scientific, modal, etc. realisms. One aim of the paper is to show how these specific forms satisfy some of

the realist criteria and also what counts as anti-realism with respect to these forms.

The other aim is to cope with realist anti-reductionism: it is claimed that while some local realisms, such as the intentional or the causal realism, can reasonably argue for the independent existence of their objects (events) thereby resisting to their reduction to objects (events) of some other kind, global realism cannot, in a similar vein, point out what would be the loss in the course of such reduction. Verified truth, ascertained meaning, justification in terms of evidence and accepted standards cannot be taken as *relata* purporting to reduce some other well-identifiable *relata*. The kind of reduction opposed by metaphysical realism is a Brentanist (two term) relation with one missing or non-existent *relatum*. This feature considerably weakens the force of the metaphysical antireductionism.

B U D A P E S T I K Ö N Y V S Z E M L E

BUDKESZLE

KRITIKAI ÍRÁSOK

A TARSADALOMTUDOMANYOK

KOREBOL

ELŐZETES AZ 1999. ŐSZI SZÁM TARTALMÁBÓL:

PÓR PÉTER — FODOR GÉZÁRÓL

EVELYNE PATLAGEAN — BIZÁNCRÓL ÉS KÖZÉP-KELET-EURÓPÁRÓL

FORGÁCS ÉVA ÉS BOJÁR ENDRE — PASSUTH KRISZTINÁRÓL

GERÉB ANNA — EJZENSTEJNRŐL

SZEMLE

MI A PÁLYA?

FONTOS KÖNYVEK

M E G J E L E N I K

N E G Y E D É V E N T E

VANNAK-E SZEMANTIKAI TÉNYEK? – QUINE A REFERENCIA MEGHATÁROZATLANSÁGÁRÓL*

FORRAI GÁBOR

Hogyan tudunk a dolgokról beszélni? A hétköznapi fölfogás szerint azáltal, hogy szavaink és a dolgok között valamilyen sajátos viszony áll fenn, amelyet „jelentés”-nek nevezünk: a szavak dolgokat jelentenek. A filozófiai válaszok ennél kifinomultabbak, de ezek is föltételezik, hogy létezik valamiféle szemantikai kapcsolat szavak és dolgok között. Mivel a „jelentés” szó, többértelműségénél fogva, nem igazán alkalmas e kapcsolat jelölésére, a filozófusok több szakkifejezést is bevezettek, melyek közül a „referencia” terminust fogom használni. A „kutya” szóval tehát azért tudunk a kutyákról beszélni, mert e szó a kutyákra referál.

E dolgozat tárgya Quine híres tézise, mely szerint a referencia nem ténykérdés. A tézis azt mondja ki, hogy alapvető különbség van a dolgokra vonatkozó szokásos kijelentéseink és a szemantikai kijelentések között. Vegyünk például egy szokásos kijelentést, mondjuk azt, hogy „A kutya ugat”. Ez faktuális igényű, azaz valamilyen tényt kíván megállapítani. Aszerint igaz vagy hamis, hogy ez sikerül-e. Ha valóban tény, hogy a kutya ugat, akkor az iménti kijelentés igaz; ha nem, akkor hamis. Az a szemantikai kijelentés azonban, hogy „A »kutya« szó a kutyákra referál”, Quine szerint nem ilyen. Ezzel persze nem azt akarja mondani, hogy a kijelentés hamis: hiszen világos, hogy a „kutya” szó a kutyákra, nem pedig a macskákra referál. A kijelentés igaz, csak hogy nem azért, mert egy tényt rögzít, ti. Quine szerint *nincs ilyen tény*. A szemantikai kijelentések státusa bizonyos értelemben a normatív kijelentésekéhez hasonlatos. Az uralkodó fölfogás szerint ugyanis az ilyen kijelentések, pl. „A gyilkosság bűn”, nem tényeket írnak le. Ebben azonban ki is merül a hasonlóság: a szemantikai és a normatív kijelentések nem faktuálisak, de egészen más okból nem azok.

* Előadás formában elhangzott a Magyar Filozófiai Társaság Filozófiatörténeti Osztályának felolvasó ülésén 1997 szeptemberében, valamint 1998 februárjában a CEU filozófiai doktori kiegészítő programjának szemináriumán. A szerző köszönettel tartozik az ott kapott reflexiókért. A dolgozathoz vezető kutatást az OTKA támogatta (F 21229).

A tézissel Quine nem azt szorgalmazza, hogy vessük el a „referencia” fogalmát. Úgy véli, hogy az „igazság” fogalma mellett ez az egyetlen világos szemantikai fogalom. Míg az egyéb szemantikai fogalmakat elhibázottnak és kiktűszöbblendőnek tartja, a „referencia” fogalom használata olykor hasznos. Tézisének azonban így is súlyos következményei vannak. Ha a tudomány célja a tények leírása, akkor a szemantika nem tudomány, s szintűgy nem, vagy legfőljebb csak részben tudományos az összes olyan diskurzus, amely szemantikai fogalmakat használ: a nyelvészet, az antropológia, az irodalomelmélet, a pszichológia vagy a szociológia. Nem csoda hát, hogy tézise rendkívül népszerűtlen.

Jómagam is amellett fogok érvelni, hogy téves. Dolgozatom első részében Quine pár fontosabb tanítását tekintem át, mintegy háttérret nyújtva a későbbi elemzéshez. A második részben szigorúbban megfogalmazom a tézist, ismertetem Quine mellette szóló érveit, majd főlhívom a figyelmet egyes félreértésekre. A harmadik részben ellenvetésemet fogalmazom meg.

1. Néhány quine-i tanítás

Quine filozófiája leginkább Carnap munkásságának folytatásaként és kritikájaként értelmezhető. Carnaphoz hasonlóan Quine is *empirista*. Az empirizmus, miként Carnapnál, nála sem pszichológiai tanítás: nem azt jelenti, hogy a világról alkotott elképzeléseink minden esetben a tapasztalatból származnak. Ismeretelméleti szempontból nem a gondolatok eredete fontos, hanem igazolásuk módja: igazolás és cáfolás pedig csak a tapasztalattal való összevetés révén lehetséges. Ha egy kijelentést ellenőrizni kívánunk, akkor logikai úton megfigyelési kijelentéseket vezetünk le belőle, s tapasztalati úton eldöntjük, hogy e megfigyelési kijelentések igazak-e vagy sem.

Quine szintén *verifikacionista*: azt vallja, hogy a kijelentések értelme a tapasztalattal való kapcsolatukban rejlik. Ha egy kijelentés semmilyen módon nem hozható kapcsolatba a tapasztalattal, ha semmilyen megfigyelhető következménye nincs, ha semmilyen tapasztalat nem erősítheti vagy cáfolhatja meg, akkor értelmetlen. Quine azonban – Carnappal ellentétben – úgy véli, hogy a verifikacionizmus nem vezethet olyan kritériumhoz, amelynek révén egyszer s mindenkorra értelmetleneknek minősíthetnénk a metafizikai spekulációkat. Ennek az a magyarázata, hogy a tapasztalattal való összevetés szerint némileg más módon történik, mint ahogy Carnap gondolta. Carnap redukcionista volt, abban az értelemben, hogy úgy vélte: minden kijelentéshez megadható megfigyelési kijelentések azon köre, amelyek az igazságértékére nézve relevánsak. Quine tagadja ezt. Ahhoz ugyanis, hogy elméleti kijelentésekből megfigyelési kijelentéseket vezessünk le, föl kell használnunk egy sor elméleti kijelentést. E kijelentések azonban csak akkor használhatók föl az ellenőrzéshez, ha maguk is igazak. Ezért ezek

szintűgy ellenőrzésre szorulnak. Ennélfogva ezeknek a megfigyelhető következményei is relevánsak az eredeti kijelentés szempontjából. Csakhogy föltehetően ezeknek az újabb kijelentéseknek sem önmagukban, hanem megint csak újabb elméleti kijelentésekkel együtt vannak tapasztalati következményei, melyek aztán újfent ellenőrzésre szorulnak. Így ezeknek a még újabb elméleti kijelentéseknek a tapasztalati következményei is számításba jönnek az eredeti kijelentés igazságértékének meghatározásakor. Ha ezt következetesen végiggondoljuk – véli Quine –, arra jutunk, hogy valamely tetszőleges elméleti kijelentés ellenőrzése során föl kell használnunk jószerével az összes többi elméleti kijelentést, s a kijelentés szempontjából releváns megfigyelési kijelentések köre voltaképpen egybeesik a teljes elmélet megfigyelési következményeinek körével. Az ellenőrzés tehát *holista* módon történik: amit összevetünk a tapasztalattal, az soha nem egyetlen kijelentés, hanem az elmélet egésze.

Ez pedig komoly következményekkel jár. Ha az értelem a tapasztalattal való kapcsolatban áll, az egyes kijelentések pedig önmagukban nem kapcsolódnak a tapasztalathoz (leszámítva persze a megfigyelési kijelentéseket), akkor az az egység, amely értelemmel rendelkezik, nem az egyes kijelentés, hanem az elmélet egésze. Így aztán Carnap azon törekvése, hogy olyan kritériumot állítson föl, amely bármely kijelentésről eldönti, hogy értelmes-e avagy értelmetlen látszatkijelentés, eleve elhibázott. Legföljebb teljes elméletekre állíthatnánk föl ilyen kritériumot. Egy teljes elméletre vonatkozó kritériumtól azonban már nem remélhetjük, hogy éles határvonalat von az értelmes tudomány és az értelmetlen metafizika között, hiszen még a legvadabb metafizikai spekulációknak is vannak tapasztalati következményei. Legföljebb fokozatokról beszélhetünk. Egy metafizikai elgondolásnak nyilván jóval kevesebb tapasztalati következménye van, mint egy tudományos elméletnek. Noha ez alapot ad rá, hogy a tudományos elméleteket előnyben részesítsük a metafizikával szemben, a tudományos elméletek által posztulált és a metafizikai elgondolások által föltételezett entitások státusa között nincs lényegi különbség:

„Mivel empirista vagyok, továbbra is azt gondolom, hogy a tudomány fogalmi sémája végeredményben eszköz a jövőendő tapasztalatok megjósolására, régebbi tapasztalatok alapján. A fizikai tárgyak fogalmilag vannak belehelyezve ebbe a szituációba, mint alkalmas közvetítők, és nem a tapasztalatban kifejezett definíció által, hanem mint redukálhatatlan feltételezések, amelyek ismeretelméletileg Homéros isteneihez hasonlíthatók. A magam részéről, mint laikus fizikus, a fizikai objektumokban hiszek, és nem Homéros isteneiben; és úgy gondolom, tudományos hiba, ha másképp vélekedünk. Az ismeretelméleti megalapozás vonatkozásában azonban a fizikai objektumok és az istenek csak fokozatilag, de nem fajtájukban különböznek. Az entitások mindkét fajtája csak mint kulturális feltételezés jelenik meg gondolkodásunkban. A fizikai tárgyak mítosza episztemológiaiailag a legmagasabbrendű, mivel bebizonyosodott, hogy eredményesebb, mint

a többi mítosz, mintegy eszköz arra, hogy a tapasztalat folyamába egy kezelhető struktúrát vigyünk bele.” (1951, 238.)

A holizmus második következménye: lehetőséget ad Quine-nak, hogy továbblépjen egy még a Carnapénál is radikálisabb empirizmus irányába. Carnap számára gondot jelentett a matematikai és a logikai kijelentések státusa, ezeket ugyanis nem lehet összevetni a tapasztalattal. Ha reggel két könyv volt az asztalomon, délután újabb két könyvet raktam oda, de este csak három könyvet találok ott, ezt nem fogom a „ $2 + 2 = 4$ ” kijelentés cáfolatának tekinteni, hanem arra fogok gyanakodni, hogy valaki biztos elvitte az egyik könyvet. Meg sem fordul a fejemben, hogy tapasztalatom esetleg cáfolhatja e kijelentést. Vagyis az ilyen kijelentéseket eleve tapasztalati úton ellenőrizhetetlennek tekintjük. De ha egyszer a tapasztalatilag ellenőrizhetetlen kijelentések értelmetlenek, akkor a matematikai és logikai kijelentéseknek is értelmetleneknek kell lenniük. E következményt Carnap úgy kerülte el, hogy az ilyen kijelentéseket *a priori*-nak tekintette. A *priori* voltukat pedig azzal magyarázta, hogy *analitikusak*, azaz kizárólag a bennük előforduló szavak jelentésénél fogva igazak. Az analiticitás definíciójában szereplő „jelentés” azonban nem azonosítható a referenciával. Vegyük például az alábbi kijelentést: „Az Egyesült Államok első főpostamestere azonos a bifokális lencse főtálalójával.” E kifejezés azért igaz, mert az azonosság két oldalán szereplő határozott leírások ugyanarra a személyre referálnak, jelesül Benjamin Franklinra. Így ha az analiticitás definíciójában szereplő „jelentés”-en referenciát értenénk, e mondat analitikus lenne. Márpedig nyilvánvalóan nem az. Ezért Carnapnak szüksége van egy másik jelentésfogalomra, melyet Frege értelemnek [*Sinn*], ő maga pedig intenzióknak nevezett.

A holista Quine-nak nem kell ezt az utat választania. Ha ugyanis általánosságban igaz az, hogy a kijelentések önmagukban nem ellenőrizhetők, a matematikai és logikai kijelentések tapasztalati ellenőrizhetetlensége nem okoz külön problémát. Ezek is csak egy elmélet részeként vethetők össze a tapasztalattal. Mivel gondolkodásunk igen stabil elemei, természetesen vonakodunk földadni őket. Ez azonban nem elvi akadály: „[...] egyetlen állítás sem immúnis a revízióval szemben. Még a »kizárt harmadik« logikai törvényének módosítását is javasolták a kvantummechanika egyszerűsítésének céljából” (1951, 237.). Így aztán Quine szerint semmi sem *a priori*, az „analiticitás” és a carnapi „intenzió” fölösleges és értelmetlen fogalmak.¹

¹ Az analitikus-szintetikus distinkció földadása nem jelenti azt, hogy Quine képtelen különbséget tenni a „Minden agglegény nőtlen” és „Wittgenstein agglegény volt” típusú, hagyományosan analitikusnak illetve szintetikusnak nevezett mondatok között. Azt vallja ugyanis, hogy számos, egyformán kifogástalan distinkciót vonhatunk az efféle mondatok megkülönböztetésére. Ezek azonban nem esnek egybe a hagyomá-

Minden empirikus és szintetikus, s az egyetlen használható szemantikai fogalom a referencia.

A holizmus harmadik következménye az *elméletek tapasztalat általi aluldetermináltságának* tézise (a továbbiakban: ETA), mely fontos szerephez jut majd a dolgozat harmadik részében. Tegyük föl, hogy elméletünk ütközik a tapasztalattal, azaz egy hamis megfigyelési mondat következik belőle. Ha a tapasztalattal való összhangot helyre akarjuk állítani, nyilván meg kell változtatnunk valamilyen mondatot, amely szerepet játszik a hamis megfigyelési mondat levezetésében. A holizmus következtében elvben számtalan módunk van erre. Persze nem mindegy, hogy melyik mondaton változtatunk. Nyilván arra kell törekednünk, hogy a módosított elmélet megőrizze az eredetinek igaz megfigyelési következményeit, s szerkezete minél egyszerűbb maradjon. De ha ezeket a korlátokat figyelembe vesszük is – mondja Quine –, még akkor is több módosítási lehetőségünk marad. Minden módosítási lehetőség egy új elmélet. Mivel számos ilyen elmélet lehetséges, az éppen rendelkezésünkre álló tapasztalatokról számos különböző és egymásnak ellentmondó elmélettel adhatunk számot. Az adott tapasztalat tehát nem határoz meg egyetlen elméletet, vagyis „aluldeterminálja” az elméleteket.

Az ETA nem tévesztendő össze azzal a banalitással, hogy *olykor* nem áll rendelkezésünkre elég evidencia ahhoz, hogy két elmélet közül választhassunk. Ehelyett azt állítja, hogy az empirikus adatok *mindig* több rivális elméletet engednek meg. Ha új adatokra teszünk szert, azzal diszkvalifikálhatunk egyes elméleteket, de továbbra is maradnak rivális elméletek. Ezt nevezhetjük az ETA „gyöngé” változatának. Azért „gyöngének”, mert nyitva hagyja azt az elvi lehetőséget, hogy ha esetleg begyűjtenénk az összes releváns adatot, csak egyetlen elmélet maradna. Az ETA „erős” változata pontosan ezt zárja ki. Azt mondja ki, hogy vannak olyan egymással összeegyeztethetetlen elméletek, amelyek között semmilyen megfigyelés vagy kísérlet nem tesz különbséget, mivel megfigyelési következményeik pontosan egybeesnek. Ezek az *empirikusan ekvivalens* elméletek. Quine kedvenc példája Poincarétól származik. Az egyik elmélet szerint a világegyetem végtelen, és a szokásos merev testek mozgás közben nem változtatják méretüket. A másik szerint a világegyetem véges gömb, s a merev testek mérete egyenletesen csökken, ahogy távolodnak a centrumtól.²

nyos distinkcióval, s nem bírnak ismeretelméleti jelentőséggel (1960, 61–67; 1974, 78–80; 1990a, 55–56; 1995, 45.).

² Két megjegyzés. Quine természetesen nem gondolja azt, hogy az ETA napi nehézségeket jelent a tudomány számára. A nehézséget általában nem az jelenti, hogy miként zárhatnánk ki a számtalan riválist, hanem éppen fordítva, ti. hogy legalább egy olyan elméletünk legyen, amely számot ad az adatokról. Így a tézis az *elvben*

Az utolsó fontos tanítás, amelyről itt szólnunk kell – s melyet Quine az empirizmussal és a verifikacionizmussal együtt Carnaptól örökölt –, a *fizikalizmus*. A fizikalizmus a klasszikus materializmus modern változata. Azt tanítja, hogy a világban minden fizikai természetű: nincs semmi, ami elvben ne lenne leírható a fizika nyelvén. Ez nem jelenti azt, hogy minden értelmes kijelentés lefordítható valamilyen fizikai kijelentésre, pl. a hitekkel és vágyakkal kapcsolatos kijelentések nem fordíthatók így le. Ebből azonban nem következik sem az, hogy az efféle diskurzus teljességgel hamis, sem az, hogy elvben helyettesíthető valamilyen fizikai diskurzussal (1960, 221). A pszichológiai diskurzust sajátos érdekek vezérlik, s ezen érdekeket a pszichológiai leírás jobban szolgálja egy képtelenül bonyolult fizikai leírásnál. A pszichológiai leírás mégis másodrendű, mert fogalomkészlete nem alkalmas a valóság egészének leírására. Ez a fizika dolga (1978, 98.). Ezért a fizikalizmus leginkább ráépülési tézisként fogalmazható meg: két dolog csak akkor különbözhet, ha fizikailag is különböznek. Azaz minden különbséget fizikai különbségek alapoznak meg (1977, 163.).

2. A tézis

2.1 Mit mond ki a tézis?

A szavak referenciáját az alábbi séma révén szoktuk megadni:

(R)Az „*x*” szó *y*-ra referál.

Az *x* helyén, az idézőjelben, az a szó szerepel, amelynek referenciáját meg kívánjuk adni. Az idézőjel azt jelzi, hogy itt a szó metanyelvi neve szerepel. Quine kifejezésével, a szót nem használjuk, hanem említjük és *y* helyén az a szó vagy szócsoporthoz szerepel, amellyel az idézőjelben szereplő szó referenciáját megadjuk. A séma kitöltésére már mondtunk példát: a „kutyá” szó a kutyákra referál. Quine azt állítja, hogy az (R) séma kitöltésével kapott mondatok nem fejeznek ki semmilyen tényt. Ennek az a magyarázata, hogy bármely adott szó esetében, azaz „*x*” bármely kitöltésére, *több egyformán korrekt, de összeegyeztethetetlen lehetőségünk van* arra, hogy *y* helyére mit

megalkotható riválisokra vonatkozik. Az ETA erős változata fölveti a kérdést, hogy miként individváljuk az elméleteket. Mikor mondjuk azt, hogy egyetlen elmélet két pusztán nyelvileg eltérő megfogalmazásáról van szó, s mikor azt, hogy két valóban különböző elméletéről? E kérdésnek Quine sok figyelmet szentel (1975a; 1990b, 13; 1990c). Válaszának lényege: akkor beszélhetünk valódi különbségről, ha a két elmélet nem fordítható le egymásra oly módon, hogy az összes mondat igaz maradjon. A fenti példában a fordítás egyik akadálya az, hogy a második elméletben említett középpontra az elsőben nem felel meg semmi.

írjunk. Magyarán, nemcsak azt mondhatjuk, hogy a „kutya” szó a kutyákra referál, hanem azt is, hogy a kutya szó valami egészen másra referál, nem a kutyákra. Ez első látásra teljesen implauzibilisnek tűnik, mert hát mi egyébre referálhatna a „kutya” szó, mint a kutyákra?

A tézis implauzibilitása azonban csökken, ha figyelembe vesszük, hogy Quine a referencia kérdésében is *holista*. Úgy véli, hogy az egyes szavak referenciái nem adhatók meg egymástól függetlenül. A szavak nem önmagukban kötődnek a dolgokhoz, hanem egy rendszer részeként. Lássunk egy példát. Tegyük föl, hogy valaki, aki nem tud magyarul, szeretné megérteni, mit értek a „kutya” szón. Az illető azt tapasztalja, hogy egy konkrét négylábú jelenlétében az alábbi szavakat használom: „kutya”, „eb”, „kopó”, „foxterrier”, „Blöki”. Ahhoz, hogy tudja, hogy a „kutya” szó mire referál, tudnia kell, hogy mire referálnak a többi szavak. Amíg ezzel nem jön tisztába, a „kutya” szó referenciájára vonatkozó elképzelése hipotetikus. A nyelv bonyolult osztályozási rendszer, s az, hogy az egyes osztályok határai hol húzódnak, nem látható át, amíg a teljes rendszert meg nem ismerjük.

Lássunk még egy példát.³ A japánban van egy sajátos névszói szerkezet, amely három szóból áll, s együtt egy számnemes szerkezetnek fordítható. Az első szó egy semleges számnév, amely elvben mindenféle dolog számlálására alkalmas, de önmagában nem szokott előfordulni, csak egy másik szócskával, melyet „osztályozószó”-nak [*classifier*] lehetne nevezni. Az osztályozószó aszerint változik, hogy milyen típusú dolgot számlálunk. A harmadik szó magát a számlált dolgot jelöli. Mármost hogyan értelmezzünk egy ilyen szerkezetet? Az első lehetőség az, hogy a harmadik szó megosztott referenciájú szó, azaz számos azonos típusba tartozó dologra referál, mint pl. a magyar „deszka” szó. Ebben az esetben az osztályozószót a számnév részének tekinthetjük, mely a semleges számnévvel együtt képezi a deszkák számlálására alkalmas összetett számnevet. Ebben az értelmezésben az „öt deszka” a legjobb fordítás lehet. De van egy másik lehetőség is: a harmadik szót anyagnévnek tekintjük, mint amilyen a magyarban a „fa” szó (már amikor nem az élő növényre alkalmazzuk).⁴ Ebben az esetben az osztályozószó nem a számnév része, hanem az individuációt szolgálja, mint pl. a „darab” szó. Ebben az esetben az „öt darab fa” lehet a legjobb fordítás.

³ Ez a példa Quine-tól származik (1969a, 35–36.), de némileg megváltoztattam, hogy a magyarban jobban üljön.

⁴ Az anyagnevek [*mass terms*] nem éles határokkal rendelkező entitásokra, hanem valamilyen formátlan és individuálatlan valamire referálnak. Onnan ismerhetők fel, hogy a mennyiségi változás nem teszi jogtalaná alkalmazásukat (Quine, 1974, 52–53.). Ha egy deszka 99,99 %-át eltüzeljük, fa marad, de már nem lesz deszka. Ha hozzáadunk még egy deszkát, amit kapunk, az szintén fa, de már nem egy deszka, hanem kettő.

Magyarán, a főnév referenciája csak az osztályozószó szerepének értelmezésével együtt adható meg.

Az efféle példák, ha nem is szolgáltatnak perdöntő érvet a referenciával kapcsolatos holizmus mellett, eléggé valószínűvé teszik azt. A holizmus alapján pedig megérthető egyfelől az, hogy miért tűnik számunkra a referencia határozottnak, másfelől az, hogy miért lehet a referencia mégis meghatározatlan. Kezdjük az előbbivel. Amikor úgy tűnik számunkra, hogy a „kutya” szó nem referálhat másra, mint a kutyákra, vagyis amikor tagadjuk az alternatívák lehetőségét, szép csöndben adottnak vesszük az összes többi szó referenciáját. Ha pedig ezt adottnak vesszük, a „kutya” szó valóban nem referálhat másra, mint a kutyákra, hiszen az egyéb javaslatok pillanatok alatt megcáfolhatók. Mondjuk, valaki azt állítja, hogy a „kutya” szó a macskákra referál. A magyarul tudók azonban egybehangzóan tagadják „A kutyák azonosak a macskákkal” mondatot. (A „macska” szó pedig a macskákra referál.) Márpedig ha a „kutya” valóban a macskákra referálna, akkor helyeselniük kellene ezt a mondatot. Így, föltéve, hogy a többi szó referenciáját adottnak vesszük, s föltételezzük, hogy a magyarul beszélők nem követnek el képtelen logikai hibákat, a „kutya” nem referálhat a macskákra.

De mi van, ha nem vesszük adottnak a többi szó referenciáját? Ha nem tételezzük föl eleve, hogy a „macska” szó a macskákra referál? Ebben az esetben már korántsem ilyen egyszerű belátni, hogy a „kutya” szó nem referálhat a macskákra. Ez azt mutatja, hogy az (R) séma kitöltései csak addig tűnnek megföllebbezhetetlenül igaznak (A „kutya” szó a kutyákra referál) illetve nyilvánvalóan hamisnak (A „kutya” szó a macskákra referál), amíg a rendszerben szereplő szavak jó részének referenciáját adottnak vesszük. Ha nem vesszük adottnak, a helyzet bonyolultabbá válik. Ekkor egy szó referenciájának megadásához a többi szó referenciáját is meg kell adnunk. Képet kell adnunk a rendszer egészéről. Egy valamely konkrét szó referenciájával kapcsolatos kijelentés csak azáltal védhető meg, hogy megmutatjuk: a rendszer egészéről adott kép, amelybe illeszkedik, elfogadható. Másképpen fogalmazva, az egyes szavak referenciájára vonatkozó kijelentések részei a nyelv egészére vonatkozó szemantikai elméletnek, s valójában magát a szemantikai elméletet kell igazolnunk. Mármint Quine azt állítja, hogy egy adott nyelvről több egyformán plauzibilis szemantikai elméletet alkothatunk. Ezek az elméletek pedig rendre más referenciát tulajdonítanak az egyes szavaknak. Ennélfogva, ha a szemantikai elméletek egyenrangúak, az egyes szavak referenciájára vonatkozó kijelentéseik is egyenrangúak. Ezért tehetők összeegyeztethetetlen, de egyformán jogosult megállapítások a szavak referenciájáról.

A holizmus azt is érthetővé teszi, hogy miért nem lehet igazán meggyőző példát fölhozni Quine tézise mellett, miért nem lehet pl. a „kutya” szó (R) sémáját valami mással is kitölteni olyan módon, hogy e másik kitöltésről azonnal belátható legyen, hogy egyenrangú a szokásos „homofon” kitöltéssel

(azzal, amely egy szó referenciáját az azonosan hangzó szóval adja meg). Azért nem lehet, mert a másféle kitöltés csak egy teljes szemantikai elmélet részeként lenne megvédhető. Egy ilyen új szemantikai elmélet megalkotása azonban szinte reménytelen föladat. De az, hogy még nem alkottunk ilyen elméletet, és valószínűleg nem is fogunk, nem jelenti azt, hogy az egyedül lehetséges elmélet a homofon elmélet. Ha lehetségesek rivális elméletek, amelyek mást mondanak a szavak referenciájáról, de éppoly kifogástalanok, mint a homofon elmélet, akkor nincs jogunk azt mondani, hogy valamely szó erre a dologra referál, és punctum. Ezt érti Quine azon, hogy a referencia nem ténykérdés.

Talán nem árt ezt egy hasonlattal illusztrálni. Tegyük föl, hogy a 0 kilométerköttől indulunk, s 180 kilométerre elegendő benzinünk van. Ha belőle 170 kilométernyit már fölhasználtunk, a 3-as úton haladunk, és túljutottunk a tapolcai leágazáson, immár elkerülhetetlen, hogy továbbhaladva Miskolcra érkezzünk meg. Ezen a ponton már nincsenek alternatívák. Ez azonban nem jelenti azt, hogy ha valaki a 0 kilométértől indul el 180 kilométerre elegendő benzinnel, akkor nem érkezhetik meg máshova, csak Miskolcra. Az utazás föltételei nem határozzák meg a végpontját. Amikor a referenciát határozottnak véljük, mintegy előfeltételezzük, hogy túljutottunk a tapolcai leágazáson. Egy ponton túl, ha már elég sok szó referenciáját meghatároztuk, a többi szó referenciája már valóban egyértelműen meghatározott. De csak egy ponton túl. Ha más irányba indulunk el a referencia meghatározásakor – ha nem a 3-as utat választjuk –, nyilván egészen máshová jutunk.

Quine tézise tehát két előfeltevésre támaszkodik: a referenciával kapcsolatos holizmusra, és arra, hogy a referenciát meghatározó tények több egyformán kifogástalan szemantikai elméletet is megengednek. Az első föltevés, mint láttuk, eléggé plauzibilis. A második azonban csöppet sem magától értődő. Quine szerint azonban megalapozható, mégpedig kétféleképpen: „alulról”, az egyes szavak referenciájából kiindulva, és „felülről”, az ETA-ra apellálva (1970, 183). Az előbbi az ismertebb, s én is ezzel kezdem.

2.2. Első érv: a radikális fordítás meghatározatlansága⁵

Ezen érv durva szerkezete a következő. Tegyük föl, hogy rendelkezésünkre áll az összes tény, amely a szavak referenciájának meghatározásában szerepet játszhat. Amennyiben az összes ilyen tény birtokában sem tudjuk a referenciát megállapítani, akkor az *faktuálisan* – azaz a tények által – meghatározatlan. Faktuálisan, hiszen a referencia megállapításában nem az

⁵ A *locus classicus* (1960, 2. fejezet) valamint (1969a). Az újabb írások közül a legfontosabbak (1990a, 3. fejezet és 1990b, 1–7.).

akadályoz meg, hogy nem férünk hozzá az összes tényhez, hanem az, hogy maguk a tények nem elégségesek.

Közelebbről nézve, az érv egy gondolatkísérleten alapul. Adva van egy nyelvész, akinek le kell fordítania egy teljesen ismeretlen nyelvet, amelyet korábban senki sem fordított le, amelyről nem feltételezhető, hogy rokonságban áll valamilyen ismert nyelvvel, s amelynek beszélői semmilyen módon nem kötődnek a nyelvész kulturális közegéhez. Az ilyen fordítást nevezi Quine „radikális” fordításnak. A fordítás természetes módon kapcsolódik a referencia megállapításához, hiszen a fordítás elengedhetetlen feltétele az (R) sémák kitöltése: *x* helyére az idegenek, *y* helyére a nyelvész nyelvének szavai kerülnek. Mármint, ha a nyelvész ismeri az összes releváns tény, s még így is több, egymással összeegyeztethetetlen módon tudja az (R) sémákat kitölteni, a referencia faktuálisan meghatározatlan.

De mit értünk „az összes releváns tény” kifejezésen? Miféle dolgok azok, amelyek Quine szerint szerepet játszanak a referencia meghatározásában, s amelyekhez a gondolatkísérlet szerint a nyelvész kivétel nélkül hozzáfér? Nos, Quine szerint két ilyenfajta tény van: a beszélők *nyelvi viselkedése* és a beszélőket érő *környezeti ingerek*, azaz az idegvégződéseket érő hatások. Viselkedés és inger: pontosan ebből áll a szigorú behaviorizmus által engedélyezett fogalmi apparátus is. De a behaviorizmus kudarcot vallott! Akkor hát milyen jogon szabja Quine ilyen szűkre a referencia meghatározásában szerepet játszó tények körét?

„A kritikusok azt állítják, hogy a tézis [a radikális fordítás meghatározatlansága] behaviorizmusom következménye. Egyesek azt állítják, hogy a behaviorizmus *reductio ad absurdum* cáfolata. A második megállapítással nem értek egyet, de az elsővel igen. Továbbá úgy gondolom, hogy a behaviorista megközelítés itt kötelező. A pszichológiában az ember vagy behaviorista, vagy nem, de a nyelvészetben nincs választási lehetőség.⁶ Mindannyian úgy sajátítjuk el a nyelvet, hogy megfigyeljük mások verbális viselkedését. Szigorúan csak a megfigyelhető szituációkban világosan látható viselkedésre támaszkodhatunk. Ameddig nyelvtudásunk átjut minden külső ellenőrzési ponton, ameddig megnyilvánulásaink illetve mások megnyilvánulásaira adott válaszaink értékelhetők az adott szituációban, addig minden rendben van. Az ellenőrzési pontok között zajló mentális életünk nem számít abból a szempontból, hogy mennyire jól tudjuk a nyelvet. A nyelvi jelentésben nem lehet több annál, mint amennyi a megfigyelhető szituációban világosan látható viselkedésünkből kihámozható.” (1990a, 37–38.)

⁶ Quine egyébként a pszichológiában sem behaviorista, hanem a Davidson által a hetvenes években kifejtett „anomáliás monizmus” híve (1990a, 70–71. és 1995, 87–88.).

Tehát: ha a referálásra való képesség nyelvi kompetenciánk része, akkor ugyanúgy a behavioristák által megengedett adatok alapján kell elsajátítanunk, mint nyelvi kompetenciánk többi részét.

S most lássuk, hogy a releváns tényekkel tökéletesen ellátott radikális fordító miként próbálja megállapítani az idegen szavak referenciáját. Először is, nem a szavakkal kezdi, hanem a mondatokkal, hiszen mondatokban beszélünk. A fordítás *trükkje* az lesz, hogy az idegen nyelv mondataihoz a környezeti ingerek alapján saját mondatait rendeli hozzá. Pontosabban: ha adott környezeti ingerre az idegen a „p” mondattal reagál, a fordító pedig ugyanilyen ingerre saját nyelvének „q” mondatával reagálna, akkor a „p” mondatot „q”-ra fordítja le.

A trükk azonban a legtöbb esetben nem fog beválni. Nem fog beválni például az „állandó” [*standing*] mondatok esetében, melyek igazságértéke független az adott szituációtól, vagyis amelyek vagy minden kimondásuk alkalmával igazak, vagy minden alkalommal hamisak. Ilyen mondatok pl. „Az emberek halandók”, „A dinoszauruszok rég kihaltak”. Ha valaki a magyar nyelv radikális fordítására vállalkozna, e mondatokhoz képtelen lenne bármit is hozzárendelni a kimondás körülményei alapján, hiszen e mondatok bármikor kimondhatók. Sőt, a kimondás körülményei alapján különbséget sem tudna tenni a két mondat jelentése között.

Így a trükk legfőljebb az „alkalmi” mondatoknál válhat be, melyek egyes alkalmakkor igazak, máskor hamisak. Pl. „Megjött az újság”, „Már megint drágult a telefon”. A trükk azonban még itt sem jön be mindig. Tegyük föl például, hogy a magyar nyelv radikális fordítója akkor hallja az első mondatot, amikor az anyanyelvi beszélő reggel egy nagy táskát cipelő embert lát belépni a házba. Hiába azonosítja azonban az ingert, mely a megnyilatkozást előidézi, ez nem elég az adott mondat fordításához, hiszen a mondat nem azt jelenti, hogy egy nagy táskát cipelő ember lépett be a házba. E mondat kimondásában nemcsak az aktuális környezeti ingerek játszottak szerepet, hanem a beszélő *háttértudása* is, jelen esetben az az ismeret, hogy a nagy táskát cipelő ember az újságos. Ugyanez a helyzet a második mondat esetében, ha mondjuk valaki azután mondja ki, hogy szemével átfutotta az újság azon sorát, mely így fest: „A MATÁV a közeljövőben a fogyasztói árszínvonal változásának megfelelően módosítja szolgáltatásainak díját.” Ahhoz, hogy valaki ebben a szituációban kimondja a főnti mondatot, nem elég, ha az ímént leírt ingerek érik. Az illetőnek nemcsak olvasnia kell tudnia, hanem azt is tudnia kell, hogy „MATÁV”-nak az adott telefontársaságot hívják, hogy a fogyasztói árszínvonal emelkedik stb. Mivel a radikális fordító csak az aktuális környezeti ingerekhez fér hozzá, a beszélők háttértudásához nem, kezdetben az ilyen alkalmi mondatokat sem tudja majd lefordítani.

A fordítás kezdőpontjának, annak a pontnak, ahol a fordító betör az idegen nyelvbe, tehát olyan alkalmi mondatoknak kell lennie, amelyek előidézésében a beszélők háttértudásának alig van szerepe, amelyek

kimondása úgyszólván teljes mértékben a környezeti ingerek befolyása alatt áll. Ezeket nevezi Quine „megfigyelési mondatoknak”. Ilyenek pl. az „Esik az eső”, a „Nyúl!”, a „Hajnalodik”. A megfigyelési mondatok két jegy együttes megléte alapján ismerhetők föl. Az egyik az egyéni konzisztencia, a másik a társadalmi konszenzus.⁷ Az előbbi azt jelenti, hogy egy adott személy pontosan egyező ingerek esetén mindig állítja vagy mindig tagadja a mondatot. Az utóbbi pedig azt, hogy adott szituációban mindenki állítja vagy mindenki tagadja. E két kritérium egyformán a háttértudás kiszűrését szolgálja, hiszen a háttértudás változó dolog. Ha annak ellenére, hogy a társadalom tagjai nem pontosan ugyanazt tudják, illetve hogy az egyes személyek tanulnak és felejtenek, az adott ingerek közepette a társadalom összes tagja egyformán foglal állást, ez azt sugallja, hogy a mondat használatát döntő mértékben a környezeti ingerek kontrollálják, s így megfigyelési mondatról van szó.

Ha így értelmezzük, a mondatok megfigyelési volta fokozati kérdés. Mivel előfordulnak érzékszalódások, egyetlen mondat esetében sem valószínű a tökéletes egyéni konzisztencia és társadalmi konszenzus. A „Férfi” valószínűleg majdnem tökéletesen kielégítené a kettős kritériumot. Még a „Rendő” is meglehetősen megfigyelésinek mutatkozna. Az egyenruhás rendőröket ugyanis a kompetens beszélők szinte kivétel nélkül fölismerik, az egyenruhátlanok többségénél pedig egyformán tartózkodnak az állásfoglalástól. Az egyéni konzisztencia alapján is magas pontokat kapna. Noha az egyéni állásfoglalások időben változnak – a kezdő zsebesek még nem ismerik föl a civil ruhás rendőröket, a dörzsöltebbek már igen –, ez csak a társadalom egy szűkebb részére igaz. Talán még a „Főtörzsszörmester” is kapna pontokat, de „A józsefvárosi kapitányság közlekedési osztályának helyettes vezetője” aligha.⁸

Az, hogy pontosan hol húzzuk meg a megfigyelési mondatok körének határát, Quine érvelése szempontjából nem igazán számít. A lényeg az, hogy minél inkább megfigyelési egy mondat, annál valószínűbb, hogy esetében

⁷ Ez Quine új keletű álláspontja. Korábbi álláspontjáról és annak nehézségeiről lásd (1990a, 40–44.).

⁸ E példa egyúttal azt is szemlélteti, hogy Quine nem ugyanazt érti megfigyelési mondaton, mint Carnap. Carnapnál a megfigyelési mondatok valamiféle fogalmak által fertőzeten, tiszta tapasztalatot fejeznek ki. Quine ellenben nem föltételez semmiféle nyers, fogalmilag földolgozatlan tapasztalatot. Ahol nyelv van, ott konceptualizáció van. Az érzet-adatokat és az érzet-adat nyelv fogalmát teljesen elveti (1960, 1–5.). Az, hogy mi minősül megfigyelési mondatnak, nem egyszerűen biológiai adottságainktól függ, hanem attól is, hogy az adott társadalomban mi számít közös nevezőnek. Elképzelhető például, hogy kísérleti fizikusok egy csoportját választva elemzési egységnek, kiderül, hogy számukra az „Ott egy elektron!” megfigyelési mondat, holott az elektronokat, a szó normális értelmében, ők sem látják.

működik a „trükk”. Minél kisebb szerep jut a háttér-információnak a mondat kimondásának előidézésében, annál valószínűbb, hogy a radikális fordító nem fog mellé, amikor a kiváltó környezeti inger azonosságának alapján megfelelteti saját nyelve egy mondatának.

Tegyük föl tehát, hogy a radikális fordító immár azonosította és lefordította az idegen nyelv összes megfigyelési mondatát. E fordítás nem a szavak jelentésén alapult. A trükk alkalmazásához még a mondatok szavakra való fölbontására sem volt szükség. A fordítás eddig „holofrasztikus” volt, azaz a mondatokat tagolatlan egységként kezelte. A trükk alapján például nem is lehetett volna igazán különbséget tenni a „Nyúl!” és az „Ott egy nyúl!” jelentése között, hiszen nagyjából azonos környezeti ingerek hatására mondjuk ki ezeket. De mivel a trükk csak a megfigyelési mondatoknál jön be, a továbbhaladáshoz immár föltétlenül szükség van a *szavak* lefordítására. S itt kezdődik a baj.

Első látásra a dolog egyszerűnek tűnik. A mondatokat összehasonlítva, a hangzásbeli hasonlóság alapján szegmentáljuk. Ha így azonosítottuk a szavakat, kiválaszthatjuk a megfigyelési mondatok közül az egyszavasakat, s ez megadja a kulcsot a szavak fordításához. Ha az idegenek a „Gavagai!” egyszavas *mondatot* szokták kimondani a nyulak jelentésében, s ezt „Nyúl!”-nak fordítottuk, mi sem tűnik egyszerűbbnek, mint a „gavagai” szót lefordítani a „nyúl” szóval. Quine szerint azonban, noha ez a lépés nem hibás, nem is kötelező. A megfigyelési mondatok holofrasztikus fordítása és a szavak fordítása között alapvető különbség van. Az előbbi esetben a fordítás alapja a *környezeti inger* azonossága. Az utóbbi esetben viszont arra van szükség, hogy a szavak azonos *tárgyakra* referáljanak. Az ingerek azonban nem képezhetők le egyértelműen tárgyakra. Ugyanazt az ingert többféle tárgyhöz is kapcsolhatjuk. Magyarán, az ingerek nem határozzák meg egyértelműen, hogy miként tagoljuk a világot tárgyakra, nem kényszerítenek ránk egy meghatározott individuációs sémát. Ha például fölvetjük azt a kérdést, hogy milyen tárgy kelti amaz ingert, melynek hatására az idegen kimondja vagy helyesli a „Gavagai!” mondatot, több válasz is lehetséges. Mondhatjuk azt is, hogy a nyúl, de azt is, hogy valamelyik, le nem választott nyúlrészt. A nyúl és a le nem választott nyúlrészt különböző tárgyak – ahol egy nyúl van, ott számos le nem választott nyúlrészt van. Egy másik lehetőség a „nyúlmetset”, mely az időben folytonos nyúl egy időbeli része vagy időmetsete. A nyúlmetset sem „nyúl”: a január 5-én 9:33:52-kor látott nyúl lehet azonos az egy másodperccel később látott nyúllal, de egy adott időpillanathoz tartozó nyúlmetset soha nem lehet azonos egy más időpillanathoz tartozó nyúlmetsettel, hiszen a nyúlmetsetek pillanatnyi létezők. Egy harmadik lehetőség a „nyúlfúzió”, egy olyan individuum, amely térben és időben diszkontinuus részekből áll, nevezetesen azokból, amelyeket nyulaknak nevezünk. A nyúlfúzió sem „nyúl”. Ha kedvenc nyulad meghal, azt a nyúlfúzió túléli (már amennyiben a nyúlfúzióról értelmes azt mondani,

hogy él). A nyúl, a le nem választott nyúlrészt, a nyúlmetset és a nyúlfúzió tehát különböző tárgyak, hiszen mások az azonossági kritériumaik. Történetesen azonban ugyanazokat az ingereket keltik. A gond tehát a következő. Ha a „Gavagai!” mondatot a nyelvész lefordította „Nyúl!”-ra az ingerek azonossága alapján, attól még nem fogja tudni, hogy a „gavagai” szót „nyúl”-nak, „le nem választott nyúlrészt”-nek, vagy mi más effélének fordítsa.

Nem tudná azonban ezt valahogyan mégis kideríteni? Hiszen, a nyúl, a le nem választott nyúlrészt stb. megkülönböztethetők. Mi lenne, ha olyan kérdéseket tenne föl az idegeneknek, amelyek felszínre hozhatnák a különbségeket? Pl. „Ez egy gavagai, vagy több?”, „Láthatjuk-e ezt a gavagait holnap is?”, „Ez a teljes gavagai vagy csak egy része?” Az efféle kérdéseket azonban természetesen az idegen nyelven kell föltenni, s csak akkor tehetők föl, ha a nyelvésznek már rendelkezésére áll az idegen nyelv individuációs apparátusának a fordítása, azon apparátusé, amelynek révén az illető nyelv különbséget tesz egy és sok, rész és egész stb. között. Az individuációs apparátusba olyan kifejezések és nyelvtani elemek tartoznak, mint a határozott és határozatlan névelők, a többes szám jele, a számnevek, egyes névmások, a kopula, az azonosság-predikátum, a „része” predikátum stb. Ha a nyelvész immár lefordította ezeket, föl tudja tenni az individuációval kapcsolatos kérdéseket, s így megállapíthatja a szavak referenciáját. Csakhogy az individuációs apparátus fordítása még nem áll rendelkezésére! Ahhoz, hogy lefordíthassa, előbb a szavakat kellene lefordítania. Vagyis egyfajta körforgásba kerül. A szavak fordítása, azaz a referencia megállapítása, megadná a kulcsot az individuációs apparátus fordításához, de az individuációs apparátus lefordítása nélkül nem fordíthatja le a szavakat.

A körforgásból a holizmus jelent kiutat. Egyszerre lát neki a szavak és az individuációs apparátus fordításának, folyamatosan módosítgatva mindkét komponenst, hogy együttesen helyesen kapcsolják össze az idegenek nyelvi viselkedését az őket érő ingerekkel. De éppen ez a holizmus vezet a fordítás meghatározatlanságához. Hiszen ha a nyelvész a szavak egy adott fordítása mellett dönt, ehhez hozzá tudja passzítani az individuációs apparátus fordítását úgy, hogy a kettő együtt megfeleljen az adatoknak. Ha azonban a szavak egy másik fordítása mellett dönt – mondjuk a „nyúl” helyett a „le nem választott nyúlrészt”-t választja –, akkor is elérkezhet egy az adatokkal teljesen összhangban lévő fordításhoz, csak éppen az individuációs apparátust a megfelelő módon kell lefordítania.

Ezzel tulajdonképpen el is jutottunk az érv konklúziójához. Láttuk, hogy egy és ugyanazon szó referenciája többféle, egymással összeegyeztethetetlen módon is megadható anélkül, hogy bármelyik is ütközne a tapasztalati adatokkal. Azt is láttuk, hogy e meghatározatlanság nem az adatok szűkösségéből fakad – hiszen a gondot a szavak és az individuációs apparátus fordításának holisztikus egymásrautaltsága okozta. Így ha a

nyelvész akár az összes tényhez is hozzáférhet, a meghatározatlanság nem tűnik el. Így az aluldetermináltság tények általi, vagyis faktuális.

Mielőtt rátérnék Quine másik érvére, röviden válaszolnom kell két ellenvetésre, mely sokakban fölmerülhet, akik először találkoznak ezzel az érveléssel. Az első így hangzik: a nyelvész a „gavagai”-t habozás nélkül „nyúl”-nak fordítaná, s föl sem ötlene benne, hogy afféle fogalmi ficamokat alkalmazzon, mint a „le nem választott nyúlrészt” és társai. Ez így van, csak éppen teljesen közömbös Quine érvelésére nézve. A nyelvész, magától értődően, a számára leginkább kézenfekvő fogalmi keretet használja. Ez azonban nyilvánvalóan csak kényelmi szempont, amely pragmatikusan hasznos, ám ismeretelméletileg irreleváns. Annak, hogy a nyelvész számára mi a kényelmes, nyilván semmi köze nincs ahhoz, hogy az idegen szavai mire referálnak.

A második szerint a fogalmi ficamok azért nem jönnek szóba a szavak referenciájának megadásakor, mert ilyen tárgyak nem is léteznek: a világ nyulakból áll, nem pedig le nem választott nyúlrészekből stb. Ez egy masszív metafizikai tézis, amely megalapozásra szorul. Egy ilyen tézis csak úgy alapozható meg, ha megmutatjuk, hogy a fogalmi ficamokból építkező keretbe nem fér be pár olyan dolog, amelyet megszokott fogalmaink révén le tudunk írni, vagy hogy a ficamokból építkező keret inkoherens. Ezt eddig senki nem mutatta meg. Vagyis az ellenvetés ebben a formában egy fedezetlen csekk.

2.3 Az *ETA*-n alapuló érv (1970)

Az *ETA* gyöngé változata szerint egy tetszőlegesen nagy adathalmazhoz is létezik több összeegyeztethetetlen, de az adatokkal egyaránt összeillő elmélet. Vegyük észre: bizonyos értelemben a lehetséges elméletek körét ugyanaz határozza meg, mint a lehetséges fordítások körét. A tudományos adatokat ugyanis megfigyelési mondatok rögzítik. Egy elmélet akkor jó, ha minél több igaz megfigyelési mondat következik belőle, s nem következnek belőle hamis megfigyelési mondatok. A lehetséges fordítások körét szintén a megfigyelési mondatok határozzák meg. A fordítás akkor jó, ha összhangban van az idegenek megfigyelési mondatokkal kapcsolatos állásfoglalásaival. Ha a fordító olyan jelentést tulajdonít az idegen szavainak, amely szerint az idegennek az adott szituációban tagadnia kellene egy megfigyelési mondatot, ti. a fordító hamisnak ítéli a fordítását, de az idegen nem így tesz – ill. megfordítva, az idegen tagad egy olyan megfigyelési mondatot, melynek fordítását a fordító az adott szituációban igaznak ítéli –, akkor okunk van föltételezni, hogy a fordítás hibás.⁹ Például, ha a „Gavagai!” megfigyelési

⁹ Quine tehát előfeltételezi a „jótékonyági elvet” [*principle of charity*], mely a neki

mondatot „Nyúl!”-nak fordította, s egy nyúl föltűnő jelenlétében az idegen mégis tagadja e mondatot, akkor valami baj lehet a fordítással. Quine érvelése tulajdonképpen azon alapul, hogy az ETA-t belekoprozza a fordítási szituációba.

Tegyük föl, hangzik az érv, hogy nyelvészünk egyúttal fizikus is, és egy idegen fizikus elméletét kell lefordítania. Az egyszerűség kedvéért tegyük föl azt is, hogy mindkettőjüknek ugyanazok a megfigyelési adatok állnak rendelkezésükre, s hogy fizikusunk két elméletet ismer, melyek egyformán jól fedik le az adatokat. Elképzelhető, hogy fordítónk egyik elméletet sem tudja megfeleltetni az idegen elméletének. Ekkor vagy kénytelen föltételezni, hogy az idegen elmélete hamis, vagy kénytelen elismerni, hogy képtelen az elméletet lefordítani. De, mondjuk, nem ez a helyzet: az idegen elmélete mindkét elméletre lefordítható. Ha az egyik fordítás egyszerű és áttekinthető, míg a másik mesterkelt és nyakatekert szabályokon alapul, akkor nyilván az előbbit kell előnyben részesítenie. De tegyük föl, hogy nincs ilyen különbség:

nagymértékben lekötelezett Davidsonnál majd oly fontos szerepet játszik (Davidson, 1970, 1973, 1974a, 1974b, 1975). A jótékonsági elv, nagyon durván, azt mondja ki, hogy az értelmezés során az idegennek olyan hiteket kell tulajdonítanunk, amelyek meglehetősen egybeesnek sajátjainkkal, vagyis amelyeket igaznak tartunk. E ponton szükség van pár megjegyzésre a jótékonsági elv Quine-féle használatáról. – (1) E használat eléggé korlátozott, jóval korlátozottabb, mint Davidsonnál. Quine voltaképpen csak két esetben alkalmazza: a megfigyelési mondatok és a logikai szavak (1960, 58–59.) esetében. Az utóbbi témánk szempontjából kitérő lenne. Az előbbire csak késői munkáiban reflektál (1990a, 46, 61–63; 1995, 89–90.), de már korai munkái alapján is érthető, hogy miért tartja jogosnak. A nyelvsajátítás megfigyelési mondatokkal kezdődik: a szülők arra kondicionálják a gyermeket, hogy bizonyos szituációkban meghatározott mondatokat mondjon, ne pedig másokat. E kondicionálás révén kapcsolódnak a gyermek megfigyelési mondatai a világhoz. Természetesen egyetlen kondicionálási mechanizmus sem olyan tökéletes, hogy kizárja a megfigyelési mondatok alkalmankénti téves használatát. Ha azonban a kondicionálás olyan tökéletlen volna, hogy az esetek számottevő részében helytelen használatot eredményezne, akkor a gyermek egyáltalán nem lenne képes elsajátítani a nyelvet. Ezért nyugodtan föltételezhetjük, hogy a megfigyelési mondatok használata során ritkán tévedünk. – (2) Quine megengedi az alkalmi tévedéseket. Ezért bizonyos esetekben a fordító föltételezheti, hogy az idegen tévedett, pl. ha egy alak csak egy pillanatra bukkant föl vagy az idegen csak egy pillanatig láthatta. Részben az ilyen esetek miatt beszél Quine szívesebben *empátiáról*, mint jótékonságról. A fordítás során inkább abból kell kiindulnunk, hogy hasonló helyzetben mi mit mondanánk, mint abból, hogy mit volna helyes mondani. – (3) Az, hogy a megfigyelési mondatok használata során, ha ritkán is, de tévedünk, nem rombolja le a fordítás és a tudományos elméletalkotás közötti párhuzamot. Ugyanúgy, ahogy az idegenek időnként hamis megfigyelési mondatokat mondanak, a tudományos elméletek tesztelésekor is akadnak mérési hibák.

egyik fordítás sem egyértelműen egyszerűbb a másiknál. Mindkettő tartalmaz egyszerű és bonyolult szabályokat, csak éppen az idegen elméletének más részeinél alkalmazzák ezeket. Ebben az esetben nem határozható meg, hogy melyik a helyes fordítás. S mivel a fordítónak az összes releváns tény a rendelkezésére áll, e meghatározatlanság faktuális jellegű. A fordítás meghatározatlanságától pedig a már ismert úton eljuthatunk a referencia meghatározatlanságáig.

Ez az érv kevesebbet bizonyít a korábbinál. Egyrészt számos hipotetikus elemet tartalmaz, s ezért csak azokban az esetekben áll meg, ha az idegen és a nyelvész-fizikus elméleteire teljesülnek az érvben szereplő föltevések. Másrészt az ETA esetében az aluldetermináltság csak akkor kezdődik el, amikor a megfigyelési nyelvből fölemelkedünk az elmélethez. Így a megfigyelési mondatokban szereplő szavak referenciájának meghatározatlanságát ez az érv nem mutatja meg; illetve legfőljebb csak akkor mutatja meg, ha újabb hipotetikus elemeket építünk az érvbe, ami természetesen tovább szűkíti annak érvényességi körét.

2.4. Félreértések

Quine tézise, első hallásra, a legtöbb ember számára furcsának és zavarbaejtőnek tűnik. E furcsaság pedig könnyen félreértéseket szülhet, mégpedig kétféleképpen. Vagy úgy, hogy Quine tézisének összetévesztik valamilyen közismert tanítással, vagy úgy, hogy megpróbálják „csípőből” cáfolni, s ennek során értelmezik félre. Mivel a félreértések tisztázása hozzáférhető a tézis jobb megértéséhez, lássunk közülük egy párat.

1. *félreértés*: „Valamiféle kulturális relativizmusról van szó.” Quine tézise a kulturális relativizmus azon változatával hozható hírbe, amely tagadja, hogy képesek volnánk a sajátunktól radikálisan különböző kultúrák megértésére. Eszerint saját fogalmaink olyan távol állhatnak az idegen fogalmaktól, hogy a kettő között lehetetlen megfeleléseket létesítenünk. Ha saját fogalmaink révén próbáljuk értelmezni az idegeneket, menthetetlenül félreértjük őket. Quine tézisének semmi köze ehhez a doktrínához. Először is, Quine nem azt állítja, hogy az idegen nyelvnek egyetlen jó (radikális) fordítása sem lehetséges, hanem éppen ellenkezőleg: számos tökéletes fordítás alkotható: a bőség zavarától szenvedünk. Másodszor, a tézis nem a mi megértésünkről szól, hanem a faktuális meghatározottságról. A relativista úgy véli, hogy az idegen jelentései teljesen meghatározottak, csak éppen számunkra hozzáférhetetlenek. Quine szerint azonban mindenhez hozzáférünk, ami számít, de mindez nem elég a referencia meghatározásához, mivel az ténylegesen meghatározatlan. Harmadszor, a tézis *saját nyelvünkre* éppúgy vonatkozik, mint valamilyen idegen nyelvre (1960, 27, 78; 1969a, 46–47). A „gavagai” és a „nyúl” szó között nincs lényegi különbség. A „nyúl” referenciáját ugyan kézenfekvő az azonos hangzású szóval megadni,

de nem kötelező. Az individuációs apparátus megfelelő értelmezése mellett akár ez is értelmezhető úgy, hogy a le nem választott nyúlrészekre referál. A fordítási szituációt Quine csak a könnyebb megértés végett használja föl a kifejtés során. Egyrészt a fordítási szituációban világosan elválik az, amit evidenciaként használhatunk, attól, amihez el szeretnénk jutni. Másrészt saját nyelvünk esetében hajlamosak vagyunk azt hinni, hogy az (R) séma homofon kitöltésének nincs alternatívája. Az idegen nyelv esetében azonban nincs kész receptünk az (R) sémák kitöltésére.

2. félreértés: „Mivel az idegen kifejezések nem adhatók vissza egy az egyben, számos fordítási alternatíva létezik.” Hogyan fordítsuk Poe „Holló”-jának strófazáró „Never More”-ját: „Sohasem”-ként (Babits, Kosztolányi) vagy „Soha már”-ként (Tóth Árpád)?¹⁰ Vagy: hogyan fordítsuk az Állam III. könyvében szereplő „aulos” szót (399d), mely egy olyan, ma már nem létező hangszerre utal, amely a fuvalára, az oboára és a klarinétre egyaránt hasonlít (Kirk, 1986, 5.)? De Quine nem az ilyen esetekről beszél. Az ilyen eseteket a tézis példájának tekinteni ugyanazon okokból hibás, mint az (1) félreértés. Ráadásul Quine tézise a legbanálisabb kifejezésekre is áll, nem pusztán a költői nyelvre vagy egy letűnt kultúra terminológiájára.

3. félreértés: „De hát akkor lehetséges, hogy következetesen félreértjük egymást: én nyulakról beszélek, te viszont le nem választott nyúlrészekről – ezt pedig nehéz elhinni.” Az ilyen félreértés azonban föltételezi, hogy határozott tény, hogy melyikünk mire referál. Quine szerint azonban a referencia meghatározatlan. Az én szavaim referenciája pontosan ugyanúgy meghatározatlan, mint a te szavaidé, ezért nincs köztünk különbség, s így nem is „értjük félre” egymást.

4. félreértés: „Ha a tézis igaz lenne, lehetetlen lenne a kommunikáció és a kölcsönös megértés.” Ez azon alapul, hogy megértés csak referencia révén lehetséges. Te azt mondod: „Bodri kutya”. Én tudom, hogy a „Bodri” név egy bizonyos állatra referál, a „kutya” szó pedig állatok egy bizonyos halmazára, továbbá ismerem a magyar nyelvtant, s így megértem, hogy azt állítod: egy adott állat bizonyos állatok közé tartozik. Így történik a kommunikáció. De Quine elutasítja a kommunikáció efféle magyarázatát. E magyarázat szerint a nyelv a szavak szintjén kapcsolódik a valósághoz. Quine szerint azonban a legkisebb egység, amely önálló jelentéssel bírhat, a mondat (1960, 9, 13; 1969b, 72–73; 1977, 256; 1981, 68–69; 1995, 6–7).¹¹ A

¹⁰ Netalán „Nevem Mór”-ként (Karinthy)?

¹¹ Azért csak „bírhát”, mert Quine szerint csak a megfigyelési mondatok bírnak önálló jelentéssel, pl.: „a tudományos elméletekben általában még egy egész mondat is túl rövid ahhoz, hogy az empirikus jelentés önálló hordozójaként szolgáljon. Nem jár külön megfigyelhető vagy ellenőrizhető következményekkel. Egy kellően átfogó tudományos elméletnek, egészsként tekintve, már lesznek ilyen következmé-

szavak csak a mondatok részeként bírnak jelentéssel. Egy szót úgy értünk meg, hogy megértünk olyan mondatokat, amelyekben előfordul, s ezekből vonatkoztatjuk el a jelentését. A szójelentések ilyen ismerete aztán lehetővé teszi, hogy olyan mondatokat is megértsünk, amelyeket még nem hallottunk. Egyébként a „szójelentés” kifejezést nem is használja, mert a szavakat voltaképpen kapcsolóelemeknek tekinti, amelyek lehetővé teszik, hogy mondatoktól mondatokhoz jussunk el (1960, 9–17). A megértésről nagyjából a következő képet festi: A megfigyelési mondatok értelmességét az biztosítja, hogy az ingerekhez kapcsolódnak. A többi mondat pedig azért értelmes, mert közvetve vagy közvetlenül kapcsolatban vannak a megfigyelési mondatokkal. Így létezik egy rendkívül összetett struktúra, amely a szélén, a megfigyelési mondatoknál, le van horgonyozva a tapasztalathoz. A megértést a struktúra közös volta garantálja. Ha én azt mondom, „Herótom van a híradótól”, akkor ezt azért érted meg, mert a mondat nagyjából azokhoz a mondatokhoz és ugyanolyan módon kapcsolódik nálad, mint nálam. A szavak szerepe a kapcsolatok megteremtése. Pl. a „János fut” és az „Aki fut, az liheg” mondatok között, ha elemezetlen egységeknek tekintjük őket, nem látható logikai kapcsolat. Ha azonban szavakból álló összetételnek tekintjük, már látható. E kapcsolóelem-szerpet a szavak anélkül is betölthetik, hogy határozott referenciával bírnának. Így a referencia meghatározottsága Quine szerint nem szükséges a kommunikációhoz.

5. *félreértés*: „De hát pontosan tudom, miről beszélek! Én bizony a »nyúl« szóval a nyulakról beszélek, nem pedig a le nem választott nyúlrészekről!” A „nyúl” és a „le nem választott nyúlrészt” kifejezések használata között valóban fontos különbség van, s e különbséget pontosan ismerjük. Egy olyan fordítás, amely a különbséget nem őrzi meg, egyértelműen hibás. A homofon fordításban a különbség megmarad. De természetesen egy nem homofon fordítás is megőrizheti a különbséget. Így e meglátásból nem következik, hogy csak egyetlen helyes fordítás lehetséges, s ennél fogva az sem, hogy a referencia határozott.

3. Az ellenvetés

Könnyű észrevenni, hogy az ETA és a referencia indetermináltságának tézise (a továbbiakban RIT) között létezik egyfajta *strukturális hasonlóság*. Részben ez tette lehetővé azt, hogy Quine az ETA fölhasználásával is érveljen a RIT mellett. Mindkét tézis arról szól, hogy valami nem határoz meg valamit. Az ETA esetében a tapasztalati adatok nem határoznak meg egyetlen elméletet, a RIT esetében a releváns tények nem határozzák meg a szavak referenciáját.

nyei” (1981, 70.).

Ez és a RIT melletti érvek könnyen azt a látszatot kelthetik, hogy a RIT voltaképpen az ETA speciális esete. A tapasztalatok mindig aluldeterminálják az elméletet. Ha az adatok a referencia meghatározásához szükséges adatok, a fölállítandó elmélet pedig a szavak referenciáját (is) leíró szemantikai elmélet, akkor az ETA maga után vonja, hogy a releváns adatok nem határozzák meg a szemantikai elméletet. Quine azonban nagyon határozottan *elutasítja* ezt az olvasatot. „A fordítás meghatározatlansága nem egyszerűen a fizika tapasztalati meghatározatlanságának egy példája. Nem arról van szó, hogy a nyelvészet, amely a viselkedéstudomány, végső soron pedig a fizika része, részese az utóbbi tapasztalati meghatározatlanságának. Ellenkezőleg, a fordítás meghatározatlansága valami extra.” (1970, 180; vö. még 1990b, 7–8.)

De miért nem vezethető vissza a RIT az ETA-ra? Az egyetlen lehetséges válasz az, hogy a két esetben a meghatározatlanság jellege különböző: a RIT *faktuális*, az ETA *episztemikus* meghatározatlanságot mond ki. A faktuális meghatározatlanság fogalmát már korábban jellemeztük: valami akkor faktuálisan meghatározatlan, ha a tények nem döntenek el; vagy, másképp, ha nem léteznek olyanfajta tények, amelyek dönthetnének. Annak, hogy a RIT-et Quine faktuális tézisként értelmezi, az eddigiek alapján is nyilvánvalónak kell lennie. Hiszen részletes magyarázatot adott arról, hogy a nyelv hogyan kapcsolódik a valósághoz, a megfigyelési mondatoknak az ingerekhez és a többi mondatnak a megfigyelési mondatokhoz való kapcsolata révén. Amellett érvelt, hogy a nyelvnek a valósághoz való kötődésében más nem játszhat szerepet, s ugyanakkor azt állította, hogy ezek a mechanizmusok nem határozzák meg a referenciát. Így egyszerűen nem hagyott teret olyan tényeknek, amelyek valahogy mégiscsak meghatározhatnák a referenciát. Emellett a RIT faktuális jellegét egyértelműen meg is fogalmazza (emlékezzünk rá, hogy Quine fizikalista, vagyis szerinte minden különbség fizikai különbségeken alapul):

„Amellett érveltem, hogy két eltérő fordítási kézikönyv összhangban lehet a viselkedési diszpozíciókkal, s ebben az esetben nem ténykérdés, hogy melyik helyes. A ténykérdés eme fogalma nem transzcendentális vagy episztemológiai, nem a bizonyítékkal kapcsolatos. Ontológiai kérdés, a valóságra vonatkozik, s naturalisztikusan kell értelmeznünk, a világról szóló tudományos elméletünk részeként. A könnyebb elképzelhetőség kedvéért tegyük föl, hogy megegyeztünk az elemi részecskék fizikájában, s vagy egy tucat lehetséges állapotukat és viszonyukat ismerjük el. Amikor azt mondom, hogy a két fordítási kézikönyv ügye nem ténykérdés, ezen azt értem, hogy a kézikönyvek az elemi részecskék állapotainak és viszonyainak pontosan azonos eloszlásaival egyeztetethetők össze. Egyszóval fizikailag ekvivalensek.” (1980, 23; lásd még 1977, 167–178.)

Az episztemikus meghatározatlanságot ezzel szemben nem a tények, hanem a bizonyítékok hiánya idézi elő. Lássunk egy banális példát. Viktor és Hugó egyetértő ikrek, akiket csak legközelebbi ismerőseik tudnak megkülönböztetni. Tanúvallomások alapján bizonyos, hogy egy bizonyos bűntettet csak az egyikük követte el. A tanúk azonban nem tudják őket megkülönböztetni. Így két elméletünk van: „Viktor tette” és „Hugó tette”. A tanúvallomások nem határozzák meg a tetteket, vagyis az adatok aluldeterminálják az elméletet. Természetesen itt szó sincs faktuális meghatározatlanságról. Az egyik elmélet igaz, a másik hamis, csak éppen nem tudjuk, melyik az igaz és melyik a hamis.

Ezen a ponton az olvasó elvárhatná, hogy idézetekkel vagy hivatkozásokkal dokumentáljam, hogy Quine valóban episztemikusan értelmezi az ETA-t. Ezt nem fogom megtenni, mégpedig két okból. Először is, egyáltalán nem egyértelmű, hogy Quine miként szándékozik értelmezni a tézist. Másodszor, érvelésem szempontjából nem Quine szándékai érdekesek, hanem az, hogy milyen lehetőségei vannak. Egyelőre azt fogom megvizsgálni, hogy nyitva áll-e előtte az a lehetőség, hogy a RIT-et faktuálisan, az ETA-t pedig episztemikusan értelmezze. Ha igen, az kellemes volna számára. Egyrészt, mert egyidejűleg kívánja a RIT-et faktuálisan értelmezni, s fönntartani, hogy az nem egyszerűen az ETA speciális esete. Másrészt mert – mint majd látni fogjuk – ha ez a lehetőség nem áll fenn, akkor baj van.¹² Lássuk tehát, hogy módja van-e Quine-nak az ETA episztemikus értelmezésére.

Az nyilván nem elég, ha azt mondja, hogy az ETA azért episztemikus, mert ami aluldeterminál, az a tapasztalatok, adatok, bizonyítékok sora, nem pedig a tények. Hiszen a tapasztalatok, adatok vagy bizonyítékok is tények, jelesül *megfigyelt tények*. Azt kellene tehát mondania, hogy a megfigyelt tények nem határoznak meg egyetlen elméletet, de vannak *más tények*, amelyek igen. (Hiszen a tények igenis meghatározzák, hogy Viktor avagy Hugó a tettes, a megfigyelt tények azonban – melyeket a tanúvallomások

¹² Nem mintha az ETA episztemikus olvasatának nem lennének olyan következményei, amelyeket sokan nem tartanak kíváncsnak! Ez az olvasat a tudományos antirealizmus egy közismert változatához vezet. Ha elfogadjuk az ETA erős változatát, ti. hogy vannak empirikusan ekvivalens elméletek, s ezt episztemikusan értelmezzük, akkor el kell ismernünk, hogy nincs okunk egyetlen tudományos elmélet igazságában sem hinnünk. A rendelkezésre álló bizonyítékok csak annyit mutatnak meg, hogy az elmélet összhangban van a megfigyelésekkel. (Az, hogy a nem-megfigyelhető tényekkel összhangban van, örök rejtély marad.) Nem pusztán arról van tehát szó, hogy jelenlegi elméletünk esetleg hamisnak bizonyul, hanem arról, hogy még akkor sem tudhatnánk, hogy elméletünk igaz, ha az összes lehetséges ellenőrzést végrehajtottuk volna. Ezen álláspont legelesebb képviselője, van Fraassen, ezért le is vonja a következtetést, hogy a tudomány célja nem az igazság, hanem az „empirikus adekvátság” (1980).

rögzítenek – nem.) Ez eddig rendjén is volna. De ezen a ponton fölvehető a kérdés, hogy mik ezek a más tények, amelyekhez ugyan nincs hozzáféréstünk, de amelyek pontosan egy elméletet határoznak meg. Talán az elvben *megfigyelhető*, de ténylegesen meg nem figyelt tények? Tehát azt mondaná Quine, hogy a megfigyelt tények nem jelölnek ki egyetlen elméletet, de a megfigyelhető tények igen? Ezt nem mondhatja, hiszen elfogadja az ETA erős változatát, amely szerint léteznek összeegyeztethetetlen, de empirikusan ekvivalens elméletek. Az empirikusan ekvivalens elméletek pedig nemcsak a megfigyelt tényekben egyeznek meg, hanem a megfigyelhető tényekben is. Maradnak tehát a *megfigyelhetetlen tények*.

Az ETA episztemikus értelmezése tehát a következő. Vannak megfigyelhető és megfigyelhetetlen tények. Az előbbiekhez hozzáférünk, sajnos azonban ezek együtt nem egyetlen elméletet határoznak meg, hanem empirikusan ekvivalens elméletek halmazát. Az utóbbiak meghatározzák e halmaz egyetlen elemét, az igaz elméletet. Sajnos ez utóbbiakhoz nem férünk hozzá, így nem tudhatjuk, hogy az egymással összeegyeztethetetlen, empirikusan ekvivalens elméletek közül melyik az igaz. Ez önmagában teljesen koherens álláspont. Csakhogy Quine *nem fogadhatja el*, mert nem fér össze egyéb elkötelezettségeivel.

Az empirikusan ekvivalens elméletek a megfigyelhető dolgokról ugyanazt állítják. Ezért ha összeegyeztethetetlenek, nyilván a megfigyelhetetlen dolgokról állítanak mást. Pontosán ez az, ami a quine-i képbe nem fér be. Quine ugyanis holista és verifikacionista. Mint *holista*, azt vallja, hogy a kísérleti ellenőrzés során csak egész elméleteket vethetünk össze a tapasztalattal. Mint *verifikacionista* azt vallja, hogy minden jelentés a tapasztalattal való kapcsolatból származik. Ha pedig valaki holista a tapasztalattal való kapcsolat dolgában és verifikacionista a jelentés kérdésében, akkor holista a jelentés kérdésében is. Ha valami akkor bír jelentéssel, ha összevethető a tapasztalattal, s a legkisebb egység, amely összevethető a tapasztalattal, az egész elmélet, akkor a legkisebb, jelentéssel bíró egység az egész elmélet. De mivel Quine verifikacionista, azt is vallja, hogy a jelentést a tapasztalattal való kapcsolat határozza meg. Márpedig ha két elmélet empirikusan ekvivalens, pontosan ugyanazokhoz a lehetséges tapasztalatokhoz kapcsolódnak. Következésképpen jelentésük is azonos kell, hogy legyen. De ha egyszer jelentésük azonos, akkor ugyanazt mondják, s ezért nem lehetnek összeegyeztethetetlenek! A probléma tehát a következő. Mivel Quine jelentés-holista, az *elméleteket tekinti jelentéssel bíró egységnek*. Mivel pedig verifikacionista, az *empirikusan ekvivalens elméleteket nem tarthatja összeegyeztethetetlennek*. Márpedig, ha az empirikusan ekvivalens elméletek nem lehetnek összeegyeztethetetlenek, akkor az ETA nem lehet episztemikus tézis.

Esetleg kiutat jelenthetne, ha az elmélet-egészekről az elméletet alkotó mondatokra helyeznénk a hangsúlyt, s azt mondanánk, hogy két elmélet

akkor összeegyeztethetetlen, ha az egyikük tartalmazza a másik valamely mondatának tagadását. Ehhez persze azonosítani kell tudnunk az elméletekben előforduló mondatokat, hiszen az egyik elméletben állított, a másikban pedig tagadott mondatnak egy és ugyanazon mondatnak kell lennie. A mondatok azonosságának kritériuma azonban nem lehet pusztán formájuk. Pl. ha az elemi részecskék fizikájában szisztematikusan fölcseréljük a „negatív” és a „pozitív” szavakat, az újrafogalmazott elméletben olyan mondatok fognak szerepelni (pl. „Az elektron töltése pozitív”), amelyek formálisan ellentmondanak a régi megfogalmazásnak. Világos azonban, hogy az efféle szócserevel csak az elmélet megfogalmazásán változtattunk, magán az elméleten nem. Ráadásul a formai-szintaktikai kritérium abban a pillanatban csődöt mondana, ha az egyik elmélet magyarul, a másik angolul volna megfogalmazva. Vagyis e javaslat megköveteli, hogy a mondatokat tartalmuk, azaz szemantikájuk alapján azonosítsuk.

Mármost hogyan lehet mondatokat szemantikailag azonosítanunk? Legegyszerűbben nyilván a bennük szereplő szavak *referenciája* alapján. Quine azonban nem élhet ezzel a lehetőséggel, egyrészt jelentés-holizmusa miatt, másrészt pedig éppen a RIT miatt. Az előbbi miatt azért nem, mert a jelentés-holizmus szempontjából már az is épp eléggé rossz, hogy az elmélet-egészekről leereszkedünk a mondatokhoz, de az, hogy a jelentés végső fixálót a szavakban fedezzük föl, végképp megengedhetetlen. A RIT pedig ugyebár tagadja, hogy a szavak referenciája ténykérdés lenne.

Van azonban egy ígéretesebb lehetőség is, amely egyformán hű marad a holizmushoz és a verifikacionizmushoz is. E szerint a mondatok jelentését pontosan *következtetési szerepük* megadásával lehet jellemezni. Konkrétabban ez úgy történhet, hogy az elmélet mondatainak összes olyan részalmazára, amely tartalmazza a bennünket érdeklő mondatot, megadjuk, hogy miféle olyan megfigyelési mondatokat implikál, amelyeket nem implikálna a bennünket érdeklő mondat nélkül (Bergström 1990, 46.). Ez a megoldás verifikacionista, hiszen a mondatok jelentését a tapasztalathoz való kapcsolatokon keresztül jellemzi. Ugyanakkor holista, mert nem követeli meg, hogy a mondatoknak önmagukban is legyenek tapasztalati következményeik. Sőt, egy további vonatkozásban is holista: megköveteli, hogy valamely mondat jelentésének ismeretéhez az egész elméletet ismernünk kell. Tegyük föl például, hogy az egyik elmélet p , a másik q mondatot tartalmazza, s szeretnénk eldönteni, hogy azonos-e a jelentésük. Ehhez meg kell vizsgálnunk, hogy az egyéb mondatokkal együtt milyen megfigyelési mondatokat implikálnak. Mint korábban láttuk, a megfigyelési mondatok jelentése az elmélettől függetlenül jellemezhető, a helyeslésükhöz illetve elutasításukhoz vezető környezeti ingerek alapján. Mi a helyzet viszont az egyéb mondatokkal, amelyekkel együtt p és q megfigyelési mondatokat implikál? Tegyük fel, hogy p az a és b , míg q az c és d mondatokkal együtt implikál bizonyos megfigyelési mondatokat. Ez csak abban az esetben sugallhatja p és q

jelentésének azonosságát, ha a és b jelentései is megegyeznek c és d jelentéseivel. Vagyis ahhoz, hogy két mondatról megállapítsuk, hogy azonos jelentésűek, más mondatokról is meg kell állapítanunk ugyanezt. E más mondatok jelentésazonosságának megállapítása viszont még további mondatok jelentésazonosságának megállapítását feltételezi. Végül soron a jelentésazonossághoz arra lesz szükség, hogy a két elmélet szerkezete teljesen izomorf legyen, hogy az egyikben fennálló következtetési viszonyok leképezhetőek legyenek a másikban fennállóakra. A teljes izomorfia azonban nagyon erős kritérium. Ha például a két elmélet közül az egyik eggyel kevesebb mondatot tartalmaz, már azt kellene mondanunk, hogy a két elméletben nincsenek azonos jelentésű mondatok, még akkor sem, ha ettől eltekintve a két elmélet tökéletesen megegyezik. Ezért valószínűleg bölcsbben tesszük, hogy a jelentésazonosság kritériumául nem a következtetési szerepek teljes egybeesését, hanem csak nagymértékű hasonlóságot követelünk meg. A hasonlóság persze fokozati kérdés, s így a jelentésazonosság is az lesz.

Ha egyszer jellemezni tudjuk a mondatok jelentését, módunk van a mondatoknak jelentésük révén történő azonosítására, s így nyugodtan fölhasználhatjuk az elméletek összeegyeztethetlenségének definiálására imént tett javaslatot, ti. hogy két elmélet akkor összeegyeztethetetlen, ha az egyik tartalmazza a másik egy mondatának tagadását. A gond az, hogy a jelentésfogalom gyakorlatilag *kizárja* az empirikusan ekvivalens, de összeegyeztethetetlen mondatok lehetőségét. Az (iménti módon, azaz mondatokon értelmezett) összeegyeztethetlenség és az empirikus ekvivalencia egymás ellen hat. Lássuk a két szélső esetet. Adott egy elméletünk, s ennek egyik mondatát lecseréljük annak tagadására. A nagyfokú strukturális hasonlóság miatt nyugodtak lehetünk abban, hogy az új elméletben a tagadott mondat megegyezik a régiben állított mondatlal. Vagyis a régi és az új elmélet tényleg ellentmondanak. Ebben az esetben viszont oda az empirikus ekvivalencia. Egy elméletben nem válthatunk föl egy mondatot annak tagadásával, anélkül hogy a megfigyelési következmények ne változnának.¹³ Másrészt vegyünk két, empirikusan ekvivalens elméletet, amelyek strukturálisan egyáltalán nem hasonlítanak egymásra. Ebben az esetben nem találhatunk azonos jelentésű mondatokat, s így összeegyeztethetetlen mondatokat sem. Vagyis minél egyértelműbb az összeegyeztethetetlen-

¹³ Kivéve persze, ha egy olyan mondatot cserélünk le, amely semmilyen formában, még egyéb mondatok közvetítésével sincs kapcsolatban a tapasztalattal. A tudományos elméletek azonban nem bővelkednek az efféle funkciótlan mondatokban. Ráadásul, a Bergström által javasolt kritérium szerint az ilyen mondatoknak nincs is jelentésük, hiszen következtetési szerepük nulla: valamilyen mondathalmazhoz hozzáadva nem tesznek lehetővé semmilyen új következtetést.

ség, annál kisebb az esély az empirikus ekvivalenciára, és megfordítva. Tehát a kiút zsákutcának bizonyult. Megintcsak arra jutottunk, hogy Quine nem tekintheti az empirikusan ekvivalens elméleteket összeegyeztethetetlennek, s így *nem áll módjában az ETA-t episztemikusan értelmezni*.

De miért baj ez? Miért nem mondhatja Quine azt, hogy az ETA, a RIT-hez hasonlóan, *faktuálisan* értelmezendő? Nos, a faktuális meghatározatlansági tézisek azt állítják, hogy nincsenek olyan tények, amelyek dönthetnének. Magyarán a faktuálisan meghatározatlan diskurzust *antirealista* módon kell értelmeznünk. Mégpedig nem azon antirealista módjára, aki elismeri, hogy a dolgok valahogy vannak, csak azt tagadja, hogy ezt tudhatnánk, hanem azon antirealista módjára, aki szerint a dolgok sehogyan sincsenek. Tekintsük mondjuk Quine kedvenc példáját, a világegyetem térbeli szerkezetére vonatkozó két elképzelést. Ha azt mondjuk, hogy a tények nem döntenek a két koncepció között, ez annyit jelent, hogy a világegyetemnek egyáltalán nincs térbeli szerkezete. Nem arról van szó, hogy az elméletek hamisak lennének, abban az értelemben, hogy nem a tényeket írják le, hanem arról, hogy abban a szférában, amelyben a tudományos elmélet mozog, egyáltalán nincsenek tények.

Ha a faktuálisan meghatározatlan szférában nincsenek tények, ebből az következik, hogy tények csak ott vannak, ahol nincs jelen a faktuális meghatározatlanság. Márpedig a meghatározatlanság csak megfigyelési mondatok köréből hiányzik. Azt, hogy mely megfigyelési mondatok igazak, a tények határozzák meg, ti. hogy milyen ingerek érnek bennünket. Ha a megfigyelési mondatok körét elhagyjuk, elhagyjuk a tények körét. Úgy tűnhet, hogy ebből az következik, hogy csak a megfigyelhető dolgok léteznek, más nem. Tehát nyulak és fák vannak, elektronok és gének pedig nincsenek – nem azért, mert jelenlegi elméleteink hamisak, hanem mert még a legtokéletesebb tudományos elmélet sem tényeket ír le. Valójában azonban az ETA faktuális értelmezéséből a quine-i keretben még ennél is *erősebb* konklúzió következik. Nemcsak az elektronokat és a géneket kell száműznünk a tények birodalmából, hanem a nyulakat és a fákat is! Hiszen láttuk, hogy bár a „Nyúl!” és a „Fa!” megfigyelési mondatok, a megfigyelési mondatok ingerekhez és nem tárgyakhoz kötődnek. Az ingerek pedig nem szabják meg, hogy miként tagoljuk a világot tárgyakra. Így az, hogy a világban milyen entitások vannak – nyulak, le nem választott nyúlrészek stb. – szintén nem ténykérdés. Úgy tűnik tehát, hogy *a bennünket érő ingereken kívül nincsenek tények*.

Az álláspont, amihez így eljutunk, egyfajta furcsa fenomenalizmus. A fenomenalizmus szerint érzet-adataink vannak, s minden egyéb ezekből képzett konstrukció. A tárgyak „permanens érzékelési lehetőségek”. Az ETA faktuális értelmezésével kapott quine-i kép ennek fizikalista és holista változata. Fizikalista, amennyiben az érzet-adatok helyébe Quine-nál az ingerek, idegvégződéseink stimulációi lépnek. Holista, amennyiben tagadja,

hogy fogalmi konstrukcióink definiálhatók volnának az ingerek segítségével. Inkább a bennünket érő ingerek összességére terítünk rá egy fogalmi hálót. Egyes pontokon Quine elfogadni látszik egy efféle értelmezést:

„A külső dolgokról való beszédünk, magának a dolognak a fogalma, csupán része annak a fogalmi apparátusnak, amely érzéki receptoraink korábbi ingerlése alapján segít előrejelezni és kontrollálni az ingerléseket. Az ingerlés az első és az utolsó dolog, amire támaszkodhatunk. Amikor így fogalmazok, akkor is külső dolgokról beszélek, nevezetesen emberekről és idegvégződéseikről. Amit mondok, érvényes arra is, amit mondok, s nem szkeptikus megjegyzésnek van szánva. Semmiben sem lehetünk biztosabbak, mint a külső dolgokban – vagy legalábbis egyes külső dolgokban –, emberekben, botokban és kövekben. De tény – tudományos tény –, hogy a tudomány egy általunk készített fogalmi híd, amely érzéki ingereket kapcsol össze.” (1980, 1–2; lásd még 1975b, 72.)

Nos, a fenomenalizmus eme naturalizált és fizikalista változatát sokan, köztük jómagam is, éppoly kevésbé tartják vonzóknak, mint a klasszikus fenomenalizmust. Ez azonban nem kell, hogy zavarja Quine-t. Annak viszont igenis zavarnia kellene, hogy az ETA faktuális olvasatából előálló kép a RIT-et *triviálissá* teszi. Ha a tárgyak pusztán fogalmi konstrukciók, akkor nem csoda, hogy a referencia – az a viszony, amely a szavakat (melyek szintén fogalmi konstrukciók) a tárgyakhoz kapcsolja – szintén csak fogalmi konstrukció. Tehát, Quine szándékaival ellentétben, arra a konklúzióra jutottunk, hogy a RIT igenis az ETA speciális esete. A RIT nem „valami extra”, hanem direkt következménye az ETA-nak és Quine egyéb nézeteinek.

Vagyis az ETA és a RIT aszimmetriája nem tartható fönn. Quine azért gondolja másként, mert *fizikalizmus*a miatt kettős mércével mér. Amikor a tudomány által jól leírható vagy az általa posztulált entitásokról beszél, akkor – a fenomenalista keret ellenére – realista módon beszél. Az emberek, a botok és a kövek léteznek, az elektronok és a gének szintén. Természetesen csak fogalmi konstrukciók és céljuk az ingerek összekapcsolása – de hát az összes dolog az. Abban a pillanatban viszont, ha a referenciáról van szó, egy olyan fogalomról, ami nem egykönnyen integrálható a fizika fogalomrendszerébe, Quine hirtelen retorikát vált, s azt hangsúlyozza, hogy nem tényekről, hanem *csak* fogalmi konstrukciókról van szó – jöllehet, mint

láttuk, a tárgyak és a referencia ontológiai státusa teljesen megegyezik.¹⁴ S most ideje összefoglalnunk, hogy mire jutottunk:

1. A quine-i keretben a RIT csak faktuális tézisként értelmezhető (ami egybe is esik Quine szándékával).
2. Az ETA a quine-i keretben nem értelmezhető episztemikus tézisként.
3. Az ETA faktuális értelmezése a quine-i keretben azt eredményezi, hogy a RIT triviálisan igaz. Magyarán: semmi olyasmit nem mond a referenciáról, ami ne volna elmondható más dolgokról, és így – Quine szándékaival ellentétben – a RIT nem valami extra.

Mármost, ha mindez igaz, megcáfoltuk-e a RIT-et? Igen is, meg nem is. *Nem*, hiszen Quine-nál, végső soron és szigorú értelemben, szinte semmi sem ténykérdés, s így a referencia sem az. *Igen*, amennyiben megmutattuk, hogy a referencia nem szenved semmilyen specifikus deficittől: nem kevésbé faktuális az összes többi dolognál. A RIT tehát nem külön tézis, hanem Quine egyéb tanításainak következménye. Ezért a RIT ellen nem szükséges külön érvelni: Quine bármely fontos tanításának cáfolata egyúttal a RIT cáfolatát is jelenti.

¹⁴ Quine tehát valahogy úgy viselkedik, mint az alábbi viccben szereplő pásztor, akit egy idegen faggat:

- Mondja bátyámuram, jól legelnek ezek a birkák?
- Igen, a fehérek.
- No és a feketék?
- Hát, azok is.
- És fialnak a birkák?
- Igen, a fehérek.
- No és a feketék?
- Hát, azok is.
- És adnak-e gyapjút?
- Igen, a fehérek.
- No és a feketék?
- Hát, azok is.
- Mondja bátyámuram! Miért kezdi mindig a fehérekkel – netán azok a maga birkái?
- Igen, az enyéme.
- No és a feketék?
- Hát, azok is.

Irodalom

- Barrett, Robert M. – Gibson, Roger F. (eds.) (1990): *Perspectives on Quine*, Oxford: Blackwell
- Bergström (1990): „Quine on underdetermination”, in Barrett – Gibson (1990), 38–52. o.
- Davidson, Donald (1970): „Mental events”, in *Essays on Actions and Events*, Oxford: Clarendon Press 1980, 207–225. o.
- (1973): „Radical interpretation”, in Davidson (1984) 125–139. o.
 - (1974a): „Belief and the basis of meaning”, in *uo.*, 141–154. o.
 - (1974b): „On the very idea of a conceptual scheme”, in *uo.*, 183–198. o.
 - 1975): „Thought and talk”, in *uo.*, 155–170. o.
 - (1984): *Inquiries into Truth and Interpretation*, Oxford: Clarendon Press
- Hookaway, Christopher (1988): *Quine. Language, Experience and Reality*, Stanford/Cal.: University Press
- Kirk, Robert (1986): *Translation Determined*, Oxford: Clarendon Press
- Quine, W. V. O. (1951): „Two dogmas of empiricism”, *Philosophical Review* 60, 20–43. o.; magyarul: „Az empirizmus két dogmája”, *Magyar Filozófiai Szemle* 1973, 225–239. o.
- (1960): *Word and Object*, Cambridge/Mass.: Harvard University Press
 - (1969a): „Ontological relativity”, in *Ontological Relativity and Other Essays*, New York: Columbia University Press, 27–68. o.
 - (1969b): „Epistemology Naturalized”, in *Ontological Relativity and Other Essays*, New York: Columbia University Press, 69–90. o.
 - (1970): „On the reasons for indeterminacy of translation”, *The Journal of Philosophy* 67, 178–183. o.
 - (1974): *The Roots of Reference*, La Salle/Ill.: Open Court
 - (1975a): „On empirically equivalent systems of the world”, *Erkenntnis* 9, 313–328. o.; magyarul in *Tudományfilozófia* (szerk. Laki János), Budapest: Osiris; Láthatatlan Kollégium, 124–136. o.
 - (1975b): „The nature of natural knowledge”, in *Mind and Language*, ed. by S. Guttenplan, Oxford: University Press 1975, 57–81. o.
 - (1977): „Facts of the Matter”, in *Essays on the Philosophy of W. V. Quine*, ed. by R. W. Shahan – Ch. Swoyer, Hassocks: Harvester 1979, 155–169. o.
 - (1978): „Goodman’s ways of worldmaking”, in *Theories and Things*, Cambridge/Mass.: Belknap Press of Harvard University, 96–99. o.
 - (1980): „Things and their place in theories”, in *Theories and Things*, Cambridge/Mass.: Belknap Press of Harvard University, 1–23. o.
 - (1981): „Five milestones of empiricism”, in *Theories and Things*, Cambridge/Mass.: Belknap Press of Harvard University, 67–72. o.
 - (1990a): *The Pursuit of Truth*, Cambridge/Mass.: Harvard University Press
 - (1990b): „Three indeterminacies”, in Barrett–Gibson (1990), 1–16. o.

- (1990c): „Comment on Bergström“, in Barrett–Gibson (1990), 53–54.o.
- (1995): *From Stimulus to Science*, Cambridge/Mass.: Harvard University Press
- Romanos, George D. (1983): *Quine and Analytic Philosophy*, Cambridge/Mass. – London/Gb: The MIT Press
- Van Fraassen, Bas C. (1980): *The Scientific Image*, Oxford: Clarendon Press

SUMMARY

Are there Semantic Facts? Quine on the Indeterminacy of Reference

Quine's famous thesis of the indeterminacy of reference asserts that reference is factually indeterminate, i. e. claims about the reference of words are not factual claims. The first part of the paper describes some of Quine's most important doctrines, which provide the background of the thesis. The second part formulates the thesis, describes Quine's arguments for it, and clarifies some possible misunderstandings. The final section attacks the thesis, in the following way. Quine also maintains that scientific theories are

underdetermined by empirical data. However, he emphasizes that the thesis about reference is additional. The only way to make sense of this would be to hold that the thesis about scientific theories proclaims epistemic rather than factual underdetermination. But this cannot be reconciled with Quine's verificationism and holism. Therefore, this latter thesis is also factual. But in this case, the thesis about reference is not an independent claim, but a trivial consequence of the other thesis.

Az Áron Kiadó eddig megjelent és megjelenés alatt álló kötetei

- Darab Tamás: *A gépesített értelem: Vázlatok a mesterséges intelligencia filozófiájáról* (1991) 131,— Ft
- Bimbó, K. – Máté, A. [Szerk.]: *Proceedings of the 4th Symposium on Logic and Language* (1993) 550,— Ft
- Karl-Otto Apel: *Két erkölcsfilozófiai tanulmány* (Különlenyomat a Magyar Filozófiai Szemle 1992/3-4. számából) 240,— Ft
- Felkai Gábor: *Jürgen Habermas* (1993) 580,— Ft
- Spinoza-tanulmányok*, Szerkesztette: Boros Gábor (1994) 225,— Ft
- Társadalomtudomány és filozófia. Tanulmányok*, Szerkesztette: Lendvai L. Ferenc (1994) 400,— Ft
- Lendvai – Nyíri: *A filozófia rövid története* (A Kossuth Könyvkiadóval közösen, 1995) 598,— Ft
- Tengelyi László: *Kant* (1995) 540,— Ft
- Vallásfilozófia Magyarországon*, Összeállította: Nyíri Kristóf (1995) 325,— Ft
- Némédi Dénes: *Durkheim. Tudás és társadalom* (1996) 720,— Ft
- A teremtés. Filozófiatörténeti tanulmányok* Szerkesztette: Fehér Márta (1996) 460,— Ft
- Újvári Márta: *A szkepticizmus kihívása* (1996) 440,— Ft
- Georg Lukács: *Chvostismus und Dialektik* (1996) 450,— Ft
- Imre Ruzsa: *Introduction to Metalogic* (1997) 600,— Ft
- Székely László: *Az emberarcú kozmosz* (1997) 880,— Ft
- Weiss János: *A Frankfurti Iskola* (1997) 820,— Ft
- Lendvai L. Ferenc: *Közép-Európa koncepciók* (1997) 880,— Ft
- Ruzsa Imre [Szerk.]: *Logikai zsebciklopédia* (1998) 620,— Ft
- Steiger Kornél: *Parmenidész és Empedoklész kozmológiája* (1998) 580,— Ft
- Boros Gábor: *René Descartes* (1998) 960,— Ft.
- Nyíri Kristóf – Szécsi Gábor: *Szóbeliség és írásbeliség* (1998) 990,— Ft.
- Karl Popper: *Szüntelen keresés* (1998) 980,— Ft.
- János Rathmann (Hrsg.): *Zur Geschichte der ungarndeutschen Philosophie* (1998)
- Sz. M. Eisenstein: *Válogatott tanulmányok* (1998) 1.290,— Ft.
- Tudományfilozófia. Szöveggyűjtemény*, Szerkesztették: Forrai Gábor – Szegedi Péter (1999) 2.250,— Ft.
- Kendeffy Gábor: *Az egyházatyák és a szkepticizmus* (1999) 1.190,— Ft.
- Peter Fleissner – J.C. Nyíri (Eds.): *Philosophy of Culture and the Politics of Electronic Networking Volume 1 Austria and Hungary: Historical Roots and Present Developments* ISBN 3-7065-1303-X, ISBN 963 85864 6 X Ö, ISBN 963 85864 7 8 Volume 2 Cyberspace: A New Battlefield for Human Interests (1999) ISBN 3-7065-1304-8, ISBN 963 85864 6 X Ö, ISBN 963 85864 8 6 3.200,—

Előkészületben

Franz Brentano: *Pszichológia empirikus szempontból*
Pauler Ákos: *Bevezetés a filozófiába*

SAJÁT FUNKCIÓ: PRO ÉS KONTRA*

DEMETER TAMÁS

Ebben a dolgozatban azt tekintem főadatommak, hogy az evolúciós elmefilozófia alapvető terminusát, a saját funkció [proper function] fogalmát egyfelől megvédjem bizonyos támadásokkal szemben, másfelől hogy éppen az elmélet vonatkozásában mutassak rá egynémely alapvető gyöngeségére. Ezt a következőképpen teszem: első lépésben röviden vázolom azt az elméletet, amely erre a funkció-fogalomra épül; a második lépésben ugyancsak röviden rekonstruálom a „saját funkció” fogalmát, de ökonómiai szempontból eltekintek az aprólékos részletek föltárásától; a harmadik lépésben elhárítok néhány, a „saját funkció” fogalmával szemben fölhozott korábbi ellenvetést; majd a negyedik lépésben rámutatok az elmélet bizonyos hiányosságaira. A fő célpontom (illetve a harmadik részben védelmem tárgya) a „saját funkció” azon fogalma, melyet Millikan alakított ki, s ennek is elsősorban azt az újabb megfogalmazását fogom követni, melyet az „In defense of proper functions” című tanulmányában adott. Egyetlen esetben sem állítom, hogy ellenvetéseim kiküszöbölhetetlenek, pusztán annyit, hogy leküzdendő nehézségek.

Evolúció és teleológia

A *saját funkció* fogalma képezi annak az elméletnek a magvát, amellyel Millikan végső soron a mentális reprezentáció problémáit kívánja megoldani. Ezt egy olyan naturalista keretben teszi, amely két fogalom, az evolúció és a teleológia köré szerveződik, s erre a szemantika és a kogníció biológiai elméletét alapozza. Millikan kontinuitást föltételez biológiai és mentális között, s ennek alapja az a tény, hogy az intencionalitást éppúgy értelmesen lehet bemutatni a saját funkció fogalma köré szervezve, ahogyan az a biológiai rendszerek szintjén megtehető. A középpontban tehát a funkciók és a reprezentáció állnak. Egy dolog funkciója az, amire létrejött, amit abban a

* Hálás vagyok Forrai Gábornak és Pléh Csabának, akik a dolgozatot elolvasták, s kommentárjaikkal igyekeztek jobbá tenni. Nem az ő hibájuk, ha ez mégsem sikerült.

környezetben kell teljesítenie, amelyben evolválódott. Ilyen tekintetben egy dolognak természetesen számos funkciót is tulajdoníthatunk, s ezek közül az lesz a tulajdonképpeni funkció, amely evolúciós történetét tekintve hozzájárult az adott organizmus túlélési esélyeinek növekedéséhez. Így Dretske (1986) példáját idézve azt mondhatjuk, hogy bizonyos baktériumok belső mágnesének (magnetosomájának) funkciója nem az, hogy a baktériumot a mágneses pólusok felé orientálja, hanem az, hogy távol tartsa a felszíni, oxigénben gazdag víztől, amely az organizmus számára végzetes lehet. Ebből a perspektívából nem számít az, hogy az adott funkció statisztikailag milyen arányban teljesül.

A reprezentáció ennek megfelelően akkor teljesíti funkcióját, ha korrespondál a dolgok bizonyos állásával. Hogy helyesen megértsük a reprezentációt, három tényezőt kell tekintetbe venni: a reprezentáció előállítóját, a reprezentáció fogyasztóját és magát a reprezentációt. A reprezentáció tartalmának meghatározásához azokat a föltételeket kell tekintetbe vennünk, amelyek teljesülése esetén a reprezentáció fogyasztója sikeresen használja föl azt. A reprezentáció előállítójának föladata az evolúciós történet vonatkozásában rögzített normál körülmények valamely aspektusának megfelelő reprezentáció létrehozása; ettől eltérő körülmények között ugyanis a reprezentáció előállítása megjósolhatóan kudarcba fullad, téves reprezentáció lesz. Magának a reprezentációnak a tekintetében Wittgenstein képelméletéhez némiképp hasonló álláspontot foglal el Millikan: a reprezentáció egy bizonyos absztrakt szinten képez le. Természetesen a reprezentációk is rendelkeznek szelekciós történettel, amely lehet például a tanulás folyamata, s ez a történeti háttér éppúgy meghatározza a reprezentáció funkcióját, ahogyan az evolúciós történet rögzíti az egyes szervek funkcióját.¹

A saját funkció fogalma

A saját funkció fogalma meglehetősen sajátos helyet foglal el a különféle funkciófogalmak között. Bigelow és Pargetter (1987) a funkciófogalom definíciójának három elterjedt útját mutatják be. (i) Az eliminativisták a funkció fogalmának szerepét a biológiában nagyjából analógnak látják az első ok fogalmának a fizikában betöltött szerepével, s úgy vélik, hogy az alkalmazások irányába hajtó pszichológiai tényezők leküzdése esetén tökéletesen meglehetünk nélkülük is. Úgy gondolják, hogy mivel minden egyes funkció meghatározása szükségképpen és releváns módon foglal magában jövőbeli, esetleg létre-nem-jövő eseményekre vonatkozó hivatkozást

¹ A mentális tartalom és a jelentés foglmainak Millikan-féle magyarázatát Forrai Gábor (1998, 108 skk.) világosan foglalja össze.

(jelesül, hogy x funkciója t időpillanatban az, hogy t' időpillanatban H hatást fejtsen ki, ahol $t < t'$), és mivel a visszaható okság kizárható,² a funkciófogalmakat jobb kitessékelni a magyarázatok világából. Ebben az értelemben a funkciófogalmak legfőljebb az éppen vizsgálandó hatások specifikációjára szolgálnak. (ii) A reprezentációs elmélet hívei a funkció fogalmát úgy gondolják azonosítani, hogy megpróbálják kiküszöbölni a jövőendő eseményekre való közvetlen hivatkozást, s helyette a funkció létrejöttét egy előzetes reprezentáció meglétével és ennek az oksági folyamathoz való hozzájárulásával magyarázzák. A funkció meghatározásában tehát nem játszik szerepet jövőbeni eseményekre való hivatkozás, pusztán csak a funkcióval rendelkező tulajdonság előzetes terve vagy reprezentációja és ennek a tulajdonságnak a jövőbeni hatásai. Így a funkció magyarázatát egy jövőendő esemény előzetes reprezentációja hivatott közvetlenül betölteni; ez az elképzelés találónan nevezhető tervezési elméletnek is. (iii) Az etiológiai elméletek hívei ugyancsak igyekeznek elkerülni a jövőendő eseményekre való hivatkozást, ám tagadják a vonatkozó előzetes reprezentációk meglétét is, és helyettük a természetes szelekció folyamatára apellálnak. Ebben az értelemben egy tulajdonság annak révén rendelkezik funkcióval, hogy megelőzően az adott funkció gyakorlása tekintetében konstitutíve volt hatékony. Ennyiből is érzékelhető, hogy míg a funkció reprezentációs elméletei leginkább a mesterséges dolgok világában tűnnek hatékonyak a magyarázat szempontjából, az etiológiai elméletek viszont – tekintetbe véve, hogy a természetes kiválasztódás folyamatára lényegi elemként hivatkoznak – a biológiai funkciók vonatkozásában látszanak leginkább működőképesnek. Millikan elmélete ez utóbbi címke alá sorolható.

Mindebből könnyen látható, hogy itt egy további distinkcióra is szükség van, amelyre maga Millikan (1993a, 18 skk.) is utal, ez pedig a saját funkció és a funkcionalizmus bevett fogalma között húzódik. Millikan az eltérést Cummins (1975) funkcionalizmusán keresztül illusztrálja, mely valamely x funkciójának leírásával egy olyan rendszeren belül operál, amely funkcionális analízist tesz lehetővé. Vagyis e funkciófogalom rendszer-relatív, amennyiben arra összpontosít, hogy egy adott funkció miképpen működik az őt övező környezethez képest. Ez a rendszer összetevőinek bizonyos elemi képességeit funkcionálisan magyarázza olyképpen, hogy az elemi képességeket az egyes összetevők rendszerbeli funkcióinak felelteti meg. Millikan itt azt az alapvető

² Elgondolkodtató azonban, hogy – noha a visszaható okságot [backward causation] a magam részéről metafizikailag ugyancsak valószínűtlennek gondolom – Dummett (1964, 339 sk.) érve és gondolat kísérlete a visszaható okság logikai lehetségesége mellett nem kínál-e itt kibúvót abban az értelemben, hogy ha kizárjuk is a visszaható okság lehetőségét, mégis maradnak olyan szituációk, amelyeket aligha tudunk másként, mint a visszaható okság terminusait is fölhasználva megmagyarázni.

eltérést látja, hogy Cummins funkcionalizmusa a funkció fogalmát nem a cél fogalmával kapcsolja össze, hanem a funkció meghatározásában az aktuálisan betöltött szerepet veszi alapul. S valóban ebben áll a különbség: a hagyományos funkcionalizmus nem vonja be a cél fogalmát, míg Millikan funkcionalizmusa, az evolúció folyamatát beemelve az elméletbe, ezáltal a cél fogalmát is megjeleníti benne, melyet azzal a szereppel azonosít, amelyre az adott szerv evolválódott. E funkcionalizmus történeti éle pedig – vagyis az a jellegzetesség, hogy az evolúciós történetnek juttat kitüntetett szerepet a funkció fixálásában – közvetlenül lehetővé teszi, hogy eltekintsünk a mindenkori aktuális működéstől.

Millikan (1984) elgondolásának célja az, hogy tisztán naturalisztikus terminusokban adjon számot olyan homályos fogalmakról, mint a jelentés vagy az intencionalitás, az elmét pedig egy tisztán biológiai világba ágyazva, annak részeként mutassa be. Mindezt olyképpen teszi, hogy nem von cezúrát mentális és biológiai közé, s úgy érvel, hogy a kettőjük közötti kontinuumot az a lényegi tulajdonságuk biztosítja, hogy összetevőik egyaránt rendelkeznek saját funkcióval. E saját funkció a kritériuma annak, hogy az illető dolog mely biológiai kategóriába tartozik. A saját funkció először legkönnyebben a biológiai szinten ragadható meg. Röviden fogalmazva, a saját funkció azzal a céllal azonosítható, amelyre a szóban forgó szerv evolválódott. Ezt a funkciót pedig az evolúciós történet fixálja, s nem az éppen aktuálisan birtokolt képességek vagy diszpozíciók tetszőleges vagy akár teljes halmaza. Millikan kedvenc példáját véve: a szív saját funkciója az, hogy vért pumpáljon, s ez a funkció akkor is megmarad, ha a szív történetesen nem vagy nem megfelelően működik, hiszen egy beteg szív is szív: evolúciós történetét tekintve arra választódott ki, hogy ezt a bizonyos funkciót betöltsse, ezt a célt szolgálja. Az eljárás hasonló az elme esetében is: az intencionális állapotok és az egyes szervek saját funkciójának azonosítása között nincs különbség; ami számít, az a múltbeli evolúciós történet. Az intencionális állapotok tehát ugyancsak saját funkciójuk azonosítása révén magyarázhatók; ezen állapotok tartalma, valamint általában a jelentés is abban a körülményben fog állni, amelynek megléte esetén ez a funkció teljesül. Így persze az egyes intencionális állapotok tekintetében (csakúgy mint az egyes szervek tekintetében) meghatározható legalább egy specifikus saját funkció is.

Saját funkció alapvetően kétféleképpen birtokolható: vagy *direkt* saját funkció, vagy pedig *származtatott* saját funkció formájában. Valamely x_1 direkt saját F_1 funkcióval rendelkezik, amennyiben tagja egy reprodukzív családnak, melynek tagjai ennél fogva legalábbis hasonlóak egymáshoz, és x_1 e reprodukált F_1 gyakorlása révén létezik. Valamely x_2 származtatott saját funkcióval rendelkezik, amennyiben x_2 egy olyan x működésének eredményeképpen jött létre, amely F -et saját funkcióként teljesítette, x_2 létrehozása révén. Az illető x_2 tehát annak révén bír saját funkcióval, hogy x betöltötte F -et. Egy rövid példával illusztrálva: bizonyos gének direkt saját funkciója,

hogy létrehozzák a szívet, amely így azzal a származtatott saját funkcióval rendelkezik, hogy vért pumpál. A félreértések elkerülése végett itt tennem kell egy rövid kitérőt. Fontos megjegyezni, hogy a „direkt” és a „származtatott” jelzők pusztán a saját funkció birtoklásának módjára utalnak, s nem arra, hogy két elkülönült „saját funkció” fogalom működjön az elméletben. Millikan rendszerében nincs mód arra, hogy valamely saját funkciót egyszer direkt, másszor származtatott funkcióként kezeljünk: nincs mód arra, hogy perspektívát váltva azt mondjuk, hogy x valamely vonatkozásban származtatott, míg más vonatkozásban direkt saját funkcióval rendelkezik. Ha arra gondolunk, hogy bármely x saját funkcióját mindenkor létrejöttének evolúciós története fixálja, akkor ez nyomban érthetővé válik. Minden x evolúciójának értelemszerűen csak egyetlen valós története lehet, azaz saját funkcióját diszjunktív módon birtokolja, vagy direktként, vagy származtatottként.

Millikan a saját funkció fogalmának definícióját teoretikus definíciónak szánja, s nem kívánja nyújtani a „funkció” fogalmi elemzését. A saját funkció teoretikus definícióján valami olyasmit kell érteni, mint amilyen például az elektron definíciója. S mivel az elektron az, aminek befoglaló elmélete mondja, a saját funkció fogalmáról is ugyanezt mondhatjuk el: a saját funkció fogalmának természetét leginkább az az elmélet magyarázza, amelybe maga is beletartozik. Papineau (1993, 93) példájára utalva azt mondhatjuk, hogy teoretikus definíciója szerint a folyadékok olyan halmazállapottal rendelkeznek, amelyben a molekulák kötődnek ugyan, de nem mutatnak kiterjedt rendezettséget. Ez nem tekinthető a folyadék mindennapi fogalma elemzésének, hiszen abban bizonyosan nincs helye a molekulastruktúrára való hivatkozásnak. A teoretikus definíciók ezáltal némiképp fölülbírálhatják köznapitapasztalatainkat és intuíciónkat, ahogyan a folyadékok ilyen definíciója is fölülbírálja azt a köznapitapasztalatainkat, hogy az üveg nem folyadék. Éppen ez a perspektíva teszi lehetővé Millikan számára azt, hogy tagadja a következő gondolat kísérletből származó, intuitíve jogos ellenvetést. Képzeli el, hogy mondjuk egy kozmikus véletlen folytán én magam, molekuláról molekulára, megkettőződöm. Mit mondhatnánk ebben az esetben az így létrejött másolat szerveinek és intencionális állapotainak funkciójáról? Intuitíve hajlamosak lennénk elfogadni, hogy ezek a szervek és intencionális állapotok éppen úgy rendelkeznek funkcióval, ahogyan önmagam szervei és intencionális állapotai is. Millikan elmélete szerint azonban a szóban forgó másolat szervei és intencionális állapotai semmiképpen sem jellemezhetők olyan terminusokban, amelyek nem különböznek azoktól, amelyeket önmagamra alkalmaznánk. Ennek magyarázata nyilvánvaló: egyikük mögött sem áll ott olyan evolúciós történet, amely bármely funkciót fixálhatna, s hiányoznak azok a célok is, amelyekre a másolat szervei és intencionális állapotai egykoron evolválódtak. Hogy ez a saját funkció fogalmának alkalmazásából adódó, meglehetősen antiintuitív álláspont fönntartható

legyen, Millikannek nyilvánvalóan arra van szüksége, hogy a Papineau vázolta képhez egy lényegében hasonlót fogadjon el.

Alternatív koherencia, kvalitatív jelleg és a vágyak saját funkciói

A következőkben a saját funkció fogalmával szemben fölhozott ellenvetések közül hármat vizsgálok meg, melyek két szerzőtől, Galen Strawsontól és Jerry Fodortól származnak, s kísérletet teszek rá, hogy ezeket elhárítsam. Kettejük érvelésében gyakorlatilag nincsenek közös vonások, ahogyan szemléletmódjukban sem igen fedezhetők föl ilyenek, s Millikan elméletének más-más területeit veszik célba.

Strawson (1994, 34–42) két ellenvetést – egy általánosabbat és egy specifikusabbat – fogalmaz meg Millikan érvelésével szemben. Az első ellenvetés, melyet alternatív koherencia-érvnek fogok nevezni, a következőképpen hangzik: amennyiben megmutatjuk, hogy egy Berkeley-féle idealizmus koherens, vagyis valódi metafizikai lehetőség, akkor elképzelhető, hogy az elme létezése semmiféle nem-mentális létezését sem involválja, hiszen „ha az idealizmus koherens, akkor az elme nem-mentális dolgok híján is létezhet, s az érvelés kudarcot vall” (39). Mármint az evolúciós megközelítés, általánosságban fogalmazva, azt állítja, hogy az elme arra a célra evolválódott, hogy a viselkedést egy nem-mentális világban irányítsa: ez az elme létezésének célja, és e cél magyarázata, továbbá a cél elérése felé mutató történet lényegszerűen involvál nem-mentális összetevőkre való hivatkozást. Esetünkben azonban – tehát ha az alternatív koherencia valóban kimutatható – az elme létezhet bármiféle nem-mentálisra történő hivatkozás nélkül is, és ezért az evolúciós érvelés kudarcot vall.

Magam úgy vélem, hogy Strawson ezen érve legalább két helyen sántít. Először is, ha elfogadjuk, hogy az idealizmus koherens, ebből még semmilyen módon nem következik, hogy az evolúciós érvelés kudarcot vall, legföljebb annyi, hogy elveszíti (ha rendelkezett vele egyáltalán) kényszerítő erejét. Az alternatív koherencia önmagában pusztán egy további lehetséges scenáriót állít ellénk, ám nem zárja ki, hogy az eredeti forгатatókönyv legyen igaz.³ Még ha az alternatív koherencia valóban fönnáll is, Strawsonnak ez semmiképpen nem elég ahhoz, hogy kényszerítő erejű és valóban konklúzív

³ Strawson érve Millikan eredeti intenciói értelmében igazság szerint meg sem fogalmazható, hiszen Millikan kategorikusan elutasítja, hogy elméletét lehetséges világokra alapozva vonják kétségbe. Ez azonban olyan gyöngye pontja Millikan elméletének, amely meggyőződésem szerint nem hasznosítható Strawson ellenében. Erre a problémára a továbbiakban még vissza fogok térni.

ellenérvet produkáljon, s kimutassa, hogy az evolúciós megközelítés az alapjainál vall kudarcot. Ehhez be kellene bizonyítani, hogy a materializmus inkohereus; ezzel megkísérhetné alátámasztani, hogy az idealizmus igaz, s mindezzel az evolúciós materializmus talán valóban hamisnak bizonyulna, hisz tényleg megszűnne az a referenciális alap, amelyet az elmélet természet-szerűleg föltételez. Ám Strawson ezzel nyilvánvalóan arra kényszerülne, hogy föladjon saját alternatív koherencia-érvét, hiszen így megszűnne az alternáció lehetősége, azzal, hogy az egyiket (esetünkben a materializmust) hamisként kizárta. S végezetül, ha mindezt megengedtük, akkor Strawson aligha kibékíthető összeütközésbe kerül saját (agnosztikus) materializmusával.⁴

Másodszor úgy tűnik, mintha Strawson verébre lőne ágyúval. Úgy vélem, hogy az idealizmust túlságosan korán (esetleg bizonyos értelemben túlságosan későn), de semmiképpen sem a megfelelő időben és a megfelelő szinten húzza elő a kalapból. Nyilvánvaló, hogy az alternatív koherencia tulajdonképpen minden olyan esetben alkalmazható ellenérvként, ahol a külvilág létezése – akár pusztán evidenciaként – valamiképpen benne foglaltatik az elméletben. Ezzel azonban Strawson nem az evolúciós elméletet állítaná kihívás elé, hanem azt a mögöttes világképet, amelyet Millikan józan ésszel adottnak vesz. Mindez nyilvánvalóvá válik, ha az érv Strawson-féle alkalmazását párhuzamba állítjuk mondjuk Descartes érvelésével. Descartes híres démon-argumentuma közismerten azt hivatott bizonyítani, hogy mindennapi tapasztalataink tekintetében episztemikusan ekvivalens helyzetben lehetnénk akkor is, ha éppenséggel egy gonosz démon manipulálná elménket. Ez az érv persze szándéka szerint ugyancsak alternatív koherencia-érvként működik, melynek gondolatával Descartes azért játszik el, hogy annak tarthatatlanságát megmutatva a világban elfoglalt pozíciónknak egyszerre nyújtsa metafizikai és episztemológiai magyarázatát. Hasonló a helyzet Berkeley idealizmusa esetében, aki azonban nem támaszkodik az alternatív koherencia elképzelésére, hiszen a materiális világ létét éppen az anyag fogalmának bizonyítani vélt inkohereanciája révén gondolja megcáfolha-

⁴ Millikan (1984, 258) egy helyen röviden maga is kitér az idealizmus problémájára, s úgy foglal állást, hogy az idealisták által fölvetett paradoxonokat jobb magunk mögött hagyni, amennyiben a realista ontológia lehetővé teszi, hogy koherens episztemológiát, s az intencionalitás koherens elméletét építsük rá. Ezen a ponton esetleg alkalmazható Strawson érve, de itt is csak a gyöngített változatban, azaz nem Millikan elméletének cáfolataként, hanem pusztán meggyőző erejének gyöngítésére. Nyilvánvaló, hogy amennyiben az idealizmus strawsoni rekonstrukciója (1994, 5. fejezet) konklúzív a tekintetben, hogy az idealizmus valóban koherens, s ugyanakkor Millikan érvei a realizmusra építhető koherens elmélet mellett szintén konklúzívak, akkor a koherencia helyett valamilyen más kritériumra lesz szükség a döntéshez; ám a két elmélet semmiképpen sem cáfolja meg egymást.

tónak, s ezzel a világnak a hétköznapi vélekedéseinkkel és intuícióinkkal alapjaiban szembenálló képét festi elénk. Strawson érve ezekhez képest az alternatív koherencia-érvét jóval partikulárisabb kontextusban, nevezetesen az evolúciós érvelés ellenében használja föl. A magam részéről azonban nem látom súlyos hanyagságnak, hogy az intencionalitás evolúciós magyarázatát Millikan nem a külvilág bizonyításával kezdi, ahogyan azt sem gondolom ilyennek, hogy nem fogalmaz meg mélyreható metafizikai gondolatokat az idő realitására vonatkozóan, mely ponton ezért – a Strawsonéhoz hasonló szemszögből – ugyancsak támadni lehetne, hiszen a funkciónak az evolúciós történet általi rögzítése metafizikai szempontból alighanem reálisnak tekintené az időt. Más szavakkal: Strawson érve nem igazán sportszerű és nem is találhat célba, mert az idealizmus az evolúciós naturalizmust pusztán sok egyéb mellett, következményként zárja ki, s az evolúciós megközelítés igazság szerint nem is lehet direkt célpontja.

Strawson második ellenérve annak a gondolatkísérletnek a végeredményét célozza meg, amely a kozmikus véletlen folytán létrejött másolat esetéből fakad. Strawson azt állítja, hogy ilyen esetekben is minden releváns információval rendelkezhetünk az illető dolog lényegi természetéről, s nincs szükségünk olyasfajta antiintuitív forгатókönyvekre, mint amilyet például Millikan kínál. S ez a helyzet a mentális állapotok tekintetében is: nem számít, miképpen jöttek létre, mert a természetük ettől függetlenül az, ami. Egészen eddig esetleg egyet is lehet érteni Strawsonnal, bár Papineau főntebbi magyarázata igen jól alátámasztja, hogy miért van mégis szükség minderre. A probléma sokkal inkább abban rejlik, ahogyan Strawson álláspontját az érzeteken illusztrálva alátámasztani igyekszik. Azt javasolja, tegyük föl, hogy a fájdalom először véletlenszerű mutáció révén jött létre. Vagy tegyük föl azt, hogy véletlen mutáció révén a faj számára előnyös történések fájdalommal jártak, s így a faj rövid idő múltán kihalt. Vajon ezekben az esetekben a fájdalom megszűnne-e fájdalmasnak lenni? Strawson itt arra apellál, hogy a fájdalom tekintetében a fenomenális tulajdonságok lényegiek, s valóban megmutatják, hogy miben áll a jelenség természete. Ezt az elgondolást Strawson nem csak itt helyezi előtérbe, s egy másik vonatkozásban talán nyilvánvalóbbá válik a megközelítés hiányossága. A színek problémája kapcsán Strawson úgy fogalmaz, hogy a színek természete lényegileg és teljességében *„fölfedhető az érzékszervi, fenomenális tapasztalatból, pusztán az érzékszervi tapasztalat kvalitatív jellegzetességére tekintettel”* (1989, 224). Világos, hogy Strawson perspektívája a fájdalom és a színek tekintetében megegyezik abban, hogy mindkettőnek a természetét szorosan összeköti bizonyos szubjektív érzetminőségekkel, a tapasztalat kvalitatív jellegével. Ez azonban roppant problematikus. Ha például a színek esetében a kvalitatív jelleget valóban konstitutív tényezőként (vagy ahogyan Strawson, egyenesen lényegi tényezőként) tekintjük, akkor a színfogalmakat legalább részben introspektíve birtokoljuk, s a „piros” szóval egy bizonyos

benyomáshalmazt keresztelünk el. Azonban – ahogyan Frank Jackson (1998, 89) találóan megfogalmazta – egy tárgy színének meghatározása nem introspektív folyamat, mert ilyenkor „kifelé tekintünk, s nem befelé”. Mármost nyilvánvaló, hogy esetünkben nem lenne szerencsés egyenlőséget tenni színek és fájdalom közé, még akkor sem, ha Strawson a fönti értelemben ezt teszi. A helyzet viszont nem különbözik lényegesen a fájdalom esetében sem. Azt mondani, hogy pusztán kvalitatív jellegzetességek alapján tisztában lehetünk a fájdalom természetével, nem igazán jól védhető állítás. Tekintsünk egy wittgensteini megfontolást. Amennyiben kizárólag szubjektív érzetminőségekkel azonosítjuk a fájdalmat (vagy a fájdalom „lényegét”), vagy bármi mást, akkor a nyelv, melynek a vonatkozó szavak részét képezik, privát nyelv lesz a wittgensteini értelemben. A tanulság nyilvánvaló: ha nem is tagadjuk föltétlenül a fenomenális tulajdonságok létét, magukban semmiképpen sem elegendők a fájdalom természetének megértéséhez.⁵ Mindebből az következik, hogy Strawson érve, mely szerint a fájdalom esetében a jelenség természete fenomenális tulajdonságokon keresztül ragadható meg, legalábbis nem meggyőző. Mindamellett a fenomenális tulajdonságok aligha kínálják a fájdalom mibenlétének magyarázatát bármilyen tekintetben is. Ezzel szemben az evolúciós perspektíva valódi magyarázatot kínál, melyet Strawson valójában nem von kétségbe.

Fodor (1991, 64 skk.) mindehhez képest egészen más szempontból fogalmazza meg kritikáját. Számos megjegyzése közül a vágyak saját funkciójával kapcsolatos ellenvetését fogom vizsgálni. Millikan (1993b, 67) definíciója szerint a vágyak saját funkciója az, hogy elősegítsék önnön kielégítésüket. Millikan példái: a táplálkozás valamint a Demokratikus Konvenció jelölőkongresszusának megnyerése. Fodor elfogadja, hogy létezik valamilyen (*ceteris paribus*) törvényjellegű kapcsolat az éhség mint vágy és a táplálkozás között, vagyis hogy az éhség elősegíti a táplálkozást, azt azonban kétségbe vonja, hogy létezne valami hasonló a jelölőkongresszus megnyerésének vágya és a győzelem között. Ha ugyanis két demokrata jelöltet tekintünk, akkor alighanem kiderül, hogy mindketten ugyanúgy akartak nyerni, s a körülmények is azonosak voltak számukra, de ennek ellenére csak az egyikük nyert, hiszen: „Normál körülmények között csak az egyikük nyerhetett, hiszen a választás mindent-vagy-semmit játék.” (Fodor 1991, 67.) Fodor megvizsgálja azt az eshetőséget, hogy a vágyak saját funkcióját érthetjük úgy, mint a vágyott dolog beteljesülési esélyeinek növelését, a következő formában: *V vágy saját funkciója, hogy elősegítse*

⁵ „A skatulyában lévő dolog egyáltalán nem tartozik a nyelvjátékhoz; még csak úgy sem, mint *valami*: hiszen a doboz üres is lehetne” – hangzik a híres Wittgenstein-passzus (1992, §293). Ezen a ponton jelentős mértékben támaszkodtam Neumer Katalin (1995, 131 skk.) tanulmányára és egy vele folytatott beszélgetésre.

önnön beteljesülését, s ez úgy értendő, hogy saját beteljesülésének az esélyei nagyobbak, ha V fönnáll, mintha V nem áll fönn. Fodor a következő példával illusztrálja kételyeit: az a vágyam, hogy nyerjek a lottón, inkább növeli annak a valószínűségét, hogy elveszítem a fogadás összegét, mint annak, hogy valóban nyerek a lottón. Millikan azonban funkció-definíciójából fakadóan nem az aktuális működés, hanem a teleológia alapján azonosítja a vágyakat is, azaz számára mindegy, hogy a nyerési vágyam éppenséggel veszteséget okoz nekem: ez a vágy funkcióját nem befolyásolja. A tévedés tehát ott rejlik, hogy Fodor nem lép ki a cummingsi funkcionalizmus szemléletmódjából, s ezért nem veszi észre, hogy Millikan nem az oksági szerep, hanem a cél alapján individuál, s elméletére támaszkodva alkotja meg a vágyak teoretikus definícióját. A problémát, Fodorral ellentétben és sokkal inkább, abban látom, hogy Millikan a vágyak tekintetében is egyfajta teoretikus definícióval dolgozik, s ez, mint láttuk, úgy hangzik, hogy „funkciójuk önnön beteljesülésük elősegítése”. Bizalmatlanságra ad okot, hogy Millikan, explicit vagy implicit módon, igen gyakran él a teoretikus definíció nyújtotta lehetőséggel, s erre hivatkozva hárít el bizonyos nehézségeket. Ha ugyanis számos problematikus ponton arra apellál, hogy a teoretikus definíció szerint a helyzet ez és ez, akkor ezzel túl rövidre zárja a kört, hiszen ezen a ponton már nem lehet ellenvetéseket megfogalmazni: a vágyak saját funkciója az, aminek az elmélet mondja. Mindezzel az elméletet illegitim módon bástyázzuk körbe, annak lehetősége nélkül, hogy releváns ellenvetések megfogalmazódhatnának.⁶

Lehetséges világok, program-magyarázat és funkcionális atomizmus

E harmadik részben arra teszek kísérletet, hogy föltárjak három inherens problémát a saját funkció elméletén belül, melyeket a föntiekkel ellentétben magam konklúzívnak gondolok. Az első problémát az elméletnek a lehetséges világokhoz fűződő viszonyában látom. Millikan (1984, 38, 298; 1993a, 17 sk.) többször is hangot ad a lehetséges világok kínálta ellenvetésekkel szemben érzett averziójának. Ez az ellenérzés a saját funkció teoretikus definíciójának hangvételéből következik. Millikan az aktuális világra definiálja a saját funkció fogalmát, s így a logikailag lehetséges eseteknek ebben látszólag tényleg nincs helyük: az aktuális világban egyféleképpen ment végbe az evolúció, s ezért egyetlen történet van, amely az adott

⁶ Érdekes, hogy ez Millikant nem aggasztja: „Érvelésem bizonyos értelemben definícióimon nyugszik. Azonban más értelemben definícióim érvelésem egyébrészein nyugszanak.” (1984, 38.)

funkciót fixálhatja. Nincs szükség arra, hogy tekintetbe vegyünk a lehetséges világokban előforduló eseteket. Mivel a saját funkció az, aminek az elmélet mondja, éppen abban az értelemben, ahogyan a víz H_2O , ezért a saját funkció sem föltétlenül ölt ugyanilyen formát olyan lehetséges világokban, melyek híján vannak bizonyos, a mi világunkban föllelhető tulajdonságoknak, illetve a mieinktől különböző, egyéb tulajdonságok is föllelhetők bennük. Millikan azonban mindezzel a lehetséges világokból származó ellenvetéseknek csak az egyik csoportját zárja ki. Ugyanis könnyen elképzelhetők olyan lehetséges világok (forgatókönyvek), amelyekben a teoretikus definíció érvényben maradhat, ám mégis problémáktól terhes.

Ellenvetésemben a lehetséges világok korlátozott halmazával fogok dolgozni, pontosabban olyan lehetséges világokkal, melyek minimális fizikai duplikátumai az aktuális világnak, azaz rendelkeznek a kurrens világ minden fizikailag individuálható tulajdonságával és a fizikai törvényekkel, ám ennél sem többel, sem kevesebbel. Mindemellett teljesen elfogadom Millikan definícióját is. Mindennek ellenére fölmerül azonban egy kérdés, jelesül, hogy valamely saját funkció, melyet az evolúciós történeten keresztül fixálunk, nem evolválódhatott volna-e másként. Arra gondolok, hogy adottnak veszünk valamely saját funkciót az evolúciós történet alapján, miközben ez a történet erősen aluldeterminált a rendelkezésünkre álló evidencia alapján. Ez egyfelől annyit tesz, hogy az aktuális világban rendelkezésünkre álló információk nem határozzák meg egyértelműen az evolúciós történetet; ez a viszonylag kisebb baj, mert legfőljebb annyit jelent, hogy a saját funkció nem azonosítható teljesen világosan. Másfelől azonban a mienkhez nagyon hasonló világokban azonos célra kifejlődött eszközök rendelkezhetnek mindazonáltal nagyon különböző evolúciós történettel, azaz egészen másképp rögzített saját funkciókkal. Kérdés mármost, hogy mindez jelenti-e azt is, hogy ténylegesen eltérő saját funkcióval rendelkeznek. Ha a biológiai teleológia szempontjából tekintjük, akkor nem; ha viszont az evolúciós történet szempontjából, akkor igen. Itt tehát, úgy tetszik, különválnak a teleológiai és a történeti szempont, miközben Millikan a teleológiát a történetiből eredezteti.

A saját funkció fogalmának történeti beágyazottsága azonban középponti az elmélet szempontjából; ha ugyanis pusztán azt a célt vesszük tekintetbe, amelyet valamely eszköz teljesít, s eltekintünk az evolúciós történettől, akkor minden bizonnyal rendszer-relatív funkciófogalomhoz jutunk: a funkció a rendszerben betöltött szerephez kapcsolódó cél vonatkozásában definiálódik, hiszen alkalmas történet híján más lehetőség nem nyílik. Mindez pedig visszaemelhető az aktuális világba olyképpen, hogy mivel a saját funkció jellemzően nem azonosítható teljes egyértelműséggel, magunk is számos történet közül kényszerülünk választani, s valamiképpen rögzíteni a saját funkciót. S nem elegendő az egyes saját funkciók esetében általánosságban annyit mondani, hogy őket evolúciós történetük fixálja, hanem a konkrét cél

meghatározásához konkrét történetet kell adnunk. Mindez azonban azzal jár, hogy vannak nem- (vagy nem egyértelműen) rögzített saját funkciók (vagy legalábbis mi nem tudjuk a valójában rögzített funkciókat azonosítani), s ez sugallhatja a perspektívaváltások lehetőségét: ha elkötelezem magam egy plauzibilis történet mellett, akkor egy bizonyos saját funkciót rögzítek; amennyiben egy másik, hasonlóan plauzibilis történet mellé teszem le a voksom, akkor végeredményben valami mást kapok. Mindez azonban nem megengedhető, hisz a saját funkció az, amire az adott eszköz kizárólagosan evolválódott. Lássunk egy kiélezett példát. Tegyük föl, hogy világunk valamely minimális fizikai duplikátumában a kontinensek vándorlása folytán egy fejlődőben lévő faj a bolygó két eltérő részére kerül, s külön folytatják a fejlődésüket. Tegyük föl azt is, hogy a végeredmény történetesen azonos lesz, tehát azonos tulajdonságokkal fognak rendelkezni, és sem a hagyományos funkcionális elemzés, sem pedig a teleológiai szempontú elemzés nem mutat ki különbségeket. Mindennek ellenére a bizonyos mértékig eltérő környezeti hatások eredményeképpen akár jelentősen is különböző evolúciós történetet tudhatnak maguk mögött. Mit tudna Millikan ebben az esetben az egyes szervek saját funkciójáról mondani? Mindez könnyen átfogalmazható episztemikus ellenvetéssé is, úgy, hogy a mi tudásunk elégtelen a saját funkció azonosításához, és sohasem tudhatjuk, hogy az adott esetben helyesen jártunk-e el.

Mindez arra mutat, hogy a teoretikus definíció sajátosságaira hivatkozva a lehetséges világokra alapozott ellenvetések jelentékeny hányadát kiküszöbölhetjük ugyan, azonban így nem lehet az összes ilyen ellenvetésnek elébe menni. Ebben a tekintetben Millikan averziója a lehetséges világokkal szemben megalapozatlannak tűnik, hiszen egyéb indokokkal adós marad. A lehetséges világokkal szembeni megalapozatlan ellenérzés hatásában hasonló ahhoz a kitételhez, hogy Millikan (1984, 38; 1993a, 22 sk.) szándéka szerint nem kíván olyan definíciókat adni a saját funkció fogalmára, amelyek alkalmas eszközei lennének bizonyos éles elhatárolásoknak.⁷ Hogy Millikan kirekeszti a lehetséges világokon keresztüli tesztelés lehetőségét, valamint megengedi, hogy definícióit „puha”, alakítható kategóriákként kezeljük, megnyitja az utat afelé, hogy a saját funkció fogalma végletesen homályossá váljék. S mindezt igen kevésbé meggyőzően argumentált módon teszi: nem világos, hogy miért engedhető meg érvek egy bizonyos csoportjának kirekesztése a lehetséges ellenvetések köréből.

⁷ Ahogy Millikan fogalmaz: „Hogy az általam adott definíciók lazák abban az értelemben, hogy nem húznak éles határvonalat a lehetséges esetek közé, nem aggaszt engem. Hiszen a jelentés és a fogalmak világossága tekintetében általam elfoglalt álláspont magában foglalja, hogy az adekvát fogalmaknak nem kell cezúrát vonniuk az összes lehetséges eset között.” (1984, 38.)

A második nehézség természetét tekintve némiképp hasonló az elsőhöz, s Millikan evolúciós magyarázatainak egyik sajátosságát érinti. Az egyes evolutív rendszerelemek saját funkcióinak meghatározásában, mint láttuk, lényegi szerepet játszik az evolúciós történet, és az a cél, amelynek megvalósítására az adott elem kifejlődött. Az a mód, ahogyan Millikan a történetből a teleológiai irányultságot eredezteti, úgy tűnik, minden egyes funkció tekintetében elkötelezi őt egyetlen partikuláris történet mellett. Márpedig ha az egyes funkciók evolutíve jöttek létre, akkor mindenképpen kontingens fejlődés eredményei, s mint ilyenek többféleképpen is megvalósulhattak.⁸ S Millikan ezt a tényt, úgy vélem, nem hangsúlyozza, s nem is veszi figyelembe kellőképpen, hiszen ennek a fölismerésnek a magyarázatok általa előtérbe helyezett struktúráját is komolyan érintenie kellene. Arról van ugyanis szó, hogy nem kötelezhetjük el magunkat egyetlen partikuláris történet mellett sem, magyarázatunk az adott funkció kialakulásának lehetséges partikuláris alapjaira építhető csupán. Ez az absztrakt magyarázat pedig konkrét, partikuláris magyarázatok egy bizonyos halmazát fedi le, melyek egyike éppenséggel valóban az adott funkció tényleges realizálója.⁹ Frank Jackson és Philip Pettit (1988, 391 skk.) ezt a struktúrát program-magyarázatnak nevezik (a számítógép-programok analógiájára, ahol a program meglete biztosítja bizonyos történések bekövetkeztét az alacsonyabb gépi szinten), s szembeállítják a folyamat-magyarázat szerkezetével. A folyamat-magyarázat legáltalában valószínűleg Lewis (1988) „oksági magyarázat” fogalmával illusztrálható, melyet, úgy tűnik, maga Millikan is alkalmazhatónak gondol. Eszerint az oksági történet magában foglalja azokat a tulajdonságokat, amelyek egy esemény létrejöttében hatékony szerepet játszottak, azaz az aktuálisan végbement folyamatról számol be: T tulajdonság okságilag hatékony E esemény bekövetkeztében. Azonban az evolúciós történet esetében nincsen valódi hozzáférésünk az aktuális történethez, ezért lenne szerencsésebb Millikannek egyfajta „program-magyarázatra” támaszkodnia, mely szerint U tulajdonság „szavatolja” egy bizonyos U_1 tulajdonság bekövetkeztét, mely okságilag hatékony E esemény létrejöttében. Lássunk egy példát. A víz fölforr egy zárt edényben, s az edény megreped. Miért történt mindez? A víz hőmérséklete miatt; azonban a víz hőmérséklete csak szavatolja, hogy t időpillanatban X molekula bizonyos módon gyakorol hatást

⁸ Ez a tény egyébiránt komoly kritikának szolgált táptalajt. Hogyan lehetséges az, hogy kontingens fejlődés eredményeképpen olyan képességekkel rendelkezünk, amelyekkel univerzálisan érvényes következtetésekre juthatunk? Lásd erről „Az evolúciós naturalizmus és a vallástól való félelem” c. fejezetet Nagel (1998) könyvében.

⁹ A magyarázatok e típusáról és ennek struktúrájáról lásd Jackson és Pettit (1988), (1990).

az edény oldalfalára. Okságilag tehát nem a víz hőmérséklete felelős a történetekért, ugyanakkor mégis releváns. Mi következik mindebből az evolúciós történetre nézve? Az evolúciós történet azonosítása esetén hasonló a helyzetünk: nem tudjuk, hogy az adott funkcióhoz milyen konkrét történet tartozik, pusztán a lehetséges történetek körét tudjuk valamelyes biztonsággal meghatározni – a föntiekhez hasonlóan.

A harmadik problémám Millikan szemléletmódját érinti. Mint láttuk Millikan számára a saját funkció azonosságához a valamely reprodukzív családba tartozás kritériuma szolgáltat alapot. Valamely reprodukzív család tagjai azáltal definiálódnak, hogy bizonyos valóban lényeges tulajdonságaik tekintetében azonosak, vagy hasonlóak egymáshoz, valamint reprodukció vagy pedig produkció révén jöttek létre (az előbbieket elsőrendű reprodukzív családoknak, míg az utóbbiakat magasabb rendű reprodukzív családoknak nevezi). Ebben a tekintetben például a szív azért tagja az adott (magasabb rendű) reprodukzív családnak, mert olyan génnek (azaz egy elsőrendű reprodukzív család) egy bizonyos halmaza hozta létre, amelynek saját funkciója, hogy ilyen szíveket állítson elő. Ilyen elemzés révén tehát a saját funkció egyes individuumokra adható meg, s ugyanez következik az evolúciós történetből is, hiszen Millikan paradigmátikus esetnek éppen az egyes szervek saját funkcióját (vagyis azt a funkciót, amelyre evolválódtak), valamint a reprodukció és a produkció folyamatát tekinti. Ezt a stratégiát fogom funkcionális atomizmusnak nevezni.

A funkcionális atomizmus eljárása fölvet egy súlyos problémát, jelesül azt, hogy valóban járható út-e, ha egy komplex evolutív rendszert komponenseire bontunk, s az így nyert összetevőkre utóbb mint paradigmátikus esetekre alapozzuk az elméletet. Szembe kell nézni ugyanis azzal az ellenvetéssel, hogy az evolutív rendszerek komponensei nem önmagukban, elszigetelten fejlődtek, nincsen önálló evolúciós történetük, ez pusztán a befoglaló rendszer vonatkozásában adható meg. Amennyiben ugyanis elképzelhető volna, hogy az evolúció a funkcionális atomizmus elvével parallel módon haladna, úgy előfordulhatnának aránytalan képességekkel rendelkező rendszerek is. Ez azonban egyfelől ellentmond az evolúció természetének, másfelől pedig a rendszerek természetének. Az evolúciós fejlődést tekintve azok a rendszerek bizonyultak fittebbnek, amelyek nem vagy csak korlátozott értelemben rendelkeztek kiugró képességekkel: a környezeti viszonyok változása tekintetében azok a rendszerek mutatkoznak adaptívabbnak, amelyek kevésbé rendelkeznek olyan tulajdonságokkal, amelyek egy adott környezeti elrendezés vonatkozásában kiugrók ugyan, ám a viszonyok akár csekély megváltozása esetén is inkább bizonyulnak hátrányosnak vagy irrelevánsnak. A rendszerek tekintetében pedig talán érdemes figyelem bevenni azt a körülményt, hogy aktuális világunkban például minden vesével rendelkező lény rendelkezik ugyanakkor szívvel is. Ellenpéldák híján valószínűsíthető, hogy a két szerv fejlődése között valamilyen (elképzelhető

persze, hogy aszimmetrikus) függőség van. Mindezek nyomán úgy tűnik, a saját funkció meghatározásának atomista módja aligha fest teljesen hiteles képet a paradigmaticusnak tekintett esetekről. Nehezen hihető, hogy a befoglaló rendszertől függetlenül tökéletesen illeszkedő leírását adhatnánk akármelyik saját funkciónak is, hiszen mint egy rendszer eleme helyénvalóbban szemlélhető valamiféle holisztikus perspektívából. S ez a kép csak valószínűtlenebbé válik, mihelyst a saját funkció lokalizálására a mentális állapotok vagy a nyelvi jelentés szintjén teszünk kísérletet.

Irodalom

- Bigelow, John – Pargetter, Robert (1987): „Functions”, *Journal of Philosophy* 84, 181–196.
- Cummins, Robert (1975): „Functional analysis”, *Journal of Philosophy* 72, 741–765.
- Dretske, Fred (1986): „Misrepresentation”, in R. J. Bogdan (ed.): *Belief: Form Content and Function*, Oxford University Press.
- Dummett, Michael (1964): „Bringing about the past”, *Philosophical Review* 73, 338–359.
- Fodor, Jerry (1991): *A Theory of Content and Other Essays*, MIT Press, Cambridge/ Mass.
- Forrai Gábor (1998): „Hitek, vágyak és szemantikai tartalmuk”, *Magyar Pszichológiai Szemle* 53, 95–112.
- Jackson, Frank – Pettit, Philip (1988): „Functionalism and broad content”, *Mind* 97, 381–400.
- Jackson, Frank – Pettit, Philip (1990), „Program explanation: A general perspective”, *Analysis* 50, 107–117.
- Jackson, Frank (1998): *From Metaphysics to Ethics: A Defence of Conceptual Analysis*, Clarendon, Oxford.
- Lewis, David (1988): „Causal explanation”, in *Philosophical Papers* 2. köt., Blackwell, Oxford.
- Millikan, Ruth Garrett (1984): *Language, Thought, and Other Biological Categories*, MIT Press, Cambridge/Mass.
- Millikan, Ruth Garrett (1993a): „In defense of proper functions”, in *White Queen Psychology and Other Essays for Alice*, MIT Press, Cambridge/Mass. 13–29.
- Millikan, Ruth Garrett (1993b): „Thoughts without laws”, in *White Queen Psychology and Other Essays for Alice*, MIT Press, Cambridge/Mass. 51–82.
- Nagel, Thomas (1998): *Az utolsó szó*, Európa, Budapest.
- Neumer Katalin, (1995): „A leopárd és a fájdalom”, in *Tévelygések a nyelv labirintusában*, Doxa, Budapest, 119–138.

Papineau, David (1993): *Philosophical Naturalism*, Blackwell, Oxford.
Strawson, Galen (1989): „»Red« and Red”, *Synthèse* 78, 193–232.
Strawson, Galen (1994): *Mental Reality*, MIT Press, Cambridge/Mass.
Wittgenstein, Ludwig (1992): *Filozófiai vizsgálódások*, Atlantisz, Budapest.

SUMMARY

Proper Function: Pros and Cons

In this paper I criticise Ruth Millikan's idea of a proper function. In its first two parts I summarize the main features of Millikan's theory and the place of proper function in it. The third part defends her conception against Galen Strawson's and Jerry Fodor's critique. Strawson's argument is twofold. On the one hand, it is based on the fact that if idealism is coherent, the argument fails. If idealism is coherent, I argue, then the argument does not fail but fail to be compelling. Furthermore, this argument can be applied in almost any case, thus it is deeper than our present problem: for example, Descartes' demon is intended to undermine our beliefs in external world, and idealism should be applied with similar intentions and not in particular cases. On the other hand, Strawson argues that we do not have to know how a thing does exist, and what it is for in order to know what it is. If pain had came into existence by random mutation, it would not fail to be painful. I argue that phenomenal qualities (whether or not they exist) cannot play central role in our definitions, because it would require us already to possess

a corresponding concept introspectively. Fodor argues that Millikan's account of desires is false, because their proper function is not to help cause their own fulfillment. I argue that Fodor did not grasp adequately Millikan's theory, and that the problem is on the level of theoretical definitions.

In the fourth part of the paper I develop three critical remarks. (1) Millikan's hostility toward possible words cannot be defended, because the model Millikan is arguing for is a scenario that obtains in a possible world. We have no obvious evidence for excluding other alternatives. (2) Millikan leaves aside the fact that evolutionary functions are multiply realizable in the sense that it is not possible to give their univocal process explanation rather a kind of program explanation should be given. (3) Millikan's functional atomism cannot be held because organs evolved as a part of an evolutive system, thus it does not make sense to talk about the proper function of a particular organ. Rather we should operate with the more traditional notion of function which is specified in relation to the parts of the system.

A KVANTUMLOGIKA BIRKHOFF–NEUMANN FÖLFOGÁSA*

RÉDEI MIKLÓS

1. Bevezetés

A kvantumlogika a modern (XX. századi) tudományfilozófia egyik klasszikus problémaköre. A témakör az elmúlt hatvan év során egy rendkívül szerteágazó kutatási területté vált, mely napjainkban is igen aktív.¹

A kvantumlogikai problémák jellegzetessége, hogy bennük összefonódik a (formális és filozófiai) logika, a különböző filozófiai diszciplínák (tudományfilozófia, metafizika, episztemológia) valamint a fizika (kvantummechanika) és a matematika – utóbbinak különösen olyan területei, amelyek a kvantummechanika és a formális logika számára relevánsak (pl. algebra, valószínűség-számítás, funkcionálanalízis). A kvantumlogikai problémákat e sajátosságuk teszi igazán érdekessé, és egyben olyannyira nem-triviálissá, hogy a kvantumlogikával kapcsolatos viták és kutatások a mai napig folynak.

A kvantumlogika éppen hatvan éve született G. Birkhoff és J. von Neumann 1936-ban megjelent híres dolgozatával [3]. A jelen írás célja fölleveníteni a kvantumlogika eredeti Birkhoff–Neumann koncepcióját. Mi indokolja ezt a történeti visszatekintést? A rövid válasz erre a kérdésre az, hogy a mára hatalmasra duzzadt, szinte áttekinthetetlen kvantumlogikai irodalomban (lásd pl. a [13] bibliográfiát) – két, J. Bub-tól származó dolgozat kivételével [4] és [5] – nem találni olyan írást, amely a Birkhoff–Neumann kvantumlogika-koncepciót elemezné. Ez a tény már maga is kissé meglepő, hiszen az elmúlt hatvan év alatt elért eredmények már biztosítanak bizonyos távlatot, és a kvantummechanika történetére vonatkozó irodalom is igen gazdag. De különösen meglepő a Birkhoff–Neumann koncepció

* A munka az OTKA támogatásával készült (T 015606, T 013853).

¹ Ennek több jele közül megemlíthetjük az elsősorban a kvantumlogika művelését célul tűző „International Quantum Structures Association” nemrégiben történt megalakulását, kétévenkénti nemzetközi konferenciáinak népszerűségét, s azt, hogy folyamatosan jelennek meg a kvantumlogika tárgyában cikkek és könyvek, lásd pl. a [13] bibliográfiát.

elemzését célul tűző munkák hiánya annak fényében, hogy a kvantumlogika kezdeményezőinek fölfogása, mint azt a jelen írás igyekszik kimutatni, markánsan különbözik attól a fölfogástól, ami később elfogadottá vált, és ma is uralkodó. Ha ez így van, akkor az a további kérdés merül föl, hogy miért nem részesült a Birkhoff–Neumann felfogás nagyobb figyelemben a kvantumlogikai irodalomban. Valószínűleg több oka van ennek, és itt nem célunk a szóba jöhető magyarázatokat megadni. Megelégszünk a következők megjegyzésével, amelyek egyben a jelen írás tárgykörét is körülhatárolják.

A Birkhoff–Neumann koncepció nem érthető meg pusztán csak abból, ahogyan az 1936-os dolgozatban ki van fejtve: Neumann a kvantumlogikáról szóló 1936-os cikk írásával egyidőben dolgozott az „operátorgyűrűk” (mai terminológiában: Neumann-algebrák) elméletén, s a Birkhoff-fal közösen írt [3] dolgozat publikálásának évében jelent meg Neumann-nak a J. Murray társszerzővel írt, a Neumann-algebrák osztályozásával foglalkozó, s ezzel a XX. századi funkcionálanálízis egyik fejezetét megalapozó munkája [12]. Látni fogjuk (a 3. pontban), hogy ezen cikk eredményeinek ismerete nélkül a Birkhoff–Neumann kvantumlogika-fölfogás nem érthető meg.

A Birkhoff–Neumann kvantumlogika-fölfogás egy döntő vonásának megértéséhez azonban egy korábbi, az 1936-os cikket jóval megelőző eseményt is figyelembe kell venni: szükséges látni, hogy Neumann-nak egy először 1927-ben megfogalmazott [21] (majd 1932-es könyvében [22] reprodukált) gondolatmenete, amelyben a kvantummechanikai valószínűség-számítást a valószínűség von misesi relatív frekvencia értelmezése mellett vezeti le, milyen ellentmondással volt terhes. A levezetésben levő ellentmondással Neumann többé-kevésbé tisztában volt, s a hozzá való kritikai viszonya kiindulópontja volt a kvantummechanika szokásos formalizmusára vonatkozó kritikájának. A kvantummechanika történetének ez utóbbi epizódja szintén földolgozatlan még, a már említett két Bub-cikken kívül csak a [17] dolgozatot tudjuk megemlíteni, mint olyat, amely a fizikatörténetnek ezzel az eseményével foglalkozik.

A Birkhoff–Neumann kvantumlogika-fölfogás tehát kapcsolatban van mind a 30-as évek közepén elért mély matematikai fölfedezésekkel, mind a kvantummechanika 1920-as évekbeli történetével, mind pedig egy olyan, mindmáig igen problematikus koncepcióval, mint amilyen a valószínűség „relatív frekvencia” értelmezése. Egy meglehetősen összetett problémáról van szó, helyesebb volna tehát azt mondani, hogy a jelen dolgozat célja nem egyszerűen a Birkhoff–Neumann kvantumlogika-fölfogás föllevenítése, hanem ennél több, amennyiben a Birkhoff–Neumann-fölfogás rekonstrukcióját kíséreljük meg, és egyben kevesebb, mert nem törekedhetünk itt teljes részletességre. Célunk csak a Birkhoff–Neumann kvantumlogika-fölfogás leglényegesebb elemeinek fölvázolása – azzal a további megszorítással, hogy itt elsősorban a koncepcionális és filozófiai vonatkozásokat kívánjuk kiemelni, a technikai-matematikai részleteket pedig mindenhol, amennyire csak

lehetséges, mellőzni fogjuk –, jelöléseket is csak az elkerülhetetlenül szükséges mértékben bevezetve. A további (így a technikai) részletek iránt érdeklődő olvasó tájékozódhat a [16] műben.

2. A kvantumlogika standard értelmezése

A kvantumlogika alapgondolata a szokásos fölfogás szerint nagyon egyszerű: Ha $P^Q(d)$ a H Hilbert-téren értelmezett Q önadjungált operátornak a d valós Borel-halmazhoz tartozó spektrálprojektora, akkor a kvantummechanika szerint a $[\xi, P^Q(d)\xi]$ skalárszorzat adja meg annak valószínűségét, hogy a Q operátorral reprezentált megfigyelhető mennyiség értéke a d halmazba esik, ha a rendszer állapotát a ξ állapotvektor írja le. Ha a ξ állapotvektor történetesen a $P^Q(d)$ altérben van, akkor

$$[\xi, P^Q(d)\xi] = 1 \quad (1)$$

A kvantumlogika azon alapszik, hogy az (1) tényt a következőképpen is megfogalmazhatjuk: „a ξ állapot igazgá teszi azt a kijelentést, hogy a Q operátorral reprezentált megfigyelhető mennyiség értéke a d halmazba esik”. Kvantum-kijelentések (logikai értelemben vett) interpretációinak értelmezve tehát az állapotvektorokat, és azonosítva, amint az a logikában szokásos, egy kijelentést a kijelentést igazgá-tévő interpretációk összességével, oda jutunk, hogy a Hilbert-tér projektorainak $P(H)$ összessége a kvantummechanikai rendszer megfigyelhető mennyiségeinek értékére vonatkozó kijelentéseket (ill. ezek ekvivalencia-osztályait) reprezentálja.

A projektorok $P(H)$ összességén egyszerűen be lehet vezetni egy \preceq parciális rendezést, a kétváltozós \wedge (metszet, intuitíve: az „és” művelet) és \vee (unió, intuitíve: a „vagy” művelet) valamint a \perp („negáció”) műveleteket: $A \preceq B$ akkor és csak akkor, ha A mint altér benne van B -ben mint altérben, $A \wedge B$ az A és B alterek halmazelméleti metszetére vetítő projektor, $A \vee B$ az A és B alterek összegének lezárására vetítő projektor, A^\perp pedig az A altér ortogonális komplementerére vetítő projektor. Ezekkel a műveletekkel $P(H)$ egy speciális hálová válik: $P(H)$ atomos, atomisztikus, lefedési tulajdonságú, ortomoduláris teljes háló, az ún. Hilbert-háló. A $P(H)$ teljes háló tulajdonsága azt jelenti, hogy projektorok tetszőleges sokaságának metszete (uniója) szintén projektor, és a metszet (unió) a \preceq szerint legnagyobb (legkisebb) olyan projektor, mely kisebb (nagyobb) a metszetben (unióban) szereplő minden projektornál. Az atomosság jelentése: vannak (\preceq szerint) legkisebb elemek a hálóban, ti. egy valamely H -beli vektorra vetítő egydimenziós projektorok, és bármely (nem nulla) projektor esetén van nála kisebb atom. A teljesen atomosság azt jelenti, hogy minden projektor előáll mint a nála kisebb atomok uniója, a lefedési tulajdonság pedig azt mondja

ki, hogy tetszőleges A esetén, ha P olyan atom, amelyre $A \wedge P = 0$, akkor $A \vee P$ a legkisebb olyan projektor, amely tartalmazza $(A \vee P)$ -t. Az ortomodularitási tulajdonság pedig a következő teljesülését jelenti:

Ortomodularitás:

$$\text{Ha } A \preceq B \text{ és } A^\perp \preceq C, \text{ akkor } A \vee (B \wedge C) = (A \vee B) \wedge (A \vee C) \quad (2)$$

Az ortomodularitási tulajdonság a $(P(H))$ -ban sérülő) disztributivitási törvény.

Disztributivitás:

$$A \vee (B \wedge C) = (A \vee B) \wedge (A \vee C) \text{ minden } A, B, C\text{-re} \quad (3)$$

gyöngítése (a disztributív hálók tehát ortomodulárisak is). De az ortomodularitási tulajdonság nem a legfinomabb gyöngítése a disztributivitásnak. Nyilvánvaló, hogy az alábbi *modularitási* tulajdonság „közelebb van” a disztributivitáshoz (azaz erősebb föltétel), mint az ortomodularitás.

Modularitás:

$$\text{Ha } A \preceq B, \text{ akkor } A \vee (B \wedge C) = (A \vee B) \wedge (A \vee C) \quad (4)$$

Nem nehéz meggyőződni arról a továbbiakban nagyon fontos szerepet játszó tényről, hogy $P(H)$ akkor és csak akkor *moduláris* háló, ha H véges dimenziós (a bizonyítást illetően lásd pl. [16]).

Kvantumlogikán így – szűkebb értelemben – a kvantummechanikai rendszer leírására szolgáló, általában nem véges dimenziós Hilbert-tér által meghatározott Hilbert-hálót („konkrét kvantumlogika”), vagy – általánosabban – egy *ortomoduláris* hálót szokás érteni („absztrakt kvantumlogika”) [1].

Mint említettük, a kvantumlogikai kutatások, és egyáltalában az a gondolat, hogy egy fizikai rendszert a fizikai rendszert leíró elméletből „kiolvasott” logikával lehetséges jellemezni, G. Birkhofftól és Neumann Jánostól származik [3]. Birkhoff és Neumann 1936-os cikkükben először a klasszikus mechanikai rendszerhez tartozó logikát „olvasták ki” a klasszikus mechanikából. Gondolatmenetük végeredménye az volt, hogy a klasszikus mechanikai rendszer fázisterének bizonyos részhalmazából álló Boole-algebra (azaz egy ortokomplementumos, disztributív háló) reprezentálja a szóban forgó rendszer logikáját. A kvantumos esetet illetően pedig Neumann és Birkhoff arra a következtetésre jutottak, ill. azt posztulálták, hogy a kvantumkijelentéskalkulus egy *moduláris* háló [3] [25, p. 115].

Hangsúlyozzuk, hogy egy nem-véges dimenziós Hilbert-tér projektorhálójában *nem* moduláris (csak ortomoduláris), amit természetesen Birkhoff és Neumann nagyon jól tudtak. Minthogy a kvantummechanikában előforduló Hilbert-tér tipikusan nem-véges dimenziós, Birkhoff és Neumann szerint tehát *nem* a Hilbert-háló az „igazi” kvantumlogika. De akkor mit tekintett Neumann „igazi” kvantumlogikának, és miért?

A válasz: egy ún. „ II_1 típusú faktor Neumann-algebra” moduláris projektorhálóját a rajta (lényegében egyértelműen) létező nyomfüggvénnyel. Hogy ez pontosabban mit jelent, hogy miért az ilyen hálók azok, amelyeket Neumann kvantumlogikának tekintett, és hogy mi a jelentősége a nyomfüggvénynek, ezt szeretném a továbbiakban megvilágítani.

3. A Birkhoff–Neumann kvantumlogika-fölfogás

3.1 Modularitás és „a priori” valószínűség

Először azt a kérdést szeretném megválaszolni, miért ragaszkodott Neumann és Birkhoff ahhoz, hogy a kvantumlogika moduláris háló legyen?

Ennek megértéséhez azt kell figyelembe venni, hogy a kvantumlogikát Birkhoff és (különösen) Neumann nem pusztán logikaként akarták értelmezni, hanem – a klasszikus valószínűség-számítás analógiájára – *esemény-struktúrának* is, azaz olyan struktúrának, amelyen értelmezni lehet valószínűséget, mint ahogyan az a klasszikus esetben minden probléma nélkül lehetséges: A klasszikus kijelentés-kalkulus által meghatározott kijelentés-algebra egy Boole-algebra, a klasszikus valószínűség-számításnak a század 30-as éveinek elejére elnyert mértékelméleti formájában pedig a valószínűség egy olyan normált μ mérték az események egy Boole-algebráján, amelynek egyik definiáló tulajdonsága az alábbi, ún. szubadditivitás²:

$$\mu(A) + \mu(B) = \mu(A \vee B) + \mu(A \wedge B) \quad (5)$$

Még később visszatérünk arra a kérdésre, miért tekintette Birkhoff és Neumann olyan fontosnak a szubadditivitási tulajdonságot, most csak rögzítjük, hogy mindenképpen szükségesnek látták megőrzését ahhoz, hogy valószínűség-számításról értelmesen beszélni lehessen.

Ez a szubadditivitási tulajdonság azonban nem az egyetlen olyan tulajdonság, amit Birkhoff és Neumann szerettek volna megkövetelni a

² Szigorúan szólva szubadditivitásnak a $\mu(A) + \mu(B) \leq \mu(A \vee B) + \mu(A \wedge B)$ egyenlőtlenséget nevezik. A Neumann-algebrák keretein belül azonban az egyenlőség (5)-tel ekvivalens, lásd [14].

kvantumlogikában: Természetesnek tartották megkövetelni egy a klasszikus valószínűségi mértékkel analóg tulajdonságokkal rendelkező olyan valószínűségi mérték létezését, amit *a priori* valószínűségnek lehet interpretálni: azaz egy olyan d valószínűségi mérték létezését tartották fontosnak biztosítani, amely (5) mellett azzal a tulajdonsággal bír, hogy minden nem-nulla esemény valószínűsége nem nulla.

A klasszikus logika (egy Boole-algebra) helyére lépő kvantumlogikának Neumann és Birkhoff szerint olyan hálónak kell tehát lennie, hogy létezzen rajta egy olyan nem-negatív, véges értékeket fölvevő d függvény, amely legalább a következő két tulajdonsággal rendelkezik:

- (i) $d(A) \leq d(B)$, ha $A \leq B$
- (ii) $d(A) + d(B) = d(A \wedge B) + d(A \vee B)$

Könnyű bebizonyítani (lásd pl. [16]), s Neumann és Birkhoff is tudták, hogy ha egy hálón létezik az (i)–(ii) feltételeket kielégítő véges d függvény, akkor az a háló moduláris. Minthogy egy Hilbert-háló általában nem moduláris, nem létezik rajta az (i)–(ii) tulajdonságokat kielégítő véges d függvény, azaz *a priori* valószínűség. Ez elég meglepő tény, amelyet Neumann a Hilbert-hálók egyik olyan patológikus tulajdonságának tekintett, amelyet miatt arra a többször tételesen megfogalmazott következtetésre jutott, hogy *a szokásos Hilbert-tér formalizmus nem is alkalmas kerete a kvantummechanikának* (lásd még ezzel kapcsolatban a fejezet végén írottakat).

Létezik azonban pontosan egy olyan d függvény minden Hilbert-hálón, amely kielégíti (ii)-t, de amely *nem* föltétlenül *véges*, ez a szokásos dimenziófüggvény: $d(A) = [\text{az } A \text{ altér dimenziója}]$ (ekvivalensen: $d(A) = \text{Tr}(A)$, ahol Tr a nyomfüggvény) ilyen. Egy további fontos fölismerés így az, hogy az (i)–(ii) tulajdonságok teljesülnek *véges* d -vel abban az esetben, ha a háló egy *véges* dimenziós Hilbert-tér projektorhálója, $d(A)$ pedig az A altér szokásos lineáris dimenziója. Az (i)–(ii) feltételek a d végességének föltételezésével is konzisztensek tehát, abban az esetben is, ha a háló nem disztributív, és így e feltételek nem zárják ki nem-klasszikus valószínűség-számítás létezését. A véges dimenziós vektorok moduláris altérhálója (projektív geometria) a rajta értelmezett (egyre normált) diszkrét értékeket fölvevő dimenziófüggvénnyel, mint valószínűséggel azonban bizonyosan nem-elegendően tág keret a kvantummechanika számára a véges dimenziósság miatt (véges dimenziós Hilbert-téren a kanonikus [Heisenberg] fölcserélési reláció nem reprezentálható). A Birkhoff–Neumann kvantumlogika-fölfogás szempontjából döntő kérdés tehát, létezik-e egy nem-véges dimenziós Hilbert-téren (nem-véges lineáris dimenziós) projektoroknak olyan nem-disztributív, moduláris hálója, amelyen létezik esetleg nem-diszkrét, hanem „folytonos”, pl. a $[0, 1]$ intervallumban minden értéket fölvevő „dimenziófüggvény”. Az ilyen hálók létezése nemhogy nem nyilvánvaló, de egyenesen ellentmond az intuíciónak:

hiszen ha esetleg léteznek ilyen hálók, akkor azokon a „dimenziófüggvény” nem is lehet azonos a szokásos lineáris dimenzióval (ami egyfelől csak diszkrét értékeket vesz föl, másfelől lehet végtelen). Világos továbbá, hogy e kérdés pozitív megválaszolása nélkül az 1936-os Birkhoff–Neumann-cikkben fölvezetett Birkhoff–Neumann kvantumlogika-koncepció legfőljebb követelés, negatív megválaszolása esetén pedig teljesíthetetlen, önellentmondó marad. A szóban forgó cikkben [3] azonban ez a probléma nincs megválaszolva, csak egy hivatkozást találunk Neumann-nak egy publikálás alatt levő munkájára, a már említett Murray–Neumann cikkre [12], mint olyanra, melyben a kvantumlogikának egy „folytonos dimenziós modellje” van leírva.

3.2 „A priori” valószínűség, invariancia és a valószínűség logikai interpretációja

Ez a [12] cikk a fönti kérdést kimerítően megválaszolta. A válasz része a „Neumann-algebrák dimenzióelmélete” néven ismert elméletnek, amely az operátoralgebrák elméletének klasszikus fejezete. E dimenzióelmélet egyik meglepő eredménye az az állítás, hogy létezik nem-véges lineáris dimenziós Hilbert-tér projektoroknak olyan L_q moduláris hálója, melyen létezik egy olyan véges értékeket fölvevő d függvény, amely kielégíti az (i)–(ii) föltételeket. Az ezen projektorok által generált Neumann-algebra az ún. „ II_1 típusú Neumann-faktor”. A dimenzióelméletet itt nem tudjuk részletezni. Rövid áttekintést tartalmaznak pl. a következő írások: [15], [17], [6], [4], [11]. Csak azt szeretném kiemelni, hogy a projektorokon értelmezett d dimenziófüggvény (konstans szorzótól eltekintve) *egyértelműen* létezik, és a projektorok által meghatározott Neumann-algebrán definiált (konstans szorzótól eltekintve) szintén egyértelmű τ nyomfüggvényből származik, pontosan úgy, mint ahogyan a véges dimenziós Hilbert-tér esetén. Az eltérés a véges dimenziós esettől abban van, hogy a τ nyomfüggvényt most nem az határozza meg, hogy az összes unitér transzformációra invariáns, hanem az, hogy olyan unitér transzformációkra invariáns, amelyek az algebrában is benne vannak: $\tau(U X U^*) = \tau(X)$ minden algebrabeli U unitér operátorra.

Birkhoff, de mindenekelőtt Neumann, ezt az L_q moduláris hálót értelmezte olyan „igazi” kvantumlogikaként, amely jól viselkedik valószínűség-számítási szempontból mint eseménystruktúra: az L_q -en definiált d függvény a jól viselkedő (azaz az (i)–(ii) föltételeket kielégítő) *a priori* valószínűség.

Föl kell figyelni az „a priori” jelentésére az *a priori* valószínűségre vonatkozóan ebben a Birkhoff–Neumann interpretációban. A *a priori* valószínűségek tipikusan a „principle of insufficient reason” alkalmazásának eredményeképpen keletkeznek a jól ismert gondolatmenetben: Ha adva van események összessége, és nincs semmi okunk egyiket sem kitüntetni, akkor

mindegyik eseményhez ugyanazt a valószínűséget rendeljük. Pl. a kockadobás esetén az 1, 2, 3, 4, 5, ill. 6-os dobás mint események mindegyikéhez az $1/6$ -ot, akkor, ha a kocka szimmetrikus. Ezen megfontolás eredményeképpen az *a priori* valószínűségek *uniform* valószínűségeként jelennek meg, és azt gondolhatnánk, hogy ez az uniformitás az *a priori* valószínűségek megkülönböztető jegye. Ez azonban nem lehet így általában, mert ha egy eseménystruktúra olyan, hogy létezik benne végtelen sok diszjunkt esemény, akkor lehetetlen ezen eseménystruktúrán additív, normált, uniform valószínűséget megadni. Észrevehetjük azonban, hogy a szimmetrikus kockával dobás esetén az uniform valószínűséget úgy is meghatározhatjuk, mint azt a valószínűséget, amelynek az a szimmetria tulajdonsága van, hogy az 1–6 számok bármely permutációjára invariáns. A permutáció-csoportot pedig úgy értelmezhetjük, mint a kocka fizikai szimmetriáját matematikailag kifejező szimmetria-csoportot. Pontosan ez az, ami kifejezi azon intuíciónkat, hogy az egyes dobások (*a priori*) valószínűségeit a kocka szimmetria-tulajdonságai határozzák meg. És az *a priori* valószínűségnek ez az a gondolata, ami értelmesen megfogalmazható olyan rendszerekre ill. velük kapcsolatos eseménystruktúrákra, amelyekben végtelen sok diszjunkt esemény létezik: legyen az *a priori* valószínűség az a valószínűség, amely invariáns az eseménystruktúrán reprezentált szimmetria-csoportra. Természetesen egyáltalán nem nyilvánvaló az, hogy egy adott eseménystruktúrán létezik egy olyan csoporthatás, ami egyértelműen definiál egy invariáns valószínűségi mértéket. Alfred Haar magyar matematikus volt az, aki klasszikus eseménystruktúrákra vonatkozóan ebben az irányban az első általános eredményeket bizonyította a harmincas évek elején („Haar-mérték”). A Murray–Neumann dimenzióelmélet ebből a szempontból úgy tekinthető, mint nem-kommutatív mértékelmélet, maga a dimenziófüggvény mint a Haar-mérték nem-kommutatív megfelelője,³ a Π_1 típusú Neumann-faktor projektorhálójá, azaz a Birkhoff–Neumann kvantumlogika pedig mint egy „oldalal nélküli végtelen kvantum-kocka” esemény struktúrája.

A Birkhoff–Neumann kvantumlogikán értelmezett *a priori* valószínűség *a priori* volta pontosan ebben a főbb részletezett invariancia értelemben *a priori*: ha, amint az történik a kvantummechanikában, a fizikai rendszer szimmetria-csoportját unitér operátorokkal reprezentáljuk a rendszer (kvantum)logikáján, akkor pontosan akkor és csak akkor létezik egyetlen olyan valószínűség, amely invariáns az összes lehetséges szimmetriára, ha kvantumlogikán a Birkhoff–Neumann-féle kvantumlogikát értjük.

Továbbá az a tény, hogy ez az *a priori* valószínűség egyértelműen meg van határozva az invariancia-tulajdonság által, Neumann számára azt

³ A dimenziófüggvény és a Haar-mérték analógiáját részletesen tárgyalja a [15] dolgozat.

jelentette, hogy a (kvantum) valószínűségnek egy tisztán logikai interpretációja fogalmazható meg. Neumann szavaival:

„[...] azokban a rendszerekben, amelyek a kvantumelmélet logikai hátterével használhatók, igaz, hogy amint a logika szokásos fogalmai rögzítettek valamely izomorf transzformációra vonatkozóan, az egész valószínűség-elmélet is rögzítve van.”

(J. von Neumann: „Unsolved problems in mathematics”, Address to the International Mathematical Congress, Amsterdam, September 2, 1954. Typescript, von Neumann Archives, Library of Congress, Washington, D. C., p. 21–22; publikálatlan, idézve: in [5].)

Neumann-nak egy csak a nyolcvanas években publikált munkájában, mely az 1937. szeptember 7. és 10. között a „Pennsylvania State College”-ban (USA) a folytonos geometriákról tartott előadásainak kibővített változata [26] azt is bebizonyítja, hogy ha egy (precíz értelemben irreducibilis) moduláris hálón létezik bizonyos további föltételeket kielégítő dimenziófüggvény, akkor az a háló vagy egy véges dimenziós Hilbert-tér altérhálójával (diszkrét eset), vagy egy II_1 típusú Neumann-faktor projektorhálójával izomorf. Ez azt jelenti, hogy a II_1 típusú Neumann-faktorok projektorhálói a Birkhoff–Neumann kvantumlogikáknak lényegében egyetlen fajta realizációi.

3.3 Miért tartotta Neumann szükségesnek „a priori” valószínűség létezését a kvantummechanikában?

Mint láttuk, Neumann számára döntő jelentőségű volt, hogy létezzen *a priori* valószínűség a kvantumlogikán (kvantummechanikában). Miért ragaszkodott ehhez a követeléshez Neumann?

Ennek megértéséhez föl kell idézni Neumann azon gondolatmenetének a lényegét, amellyel 1927-ben levezette a kvantummechanikai valószínűség-számítást a valószínűség von misesi relatív frekvencia interpretációja mellett.

Ugyanis 1927-re világossá vált, hogy a kvantummechanika valószínűségi kijelentései lényegében mind a következő alakúak:

$$\text{Tr}(P^Q(d_1)P^R(d_2)) \quad (6)$$

A (6) formula adja meg annak (relatív, azaz normálatlan) valószínűségét, hogy a Q operátorral reprezentált megfigyelhető mennyiség értéke a d_1 halmazba esik, ha az R operátorral reprezentált mennyiség értéke a d_2 halmazban van (P^Q és P^R a Q és P operátorok spektrálmértékei). Neumann célja az 1927-es cikkben [21] az volt, hogy levezesse a (6) formulát a valószínűség von misesi relatív frekvencia-értelmezése mellett. Neumann ehhez először azt mutatta meg, hogy egy P projektorral reprezentált

kvantummechanikai kijelentés valószínűsége mindig $Tr(W P)$ alakú, valamilyen W ún. statisztikus (pozitív, lineáris) operátorral. A levezetés neumann gondolatának lényege ezek után az volt, hogy a problémát mint egy statisztikus következtetési problémát értelmezte, azaz azt kérdezte: Milyen valószínűsége, azaz milyen, a kvantum rendszert leíró statisztikus W operátorra tudunk következtetni a rendszerre vonatkozó azon információ alapján, hogy az R operátorral reprezentált mennyiség értéke a d_2 halmazban van — azaz abból, hogy ez utóbbi kijelentések valószínűsége egy? Mint Neumann hangsúlyozta ([22, p. 338.]), további föltevések hiányában erre a kérdésre nincs egyértelmű válasz, ez a probléma alulhatározott, hiszen a keresett „a posteriori” valószínűséget nem határozza meg az, hogy milyen értéket vesz föl néhány rögzített eseményen. Van viszont egyértelmű válasz abban a pillanatban, mihelyst rögzítünk egy *a priori* valószínűséget, s a keresett *a posteriori* valószínűséget mint az *a priori* valószínűségnek az ismert információra vonatkoztatott föltételes valószínűségét értelmezzük, amint az a statisztikus következtetések elméletében tipikusan történik. A (6) formula ebben az értelmezésben úgy származik, ill. úgy értelmezendő, mint a Tr -el adott *a priori* valószínűségből származó (normálatlan) föltételes valószínűség, ahol a föltétel éppen a $P^R(d_2)$ projektorral reprezentált azon esemény, hogy „az R operátorral reprezentált mennyiség értéke a d_2 halmazban van”.

Amint azt Neumann többször is hangsúlyozza, ez a levezetés kizárólag akkor szolgáltatja a kívánt (6) eredményt, ha az *a priori*, kondicionálandó valószínűség a Tr nyomfüggvénnyel van adva. A Tr nyomfüggvény azonban nem értelmezhető valószínűségként — legalábbis akkor nem, ha a valószínűséget relatív frekvenciaként értelmezzük, hiszen a relatív frekvenciák szükségképpen 0 és 1 közé eső számok, míg $Tr(A)$ végtelen minden végtelen dimenziós A projektor esetén.

Ezen ellentmondás föloldásának három útja lehetséges:

1. Föladni a statisztikus következtetésre épülő levezetést.
2. Föladni a valószínűség relatív frekvencia interpretációját.
3. Föladni a Hilbert-tér kvantummechanikát mint valószínűség-számítási szempontból patológikus elméletet és keresni egy jól viselkedő kvantummechanikát.

Neumann a legradikálisabb 3. lehetőséget választotta ill. javasolta. Ezt csak azért tehette meg, mert 1936-ban már tudta, hogy létezik valószínűség-számítási szempontból jól viselkedő, *a priori* valószínűséget megengedő nem-klasszikus, nem véges (lineáris) dimenziós kvantum eseménystruktúra, azaz kvantumlogika.

Nehéz túlbecsülni Neumann választásának merészségét. Gondoljuk meg: nem kisebb horderejű javaslatot tesz Neumann, mint azt, hogy az 1936-ra már teljesen elfogadott, empirikusan többszörösen adekvátnak bizonyult egyik fundamentális fizikai elméletet talán föl kellene váltani egy másikkal.

Ez még akkor is nagyon radikális gondolat, ha – és talán éppen emiatt – csak nagyon óvatosan, mint javaslat hangzik el.⁴ A javaslat merészsége azonban nemcsak abban áll, hogy egy rendkívül sikeres elmélet fölváltásának lehetőségét veti föl, hanem abban is, hogy milyen meggondolásra alapozva: nem új empirikus tények, hanem egy tisztán matematikai elmélet eredményei alapján, továbbá azért, mert egészen alapvetőnek tartja a valószínűség relatív frekvencia értelmezését és a statisztikus következtetés alkalmazását az empirikus tudománynak fölfogott fizikában.

3.4 A valószínűség relatív frekvencia értelmezése és a szubadditivitás

Természetesen elvileg lehetséges a fönti 2. lehetőséget is választani, ami azt jelenti, hogy olyan valószínűség-interpretációt fogadunk el, amely elvben megenged végtelen valószínűségeket is értelmeseknek. Neumann számára ez a lehetőség minden bizonnyal föl sem merült: A század húszas-harmincas éveiben a valószínűség relatív frekvencia értelmezése általánosan elterjedt és elfogadott volt, különösen a természettudományokban. (Neumann maga hivatkozik is von Mises 1928-as könyvére.⁵) Ha azonban ragaszkodunk a valószínűség relatív frekvencia értelmezéséhez, akkor érthető, hogy miért fontos a μ valószínűségi mértéktől megkövetelni a szubadditivitási tulajdonságot. Ezt egy extrém példán szemléltethetjük. Tegyük föl, hogy a szubadditivitás sérül abban az erős értelemben, hogy léteznek olyan A és B események, amelyekre $\mu(A) = 0,9$, $\mu(B) = 0,9$, de amelyekre $\mu(A \wedge B) = 0$. Ez azt jelentené, hogy valamely referencia-osztályban számolva mind A , mind B relatív gyakorisága $0,9$, de együtt sosem következnek be, ami nem lehetséges. Meg lehet mutatni, hogy egy tetszőleges kvantumlogikán (Neumann-hálón) egy mérték akkor és csak akkor elégíti ki a szubadditivitási föltételt, ha a mérték a nyomfüggvény [14]. Minthogy a nyomfüggvény éppen az a mérték, amely érzéketlen az események nem-kommutativitására, megfogalmazódott az az értelmezés is, hogy valójában nem is létezik olyan nem-klasszikus eseménystruktúra, amely egy olyan valószínűség-számítás eseménystruktúrája lenne, melyen a valószínűségeket relatív frekvenciaként értelmezni lehet (lásd [18]).

⁴ Lásd a [3, 33. lábjegyzet] és [12, Introduction] megfogalmazásokat.

⁵ A [22] 156. lábjegyzetében.

4. Záró megjegyzések

Összefoglalva: A Birkhoff–Neumann kvantumlogika-fölfogásban a kvantumlogika nem azonos kvantummechanikai rendszert leíró, általában nem-véges dimenziós Hilbert-tér által meghatározott nem-moduláris Hilbert-hálózattal, hanem egy speciális Neumann-algebra, az ún. „ II_1 típusú Neumann-faktor” moduláris projektorhálóját jelenti a rajta egyértelműen létező véges dimenziófüggvénnyel. Ezt a kvantumlogikát Birkhoff és Neumann nemcsak logikának, hanem a nem-klasszikus valószínűség-számítás eseménystruktúrájának tekintette, a dimenziófüggvényt pedig *a priori* valószínűségnek értelmezte.

Az *a priori* valószínűséget egyértelműen meghatározza az a követelés, hogy invariáns legyen a logika minden szimmetriájára, s így a valószínűségnek egy tisztán logikai interpretációját nyerjük. Ilyen *a priori* valószínűség nem létezik a kvantummechanika szokásos Hilbert-tér formalizmusában, s emiatt Neumann a szokásos kvantummechanikát valószínűség-számítási szempontból patológikusnak tartotta.

A kvantummechanika későbbi fejlődése igazolta a Hilbert-tér kvantummechanika elégtelenségét, túlságosan restriktív voltát, de csak részben igazolta a „ II_1 típusú Neumann-faktor” kitüntetettségét. Kiderült, hogy bizonyos kvantumfizikai rendszerek (relativisztikus kvantumterek) matematikai modelljei – és így logikája – a szokásos Hilbert-tér kvantummechanikánál ill. annak logikájánál is „patologikusabbak”. A tudományfilozófia figyelme azonban csak a legutóbbi időkben fordult a kvantumtérelmélettel kapcsolatos problémák felé (lásd pl. a Philosophy of Science Association legutóbbi, 1994-ben rendezett konferenciájának konferencia-kötetét [9]). Ez a problémakör azonban már nem tárgya a jelen írásnak.

Hivatkozások

- [1] E. G. Beltrametti–G. Cassinelli: *The Logic of Quantum Mechanics*, Addison Wesley/Mass. 1981.
- [2] G. Birkhoff: „Lattices in applied mathematics”, in *Lattice Theory* (Proceedings of the Second Symposium in Pure Mathematics of the American Mathematical Society, April 1959), ed. by R. P. Dilworth, Providence 1961.
- [3] G. Birkhoff–J. von Neumann: „The logic of quantum mechanics”, *Annals of Mathematics* 37 (1936), 823–843. o., in [25].

- [4] J. Bub: „What does quantum logic explain“, in *Current Issues in Quantum Logic*, ed. by Enrico Beltrametti–Bas C. van Fraassen, Plenum Press, New York 1981.
- [5] J. Bub: „Hidden variables and quantum mechanics – a sceptical review“, *Erkenntnis* **16** (1981), 275–293. o.
- [6] S. S. Holland Jr.: „The current interest in orthomodular lattices“, in *Trends in Lattice Theory*, ed. by J. C. Abbott, Van Nostrand, New York 1970., in [7]
- [7] C. A. Hooker (ed.): *The Logico-Algebraic Approach to Quantum Mechanics, vol. I.: Historical Evolution* (D. Reidel Publishing Co., Dordrecht/Holland 1975).
- [8] C. A. Hooker (ed.): *The Logico-Algebraic Approach to Quantum Mechanics, vol. II.: Contemporary Consolidation* (D. Reidel Publishing Co., Dordrecht/Holland 1975).
- [9] D. Hull–M. Forbes–R. M. Burian (eds.): *PSA 1994* (Proceedings of the 1994 Biennial Meeting of the Philosophy of Science Association, Vol. II.), East Lansing, Michigan 1995.
- [10] Richard von Mises: *Probability, Statistics and Truth* (second English edition of *Wahrscheinlichkeit, Statistik und Wahrheit*, Springer 1928), Dover Publications, New York 1981.
- [11] G. Kalmbach: *Orthomodular Lattices* (Academic Press, London 1983).
- [12] F. J. Murray–J. von Neumann: „On rings of operators“, *Annals of Mathematics* **37** (1936), 6–119. o., in [24]
- [13] M. Pavicic: „Bibliography on quantum logic“, *International Journal of Theoretical Physics* **31** (1992).
- [14] D. Petz–J. Zemanek: „Characterizations of the trace“, *Linear Algebra and its Applications* **111** (1988), 43–52. o.
- [15] D. Petz–M. Rédei: „John von Neumann and the theory of operator algebras“, in F. Bródy–T. Vámos (eds.): *The Neumann Compendium. World Scientific Series of 20th Century Mathematics, Vol. I.* (World Scientific, Singapore 1995), 163–181. o.
- [16] M. Rédei: *Introduction to Quantum Logic* (Eötvös University Press 1995).
- [17] M. Rédei: „Why John von Neumann did not like the Hilbert space formalism of quantum mechanics (and what he liked instead)“, *Studies in the History and Philosophy of Modern Physics* (sajtó alatt).
- [18] L. E. Szabó: „Is there anything non-classical?“ (megjelenés előtt).
- [19] M. Takesaki: *Theory of Operator Algebras, I.* (Springer, New York 1979).
- [20] B. C. van Fraassen–Enrico Beltrametti (eds.): *Current Issues in Quantum Logic* (Plenum Press, New York 1981).
- [21] J. von Neumann: „Wahrscheinlichkeitstheoretischer Aufbau der Quantenmechanik“, *Göttinger Nachrichten* 1927, 245–272. o., in [23] 208–235. o.

- [22] J. von Neumann: *Mathematische Grundlagen der Quantenmechanik* (Dover Publications, New York 1943) (first American Edition; first edition; Springer, Heidelberg 1932).
- [23] J. von Neumann: *Collected Works, Vol. I.: Logic, Theory of Sets and Quantum Mechanics*, ed. by A. H. Taub (Pergamon Press 1961).
- [24] J. von Neumann: *Collected Works, Vol. III: Rings of Operators*, ed. by A. H. Taub (Pergamon Press 1961).
- [25] J. von Neumann: *Collected Works, Vol. IV.: Continuous Geometry and Other Topics*, ed. by A. H. Taub (Pergamon Press 1961).
- [26] J. von Neumann: „Continuous Geometries with Transition Probability”, *Memoirs of the American Mathematical Society* **34** (1981), 1–210. o.

SUMMARY

The Birkhoff–Neumann Interpretation of Quantum-logic

The author tries to show how the analysis of some historical events in the history of of modern physics, mathematics and logic can contrib-

ute to the understanding and right interpretation of the Birkhoff–Neumann interpretation of quantum-logic.

AZ „AUTORITÁS” ÉS A JELENTÉS ELMÉLETE*

BÉNDEK PÉTER

A filozófia történetében a meglegedettség és a kiábrándultság korszakai váltogatják egymást. A mi korunk a kiábrándultságé. A mai kor azonban eltér a tekintetben a szokványos illúzióvesztések korától, hogy az illúziókkal együtt a filozófiával is le óhajt számolni. Kant *A tiszta ész kritikájának* első kiadásához írott előszavában még azt írhatta, hogy bár „csömör és teljes *indifferentizmus* – a zűrzavar és az éjszaka szülőanyja – kerítette hatalmába a tudományokat, [...] egyszersmind megjelent közeli újjáalkotásuk és felvilágosodásuk kezdete vagy legalább előképe is”. Ma aligha lehetne hasonló prognózist tenni, amelyben a tudományok fejlődését Kanthoz hasonlóan a filozófiára alapoznánk. A filozófia egykor volt kulcsszavainak („igazság”, „tudás”, „a jó”, „a szép”) diszkreditálódásával a „filozófiai” diskurzus szervezőelemeinek száma megsokszorozódott. Ma már, eltekintve a szakma novíciusaitól, nem filozófiát tanulunk és tanítunk, hanem fenomenológiát, hermeneutikát, tudományelméletet, nyelvfilozófiát, diskurzus- vagy társadalomelméletet – a legkorszerűbbek kibernetikát, irodalmat, grammatikát, mikroökonómiát, pszichológiát, esetleg történelmet. A filozófia elvesztette korábbi fundacionalista jellegét, a tudományok szembefordultak vele vagy átértelmezték és átvették föladatait. A filozófiával szembeni „tudományos forradalom” odavezetett, hogy a *par excellence* filozófiai kérdéstől elvitatódik nemhogy a megoldhatósága, de a legitimitása is.

A *par excellence* filozófiai kérdés pedig a következő: hogyan lehetséges *tudás* (episztémé)? A kérdés hagyományosan az episztemológia illetékességi körébe tartozik, bár talán nem teljesen indokoltan. Richard Rorty szerint, aki a hagyományos filozófiai világkép egyik legelszántabb kritikusa, az episztemológiai kérdésföltevés racionalista (Descartes, Leibniz), empiricista (Locke), transzcendentálfilozófiai (Kant) vagy nyelvfilozófiai (Kripke,

* Itt köszönöm meg tanárom és barátom, Balogh István professzor lankadatlan érdeklődését a munkám iránt. Az ő támogatása nélkül ez az írás nem készülhetett volna el.

Dummett) formájában egyaránt egyetlen mega-problémán, az úgynevezett szubjektum–objektum dichotómián alapul. Rorty szerint azonban ilyen probléma a valóságban nem létezik; márpedig ha nincs, akkor filozófia sincs, legalábbis abban a formájában, ahogy Platón óta hittük. „Az igazság – írja Rorty a »Pragmatizmus és a filozófia« című cikkében – nem az a dolog, amiről érdemes volna filozófiai elméleteket gyártani.” Nem mintha másról érdemes volna, de erről különösképpen nem. „A pragmatisták úgy látják, hogy az [effajta teoretizálást éltető] platonikus hagyomány kimerült”, és egyszerűen nem lenne kifizetődő több energiát ölni belé.

Nem lehet földadatunk itt Rorty nézeteinek tartalmasabb rekonstrukciója. Elég legyen megjegyezni, hogy Rorty sem az idézett cikkből, sem korábbi könyvében (*Philosophy and the Mirror of Nature*) nem közvetlenül, elvileg támadja az igazság koncepcióját, hanem – jobb híján – a reprezentáns elméletek kritikáján keresztül. Ám a megoldatlan problémák attól még léteznek, hogy megoldatlanok. Csupán a válaszok elmaradása nem lehet ok a kérdések félretételére, ha a kérdésekről időközben nem bizonyosodik be, hogy érvénytelen problémából születtek. Rortynak ezt, vagyis a tudás-probléma érvényességét nem sikerül cáfolnia, következésképpen a kritikája foglya marad az éppen elérhető elméleteknek.

Rorty kritikájának primer tárgya a szubjektum-filozófia és az igazság korrespondencia-elmélete. Ám ahogy a szubjektum-filozófiák nem tudják megvédeni magukat a létalapjukat érintő kritikával szemben – hiszen képtelenek önmagukra reflektálni –, ugyanúgy egy Rorty-féle pragmatista filozófia sem képes teljes egészében *cáfolni* a szubjektív észfilozófia érvényességét: legfőlőbb fölmutathatja a reprezentáns elméletek hibáit. Ezért minden kritikai filozófia, így a Rortyé is, egy ontológiai fordulattal szükségképpen a kultúrkritikába hull, amit a posztmodern kor annál inkább jogosnak tart, mivel az episztemológia maga is a világ ontológiai kettéválasztásán alapul – ti. propozicionális tudásra képes és arra képtelen individuumokra.¹ A szubjektum-filozófia paradox állapota, ami a megismerő ész kétirányú – részint a szubjektum, részint a környezet oldaláról értett – objektiválhatat-

¹ A filozófia égető földadata lehet az episztemológia lemetészése a neki alárendelt ontológiáról. Ez csakis úgy vihető keresztül, hogy a szubjektum–objektum dichotómiát teljes egészében kiemeljük a való világból és az analitikus hipotézis szintjére toljuk, vagyis ahelyett, hogy magamagát kellene magyaráznia, azt a földadatot tűzzük elé, hogy megvilágítsa az ész abszolútumait. Ez esetben elérhető, hogy a filozófiai ismeret (a *knowledge of*) lehetősége ne essen áldozatul a filozófiai tudásproblematika (a *knowledge that*) megoldatlanságának és a szubjektum–objektum dichotómia végre megszabaduljon a megismerés folyamatában betöltött dicstelen szerepétől. Az alábbi gondolatmenetben ezt a szerepet, ami eddig az igazság-paradigmán belül fogalmazódott meg, remélhetőleg sokkal eredményesebben játssza majd el a reflexív ész.

lanságából adódik, úgy tűnik, valóban elvágja a filozófiát az empirikus világtól. Kijelenthető azonban, hogy a szubjektum-filozófiai paradoxon nem terjeszthető ki a tudás problémájára is – és ha ez így van, akkor akár a szubjektív ész is explicitté tehető a megismerő szubjektumtól elválasztva. Precedensként szolgál erre Habermasnak a posztmodernnel folytatott vitája, amelynek egyik legfontosabb tanulsága, hogy az ész kulturális beágyazottsága önmagában nem semmisíti meg az igaz és hamis megkülönböztetését, és nem is köti azt a lokalitáshoz. Ezért aztán Rorty nagyon helytelenül jár el, amikor az episztemológiai kudarcosságából a tudás-problematika meghaladottságára következtet és a modernitást a tudás-kritika oldaláról teszi problémává.

Magam is úgy vélem, hogy Rorty igazságát jobb elkerülni, legalábbis, amíg jó okunk van föltételezni, hogy el lehet. Miután az episztemológiában egyelőre valóban nem találni továbbgondolásra alkalmas elméleti kezdeményeket, a tudással kapcsolatos kérdéseket célszerű más nézőpontból megközelíteni. Ez a nézőpont az eddigi, fogalom-orientált elméletekkel szemben szinte magától adódik a különböző igazolási (*justificatory*) erkölcsfilozófiákban. Ahhoz, hogy a teoretikus és praktikus filozófiák közötti (itt implikált) akadálytalan közlekedés ne okozzon problémát, először is idézzük föl, hogy bár az episztemológia a múltban időnként magának követelte az elsőséget a filozófiai diszciplínák között, az etika sohasem tett le arról, hogy érvényes igazságokat mondjon ki – meglehet, ezeket nem kapcsolta össze a teoretikus filozófia igazságaival, s még kevésbé tette függővé magától. Más szóval, a filozófiai etika nem vállalta föl egy koherens jelentésemélet megalapozását, és pedig abból kiindulva, hogy reálisan szemlélve saját szűkebb föladatainak sem tud eleget tenni. Az etika hosszú évszázadok alatt sem vált képessé arra, hogy a tudomány rangjára emelkedjék: nem képes az etikai tudás kritériumainak fölmutatására, következőképpen nem tehet transzkulturálisan érvényes kijelentéseket – egyszerre dogmatikus a saját elveit illetően és relativista az értékítéleteiben. Ilyen körülmények között nyilvánvaló, hogy bármilyen összefüggés álljon is fenn a praktikus és a teoretikus filozófiák között, a fogalmi tudás (pl. „mi a jó?”) vagy szkepticizmusba ütközik (vegyük pl. Sidgwick, Moore vagy Ross intuicionizmusát), vagy, ha a naturalista úton halad tovább, a *petitio principii* vádját vonja magára.

Elsőként John Rawls igazságosság elmélete vállalta azt a kockázatot (hatalmas, bár rövid életű szemléleti újítást hajtva végre a morálfilozófiában), hogy az etika önmagában-vett gyöngeségeit a diszciplína határainak kitolásával – mintegy elébefutva a nehézségeknek – próbálja meg orvosolni. Rawls elfogadta az etika és az episztemológia által közösen támasztott kihívást, és kinyilvánította az etika fundacionalista jellegét. A nagy kísérletről azonban kiderült, hogy már a kezdet kezdetén bukásra ítéltetett, amiatt, hogy a rawlsi elgondolás középpontjában álló procedurális elméletet

nem lehetett működésbe hozni intuitív elemek nélkül. Ez a kudarcc is azt látszik alátámasztani, hogy a filozófia nem képes koherens tudás-fogalmat produkálni. Valószínűleg Rawls is így ítélhette meg, mert a *Theory of Justice* publikációja óta lemondott a etikai alapú jelentésemeléttel való kísérletezéséről.

Az itt kifejtendő elgondolás gyűjtőpontjában a fogalmi analízis és az igazolási etika összekapcsolása áll. Láthattuk, hogy egymástól elszigetelve egyik stratégiai diszciplína sem képes az objektív tudás föltételeinek megmutatására: míg az egyik végső soron önmagát kérdőjelezi meg, a másik menthetetlenül szkepszisbe vagy dogmatizmusba hull. Az eddig legbiztatóbb kísérlet, a Rawlsé, bebizonyította, hogy lehetetlen a formális eljárás föltételeit intuitív belátások nélkül létrehozni, vagyis azt sem várhatjuk, hogy szubsztanciális értékek egyszer majd megalapozhatóvá válnak egy tökéletesített formális eljárásban. Formális eljárásból csak formális – egy újabb eljárás anyagául szolgáló – elvek származhatnak. A dedukciós lánc végén álló elvek pedig csak egy esetben válnak valódi tudás premisszáivá – ha egy analitikus ítélet szubjektumához kapcsolódva azt formálisan igazolni tudják. Az alábbi elméletben a szubjektum szerepét az *autoritás* fogalma tölti be. Az autoritás fogalmának egyetlen intenziója létezik: „olyan utasítási képesség, amely a megnyilatkozásával konklúzív pozitív okot szolgáltat valamilyen cselekvésre”² (azaz az így létrejövő ítéletben a szubjektum és a predikátum kapcsolatát azonosságként gondoljuk el – ellenkező esetben, így a konvencionális használatok csaknem mindegyikében, a definíciós kísérletek fogalmi inkoherenciát eredményeznek). Mármost világos, hogy az autoritás fogalmával operáló tudományos (pszichológiai, szociológiai stb.) elméletek, ha el akarják kerülni legelőször is a dogmatizmus zsákutcáját, kénytelenek ezt a fogalmat alapul venni és magyarázni. A magyarázatok azonban, ha mégoly koherensek is, nem lesznek egyúttal védve a relativizmustól is, hiszen tetszőleges értékpálettán számos elmélet képes lehet a fogalom használatára. Más szóval, a tudományos magyarázatok állhatnak ugyan materiális (extenzionális) ekvivalenciában az autoritás definíciójával – egy adott igazság-kontextusban –, de logikai (intenzionális) ekvivalenciában soha. Logikai ekvivalencia (szinonimitás) csak abban az esetben áll elő két állítás, itt az „autoritás” definiense és egy adott igazolási elmélet között, ha a kettő materiális ekvivalenciája tautologikus. (Ilyen viszony áll fenn például az „egyenlő oldalú háromszög” és az „egyenlő szögű háromszög” között.) Ezt csak egy formális igazolási eljárásban lehet biztosítani, ami eleve kizárja

² Az *autoritás* tehát rövidebben: pozitív utasítási képesség. Azért pozitív, hogy elkerülhető legyen az a helyzet, amikor valaki ugyan az autoritás megnyilvánulását tekinti motivációnak, de – „azért is” az ellenkezőjét teszi annak, amit az utasítás szelleme sugall.

a tudományos elméletek használhatóságát. Összefoglalva tehát: ahhoz, hogy transzkulturálisan érvényes kijelentéseket lehessen tenni, legalább két föltételnek kell teljesülnie: egyrészt léteznie kell egy fogalomnak, amely bizonyíthatóan egyetlen objektív konnotációval rendelkezik, másrészt a fogalom definiensének logikai ekvivalenciában kell állnia egy igazolási elmélettel. Az itt következőkben elsőként a fogalom előállításával foglalkozom, másodjára pedig megpróbálom alapvonalaiiban bemutatni az igazolási elméletet.

Az „autoritás” definíciója

A kérdés fölvázolásában az angol filozófusra, Joseph Razra támaszkodom, aki két egymást követő munkáját is (*The Authority of Law* és *The Morality of Freedom*) annak a problémakörnek – az autoritás gyakorlati filozófiájának – szentelte, ami a mi elméletünket is mozgatja. Raz helyesen ismerte föl, hogy az olyan praktikus fogalmak elemzésében (magyarázatában), mint amilyen az autoritás fogalma is³, annak ellenére a gyakorlati észhasználatra kell hagyatkozni, hogy az autoritás instanciái nem csak gyakorlati következtetések (praktikus inferenciák) útján mutathatók ki – specifikusan a filozófiai észhasználat azonban igenis megköveteli a gyakorlati szokások tekintetbevételét. Ezzel együtt, a razi autoritás-konceptió hiányossága legalább olyan szembeütő, mint az erénye – tudniillik ez is, az is a gyakorlati észhasználat egyfajta értelmezéséből adódik. Az autoritás gyakorlati filozófiája ugyanis egyetlen dologról szól: arról, hogyan racionalizálható a gyakorlati észhasználat fölfüggesztése. Márpedig ezt a kérdést a szokványos inferenciális keretben nem lehet megoldani – nem lehet valamiről, jelesül egy utasításról, egyszerre állítani, hogy (racionálisan) belátható (okok miatt kötelez) és azt, hogy autoritativ. Egy *par excellence* parancs nem válhat mérlegelés tárgyává. Ahhoz, hogy a gyakorlati ész meg tudjon birkózni az autoritás problémájával, föl kell töredeznie – eddig a fölismerésig azonban Raz nem jut el.

Raz itt John Lucas „egyszerű elemzéséből” indul ki, miszerint X akkor rendelkezik autoritással Z föltt, ha a „Z–Y!” kijelentés (ahol Y az X által előírt cselekvést jelöli) okot szolgáltat Z-nek arra, hogy Y (azaz tegye Y-t). Raz okkal hánytorgatja föl ezzel a definícióval szemben, hogy homályos, hiszen nem teszi világossá, hogy az autoritás konkluzív vagy csupán *prima facie* okot szolgáltatna az általa előírt cselekvésre. Raz azzal egészíti ki Lucast, hogy megmutatja az utóbbi verzió lehetetlenségét. Érvelése két részre bontható, amelyek közül a logikailag prioritást élvező rész érdekes módon nem szerepel a korábbi könyvben, csak a *Morality of Freedom* lapjain

³ Végső soron a teoretikus autoritás is idetartozik.

találkozhatunk vele az antiabszolutista ún. „fölismerési koncepció” (*recognitionnal conception*) bírálataként. E koncepció szerint – röviden – az autoritás fogalma csak azt fejezné ki, hogy létezik olyan ok, amely nem átfogó racionalitásánál fogva jön számításba a helyes cselekvés „megválasztásakor”, hanem mert autoritativ döntés eredménye. Ha ez igaz, akkor az autoritás nem okvetlenül jelent okot a cselekvésre, hiszen mellette számos független ok tekintetbe vehető még, de mégiscsak „autoritás”, hiszen a benne egyesülő okok mérlegelése nélkül is szolgál valamiféle okkal. Raz helytállóan érvel úgy e fölfogással szemben, hogy autoritativnak éppen azért tartunk egy okot, mert valami miatt meg vagyunk győződve arról, hogy kivétel nélkül egyesíti a releváns okokat – azaz nem lehet valami egymástól függetlenül autoritativ és kimerítően reprezentáns, amíg tartalomtól függetlenül (*content-independently*) nem lehet megalapozni egy autoritás-koncepciót. Márpedig a gyakorlati filozófiában nem lehet. Az érvelés második fázisa ezek után így foglalható össze. Ha az autoritativ megnyilvánulásokat (*utterances*) ennek ellenére *prima facie* okként fogjuk föl – ha másért nem, a tanulság kedvéért –, a megnyilvánulások illokucionáris értéke bizonytalan marad, hiszen a címzett magatartása aszerint változik majd, hogy az egyes megnyilvánulásokat fölszólításként, tanácsként vagy óhajként éli meg. Röviden, „a beszélőnek, ha éppen tanácsot ad, törekednie kell arra, hogy a címzett igaznak, helyesnek vagy érvényesnek fogja föl azt, amit mond. Ez nem jelenti azonban, hogy azt is szeretné, hogy a megnyilvánulása okként is szolgáljon a cselekvésre, még ha a címzett úgy is fogja föl azt.” Ezzel szemben az óhaj és a parancs „magával vonja, hogy az óhajítás és az utasítás aktusainak a beszélő olyan értelmet tulajdonítson, hogy azok okként szolgáljanak a címzett számára a cselekvésre”. Végül pedig az óhaj és a parancs közötti különbség a következőben ragadható meg: „míg ahhoz, hogy valaki parancsolhasson, autoritással kell rendelkeznie, ahhoz, hogy óhajtsa, erre nincs szükség”. Így annak ellenére, hogy mindkettő érvényes okot adhat egy cselekvésre, csak az egyik utal az autoritás jelenlétére (*Authority*, 14–15, vö. *Morality*, 36–37). Az autoritás tehát mindig utasítások útján nyilatkozik meg.

Az „egyszerű elemzéssel” szembeni másik érv maga is egyszerűbb. Raz abból a megfigyelésből indul ki, hogy „jóllehet a legitim autoritás megnyilvánulásai gyakran szolgáltatnak okot a cselekvésre, ez mégsem mindig van így” (*Authority*,: 16). Ha nincs, azért nincs, mert azok az okok, amelyek miatt általában autoritativnak fogunk föl egy megnyilvánulást (szabályt, utasítást, parancsot), alkalmasint nem állnak fönn. (Ki ne hajtana át egy lakott területen kívüli harmadrendű útkereszteződésben a pirosra, ha a látótávolságon belül nincsen másik autó – azaz nem állapíthatók meg azok a körülmények, amelyek indokolják a regulációt?) Eszerint fönn kell tartani az embernek bizonyos mérlegelési lehetőséget (nevezzük ezt diszkrecionális racionalitásnak), amely adott esetben magasabb rendű belátásokra teremthet alkalmat, mint amit az autoritás normálisan megengedne. Raz szerint tehát az (is)

következik az „egyszerű elemzésből”, hogy „az autoritás megnyilvánulásai legitimnek tekinthetők anélkül is, hogy okot szolgáltatathatnának a cselekvésre” (uo.). Lucas analízise tehát nemcsak nyelvileg nem konkluzív (poliszémikus), de az is ellene vethető, hogy normativitásában kétszeresen is (egyrészt a „fölismerési koncepcióban”, másrészt a diszkrecionális racionalitás fönntartásával) alkalmat ad a definíció visszavételére – vagyis a gyakorlati filozófiában önellentmondáshoz vezet.

Saját elgondolását Raz a következőképpen vezeti be. Néha előfordul, mondja, hogy valakinek egyszerre van oka egy bizonyos cselekvés elvégzésére, és arra, hogy „ne engedjen olyan okoknak, amelyek az adott cselekvés ellen szólnak” (uo., 17). A Raz példájában szereplő fiú például csúnyának tarthat egy kabátot és ez elegendő okot szolgáltathat neki arra, hogy ne viselje – ha nem állna ezzel az okkal szemben az édesanyja autoritativ (tehát nem egyszerűen súlyosabb) döntése, amely előírja neki a kabát viselését, ha éjszaka elmegy otthonról. De képzeljük el azt az eshetőséget, hogy a fiú eredeti oka a kabát mellőzésére hirtelen megerősítést nyer édesapjának azzal az utasításával, hogy hagyja figyelmen kívül az anya döntését. Nyilvánvalóan ez és más hasonló esetekben az egyes okok (az anya utasítása) mellőzésére indító tények (az apa utasítása) különböznek attól a *prima facie* októl (a kabáttól való viszolygás), amely a cselekvő eredeti viselkedését inspirálja. Előfordulhat azonban, hogy egy tény egyszerre szolgáltat okot egy bizonyos cselekvésre és (kizáró) okot arra, hogy a cselekvő figyelmen kívül hagyja a cselekvés ellen szóló érveket. Az ilyen kizáró okot Raz „védett” (*protected*) oknak nevezi, és az *Authority of Law*-ban az autoritás definíciójának sarkkövévé avatja.

Az autoritás (vagy normatív hatalom) a védett okok megváltoztatására való képességet jelenti. A védett okok nem egyszerű szokok egy cselekvés elvégzésére, hiszen amellett, hogy előírnak (*prescribe*) bizonyos cselekvéseket, „le is tiltják (*proscribe*) az előírt cselekvésekkel szembeni érvek egy részét vagy egészét”. A definícióval szemben egyetlen komoly fönntartás tehető. Raz megfogalmazásában a védett okok a rivális okok „egy részét vagy egészét” helyezik hatályon kívül – ha jobban megnézzük azonban, az előbbi megengedve a definíció sokat veszít az erejéből. Ha föltennénk, hogy a védett okok a rivális okok *mindegyikét* letiltják, azzal a definíció egyszerre orvosolná az „egyszerű elemzést” sújtó szemantikai és koherencia-problémát, hiszen az autoritás megnyilatkozásait egyrésztől megbízhatóan az utasításokra redukálná, másrésztől formálisan lehetetlenné tenné az autoritás oly módon való értelmezését, ami adott esetben megengedi az autoritativ ész fölfüggesztését. Ezzel szemben, Raz megengedő megfogalmazása nem oltja ki a redundancia eshetőségét. Egy olyan definíció, amely szerint a védett okok a rivális okok *némelyikét* helyezik csak hatályon kívül, az autoritativ megnyilatkozások igazolását nagyban megnehezíti – az igazolás alapját ugyanis eltolja az induktív észhasználatról, amelyben a védett ok *tartalmazza*

a kizárt okokat, az észokok heterogeneitása (inkompatibilitása) és a „hatalom” terminusában való gondolkodás felé.⁴ Abban, hogy Raz az autoritás fogalmát helyettesíthetőnek tartja az „igazolts hatalom”-mal, a magam részéről igazolva látom ezt a váltást. A váltás oka ugyanakkor nyilvánvalóan abban keresendő, hogy Raz nem képes megbirkózni a „racionális autoritás” által fölvetett kérdésekkel. Egy ideális autoritás-értelmezésnek, az autoritás formális nyelvi definícióján túlmenően, számot kell vetnie az autoritás elfogadásának problémájával, ami szemmel láthatólag súlyosabb annál, amit Raz képes volna egy homogén gyakorlati filozófián belül tisztázni. Ha egyszer az autoritásnak az ideális definíció szerint föl kellene szívnia magába minden primer okot (vagyis magát az észhasználatot), akkor a továbbiakban bajosan beszélhetünk az autoritás „racionális elfogadásáról”. Vélhetően Raz szerint a problémának nincsen megoldása, ezért az észhasználatot védendő jobb az autoritást, illetve a hatalmat, a releváns észokoktól elválasztva egy igazolási eljárásban megalapozni – igaz, Raz ezt sem teszi meg, csupán sejteti, hogy így kell lennie. Raz úgy véli, hogy a fogalmi koherencia igénye csak addig teljesíthető, ameddig az autoritás zavartalan működése (megóvása az „egyszerű elemzéssel” szemben fölhozott második kifogástól) az autoritás definícióján belül biztosítható; arról már nincs szó, hogy az így létrejött definíciót alkalmazhatóvá kellene tenni a praktikus észhasználat birodalmában, amiről korábban éppen Raz jelentette ki, hogy az autoritásról való gondolkodás primer helye kell legyen.

A váltásnak legalább két következménye van. Az egyik az igazolási eljárások multiplikálódásából következő relativizmus; a másik az ugyanebből a multiplikációból és az észokok redundanciájából – végső soron – következő fogalmi inkoherencia. Raz szerint „az autoritás legitimitásának tisztázása azt a formát ölti, amit mindig is hittünk: az igazolás alapjainak vizsgálata válik belőle [...]. Ezt nem lehet megtakarítani azzal, hogy kijelentjük, a legitim autoritás fogalma összeegyeztethetetlen a racionalitással és a moralitással kapcsolatos meggyőződésünkkel” (uo., 27). Látjuk, hogy Raz itt olyasminek tulajdonít érdemet, ami legföljebb mentsvára lehet egy nem nagyon átgondolt gondolatnak. Föltéve, hogy valaha képesnek is mutatkozna „az igazolás alapjainak vizsgálatára”, az így létrejövő teória semmilyen módon nem lenne az *autoritás* elmélete, hiszen semmi esetre sem számíthat arra, hogy más hasonló elméleteket kizárjon – azaz az „autoritás” jelentéséhez Raz egy jottányit sem jutna közelebb annál, mint ahol az elmélet hiányában tartott.

⁴ Figyeljük meg, hogy Raz példájában sem az apa, sem az anya autoritása nem alapszik azon, hogy a gyermek elfogadja ezeket, mert az a véleménye, hogy az autoritásokat követve jobban szolgálja majd saját érdekeit.

Végül bármit gondolt is Raz az első könyvében kialakított megoldásról, a *Morality of Freedom*-ban más, ígéretesebb eszközökkel látott a probléma tisztázásának. A védett okok fogalmát fölcserélte a „megőrző és megszüntető” (*preemptive*) ok fogalmára. Raz szerint „minden autoritatív megnyilvánulásnak olyan (függő) okokon kell alapulnia, amelyek eleve egyenként érintik a címzetteket és relevánsak azokban a cselekedeteikben, amelyekben az autoritatív utasítás (a megőrző és megszüntető ok) irányt szab”. Látnivaló, hogy az autoritatív okság új fogalmával Raz közel került ahhoz, hogy az autoritatív megnyilvánulásokat a címzettjeikre vonatkozó szokok figyelembevételével határozza meg. Az új fogalom *punctum saliente*, a racionális autoritás problémájának megoldása azonban nem következik el. Raz továbbra sem tud mit kezdeni a számára *contradictió*t rejtő kérdéssel, ezért arra kényszerül, hogy visszavegye azt is, ami új volt az autoritatív okság fogalmában. Kijelenti, hogy az autoritatív döntéseket nem csak abban az esetben kell kötelezőnek gondolni, ha helyesen tükrözik azokat az okokat, amelyeken alapulnak – hiszen az autoritás nem érheti el a célját, a szubjektív ítéletek megszüntetését, ha ahhoz, hogy az egyének engedelmeskedjenek, meg kell győződniük saját szubjektív okaik korrekt reprezentációjáról. Megelőzendő tehát az autoritás relativizálódását, Raz – eltérően a korábbi könyvében választott stratégiától – nem az autoritás igazolásában követendő eljárást vonja ki a logikai kritériumok alól, hanem egy eredetileg helyesnek tűnő elgondolást zülal szét, tudniillik azzal, hogy előbb gondosan körvonalazza az elgondolás mibenlétét, majd miután más megoldást nem talál a racionális autoritás problémájára, eltagadja tőle a lényegét. Raz azonban kétszeresen is hibázik ezzel a lépéssel. Nemcsak kiüresíti a megőrző és megszüntető ok elvét, de lehetetlenné teszi bármilyen – így definiált – autoritás fölismerését is, ugyanis elfeledkezik arról, hogy alternatíva hiányában az autoritás percepciója szorosan kötődik azoknak az okoknak a tudatos alárendeléséhez, amelyeket az autoritás megszüntet. Más szóval, senki sem ismerhet (f)el valakit vagy valamit autoritásként, ha nem tudja, miben autoritás az a valaki vagy valami – milyen okok konstituálják és milyen kritériumok alapján rendelhető hozzá egy adott szituációhoz.

Ezek a kifogások mind arra utalnak, hogy a razi elgondolás, amely lényegében a praktikus észhasználat hagyományos, egysíkú keretében építkezik, alapvetően hibás, és a fölvetett problémák megoldását csak a keret szétfeszítése árán lehet elérni. Az autoritás fogalmának nyelvi rekonstrukciója, miszerint akkor hihetjük, hogy X autoritással rendelkezik Z fölött, ha X Y utasítását Z végrehajtja, nem fordítható le egyértelműen a gyakorlati észhasználat nyelvére, mert az utasításokhoz rendelt észhasználat széjjelvetni látszik a definíciót. Raz azzal válaszol erre a problémára, hogy így vagy úgy revidálja (relativizálja) a definíciót, noha a definíció egyértelműen helyénva-

ló (ezt maga Raz bizonyította be).⁵ A kérdés most az, hogyan lehet egy ilyen helyzetben, amikor a definíció is megállja a helyét és az észhasználat kritériuma is érvényesnek látszik, megtartani a fogalmat.

Miután sikerrel elválasztottuk az autoritás közvetlenül nyelvi problematikáját az észhasználat során fölvetődő kérdésektől és az előbbi megnyugtatóan rendeztük, érdemesnek látszik közelebbről szemügyre venni az észhasználatot (a gyakorlati filozófiát) mint a koherens autoritás-fogalom egyik kritériumát. Raz nyomán kijelenthetjük, hogy akkor beszélhetünk autoritatív kapcsolatról – az egyszerűség kedvéért – két ember viszonyában, ha az autoritás szubjektuma belátja, hogy jobban megfelel a rá vonatkozó észokoknak, ha az autoritatív megnyilvánulások alapján jár el, mintha közvetlenül reagálna ezekre. Egészen pontosan, Raz megfogalmazása úgy szól, hogy „az ügyben meg kell mutatni” (ti. hogy ez a helyzet) – azt föltételezve, hogy az autoritás fogalma minden további nélkül reifikálható. A kérdés azonban rendesen a résztvevő álláspontján merül föl és szociológiai értelemben is csak úgy alkalmazható, hogy előtte föltesszük, hogy az autoritatív helyzet a résztvevő számára is jelentéssel bír. Mármost egészen világos, hogy egy szociológiai értelemben vett autoritatív szituáció szubjektuma nem lehet képes ennek a helyzetnek az objektív interpretációjára; nem lehet képes, a korábban előadottak értelmében, kilépni a helyzetből, hogy kívülről megszemlélve annak milyenségét (az autoritás által képviselt okok ésszerűségét), utólag visszatérjen belé. Szükséges tehát, hogy lehetséges legyen az autoritatív szituáció *megelőző* észrevételezése.

Tudjuk, hogy egy „autoritatív szillogizmust” látszólag az különböztet meg egy teljes értékű gyakorlati szillogizmustól (ahogy az már Aristotelésnél is előfordul), hogy az előbbiből hiányzik a kognitív alsó tétel, amely normálisan a cselekvő abba vetett hitét fejezi ki, hogy a cselekvése hozzájárul a főtételben kifejezett akarat teljesüléséhez. Lehetséges azonban, hogy ez a különbség valóban csak látszólagos. Azzal, hogy Z elfogadja X autoritását maga fölött (bizonyos ügyekben) vagy, ami technikailag ugyanaz, egy adott szabályt autoritatívnak ismer el, föltételezhetően már fölfogta és elfogadta az adott helyzet befoglalhatóságát a saját, autoritásról alkotott (szerencsés esetben a mi fogalmunkkal is egyező) képébe. A föltételezés szerint ebben az esetben Z észrevette, hogy az aktuális helyzet szubszumálható (jelentésében

⁵ Az autoritás definíciójának helyessége rövidebb úton is megállapítható. Semmi mást nem kell ehhez tennünk, mint megpróbálni leírni azt a helyzetet, ami az észhasználat fölfüggesztésével áll be. Ebből kiderül, hogy az autoritás tulajdonképpen a racionalitás határfogalma, és a kérdés ettől kezdve úgy fogalmazódik meg, hogyan lehet *kijelölni* az autoritás helyét – a racionalitás talajáról. Az autoritás filozófiája a megértés határait jelöli ki és mint ilyen: immanens határfilozófia; lehetővé teszi az észhasználat egy szeletének objektív megragadását.

alárendelhető) az autoritás definíciója vagy az adott autoritatív szabály alá és ezzel elvégezte a saját körülményeinek egy ténnyel összevethető konceptualizálását – mely tény autoritatív jellege és norma-tartalma korábban egymástól függetlenül nyert megalapozást. Ha egy tény („X azt mondja, »Y!«”) autoritását fölteszük, Z azáltal érvényesíthet egy tetszőleges nem-identifikált parancsot, ha azt alárendeli az autoritatív kijelentés normatív részének.⁶ E javaslat azzal a túlbecsülhetetlen előnnyel rendelkezik Raz összes megoldási kísérletével szemben, hogy elszakítja a logikai fonalat az autoritás fölismerése és igazolása között. Hátránya azonban, hogy könnyedén elképzelhető egy olyan helyzet, amelyben bár elméletileg lehetséges egy problematikus utasítás alárendelése a normatív kijelentésben közölt fölszólításnak, az utasítást mégsem az az autoritás bocsátotta ki, amely ilyen-olyan okoknál fogva *egyedül* jogosult az adott kérdésben utasítani. Ilyen esetben az utasítást egyértelműen *nem lehet* autoritatívnek elkönyvelni. Ebből az következik, hogy egy utasítás megbízható autorizálásához nem elegendő arról megbizonyosodni, hogy az utasítás alárendelhető, hanem azt is igazolva kell látni, hogy az utasítást az az autoritás bocsátotta ki, amelyik egyedül hozható összefüggésbe az alárendelés forrásaként szereplő normával. Az argumentáció itt akár szörszálhasogatásnak is tűnhet, hiszen egy azonosítatlan utasítással szemben (ha egyáltalán létezik ilyen) az ember nem okvetlenül azt az eljárást követi, hogy megpróbál meggyőződni az utasítás forrásáról, hanem inkább mérlegeli az utasításban foglaltakat – ahhoz viszont, hogy egy autoritatív utasítás ekként jöjjön számításba, az autoritásának kétséget kizáróan fölismerhetőnek kell lennie. Mégis, az autoritás normatív elméletének számot kell vetnie azzal a lehetőséggel, hogy akár az autoritások terjeszkednek túl illetékességi körükön, akár autoritásként szóba sem jövő szubjektumok nyilatkoznak autoritásként – márpedig ezt kizárandó, a résztvevő szempontjából is meg kell mutatni azt, hogy két azonos norma közül az egyik lehet autoritatív, míg a másik nem az. Viszont az igaz, hogy a (legitim) autoritások, amelyekről eddig is szó volt, nem bocsáthatnak ki nem-autoritatív utasításokat, tehát míg a norma-tartalom önmagában nem garancia az autoritás jelenlétére, az autoritás jelenléte (érvényessége) *ipso facto* biztosítja a norma-tartalom autoritását. Így, bár az autoritás igazolása és fölismerése egymástól független logikai mozzanatok, a normatív állítás egzisztenciális egysége nem engedi meg a tény- (érvényesség-) és a norma-problematika elválasztását. Ez a sajátyszerűség biztosítja az autoritás

⁶ A tény (itt: normatív kijelentés) autoritása kézzelfoghatóbb lehetőséggé válik, ha az „X azt mondja stb.” mondatot átfűjük a szokványos kategorikus kijelentés formájára, és a tény autoritása helyett ezentúl a kopula autoritásáról beszélünk, mint itt: „A »Z Y!« létezik.” Mindkét esetben nyilvánvaló azonban, hogy a tény autoritása X-nek azon a jogán alapul, hogy autoritásként lépjen föl.

fogalmának egységét és koherenciáját. Összefoglalva tehát, ahhoz, hogy a szubjektum fölismerhessen egy autoritatív szituációt, az autoritás érvényességének kritériumaival kell tisztába jönnie. Hogyan lehetséges ez?

Csakis az univerzalitás alapján. Elgondolásunk szerint ahhoz, hogy egy autoritatív kijelentést ekként is lehessen fölismerni, biztosítani kell, hogy az illetékességi körén belül univerzálisan kötelezzon minden (racionális) individuumot. Láttuk, hogy egy kijelentés autoritását célszerű az autoritatív kompetencia egy adott kiterjedésnek a sikeres fölismerésére, és nem arra az igényre alapozni, amit *egy* autoritás igazoltan támaszt a címzettekkel szemben. Az igények (megnyilatkozások) elbírálása nem lenne lehetséges ezek jelentésvizsgálata nélkül, ami kizár egy koherens autoritás-konceptiót. Ezért az autoritás elméletének ki kell kerülnie a deontológia zsákutcájából, és a továbbiakban arra kell koncentrálnia, hogyan lehet az autoritás fogalmát egy transzparens igazolási elmélethez kötni, amely kijelölné kopulánk (az érvényesség) helyét az erkölcsfilozófiában. Egy ilyen elmélet végső célja evidenssé tenni az „autoritás” érvényességi föltételeit.

Az „autoritás” igazolása

Az elgondolás tehát a következő keretbe illeszkedik. Megmutattuk idáig, hogy az autoritás fogalma csak abban az esetben tekinthető koherensnek, ha az ész határfogalmaként, az autoritás fölismerése pedig az észhasználat határfogalmaként nyer bizonyítást. A gyakorlati filozófia határán álló autoritás-fogalom csak úgy mutatható föl az internalitás talajáról, ha kerülővel, egy igazolási eljárásban, evidens érvényesség-föltételekhez köthető. Az igazolási eljárás értelme itt az volna, hogy a *fogalmi* koherencia kritériumrendszerét magáévá téve átveszi a gyakorlati észhasználattól elzárt fogalom *megértésének* föladatát, amit a fogalom aletikus értelme (súlypontjának áthelyeződése a norma-tartalomról a tény-kijelentésre) tesz lehetővé. Világos, hogy egy ilyen igazolási eljárásnak mentnek kell maradnia mindenféle empirikus tartalomtól. Ellenkező esetben nemcsak a teoretikus relativizmus veszélye áll elő, hanem az autoritás fogalma is menthetetlenül elméleti fogalommal redukálódik.

Valaki megkérdézheti azonban, vajon mi akadályozza meg ezután ezt a fogalmat abban, hogy tökéletesen ezoterikussá váljon? És ha már tudományos értelmet nem tulajdonítunk neki (amit nem is remélhetünk), mi a filozófiai értelme (ti. az észhasználat föltérképezésében)? Ezek a kérdések valóban olyanok, amiket nem lehet megkerülni. Miközben előttünk fekszik az „autoritás” váza, a fogalom *jelentése* elérhetetlennek tűnik.

A helyzeten csak az igazolási eljárás differenciálásával lehet segíteni. Formaliter, az igazolási eljárás valóban úgy néz ki, ahogy beállítottuk: első ránézésre egy analitikus rekonstrukció – a fogalom analitikus rekonstrukció-

jának a – képét idézi, de nem csak azt. Az analízis itt nem nyelvi-fogalmi, hanem igazolási térben zajlik – a koherens fogalmiság kritériumai lefordítódnak az igazolási idiómára és ennek következtében az igazolási idióma analitikus kapcsolatba kerül a definiendumként szereplő fogalommal. A létrejövő definíció az autoritás-fogalom explikációjának formális alapja, amivel véget is ér az autoritás szorosán vett filozófiája. Ahhoz azonban, hogy valóban lezárhassuk filozófiai vizsgálódásunkat, és elmondhassuk, hogy a filozófia – az episztemét lehetővé téve – megszüntette önmagát (ami más, mintha Rortyval együtt azt állítanánk, hogy sohasem létezett), két lépés még hátravan. Először föl kell fedni a formális igazolási eljárás elveit, másodszor pedig lehetővé kell tenni az empiria beépülését az elméletbe. Ez pedig a következőképpen tehető meg.

A formális igazolási eljárás elveit az interaktív instrumentális racionalitás *határhelyzeteiben* fogom fölmutatni. Az interaktív instrumentális racionalitás olyan komplex társadalmi intézmény, amelynek akár a felületes elemzése is jóval meghaladja ennek az eszmefuttatásnak a kereteit. Ellenben kétségtelenül mondhatunk valamit a határhelyzeteiről. Az interaktív instrumentális racionalitás prototípusának egy legalább két ember között létrejövő párhuzamos cselekvés(sor)t tekintünk, amelynek implicit vagy explicit célja a résztvevőket összekötő szubjektív érdekek Pareto-optimális harmonizációja. *Prima facie* az instrumentális racionalitás nem képes eljuttatni a feleket az individuálisan racionális cselekvéstől a kollektíven racionális cselekvésig. *Prima facie* minden kollektív cselekvési helyzet a „fogoly dilemma”-hoz vezet, amely definíció szerint megoldhatatlan. (Hangsúlyozom, ez korántsem jelenti azt, hogy a valós kollektív cselekvési problémák törvényszerűen a „fogoly-dilemma” képét öltik.) Sőt elmondhatjuk, hogy az empirikus problémák általában valahogyan megoldódnak. Lényeges azonban, hogy a megoldásnak *nincsenek garanciái* – nem írható elő szubsztanciális kritériumok nélkül, azaz használhatatlan marad a transzkulturális diskurzusban. A megoldás alapját tehát formálisan kell garantálni, hogy habár minimális, mégis kogens eljáráshoz jussunk. Ez úgy lehetséges, hogyha találunk egy kollektív cselekvési modellt, amely éppen a kollektív cselekvés racionalitását tükrözi (és illetően módon az interaktív instrumentális racionalitás határhelyzetét jelenti). Az egyetlen ilyen kollektív cselekvési modell az „egyszerű koordinációs probléma” nevet viseli. Az egyszerű koordinációs probléma lényege, hogy a játékosok a kínáló megoldások egyikét sem preferálják a többihez képest (a játéknak nincsen olyan koordinációs pontja, amelyet valaki individuálisan racionálisabbnak ítélné, mint bárki más), ezért mindenkinek mindegy, hogy melyik mellett határozzák el magukat – az első fölmerült javaslat fogja jelenteni a játék megoldását.

Ez a lehetőség nincsen elzárva a társadalomban élő egyének elől sem. Képzeljünk el egy társadalmi *kiscsoportot*. (A *kis* itt nem annyira a csoport kiterjedésére utal, mint inkább a csoporttagok közötti domináns kapcsolatok

számára.) Az ilyen kiscsoportoknak se szeri, se száma a létező társadalmakban, és bizonyos okok miatt azt is lehet mondani, hogy ezek, és nem az individuumok, a társadalmak alapsejtjei. Az individuumok csoportkapcsolataikban léteznek (konstituálódnak) — ha tagadnánk ezt, esszencializálnánk és absztrahálnánk az antropológiánkban. Ezt elismerve viszont — a filozófiában igen kifizetődő módon — szükségtelenül teszünk minden antropológiát. Azzal, hogy a csoportokat a domináns kapcsolatokkal (primer, társadalmi szabályozás) határozzuk meg, eleve föltesszük, hogy a csoport addig tekinthető realitásnak (primer szabályozónak), ameddig a domináns kapcsolatai — és a kapcsolatokban testet öltő kollektív javak — élnek. A csoporthoz tartozás tehát definíciószerűen vonja maga után az individuális racionalitás alárendelését a kollektív racionalitásnak — legalábbis a domináns kapcsolatok tekintetében. A csoport tagjaként az egyén úgy érzi, hogy racionalitása teljesebben mutatkozik meg, mint a csoporton kívül — adott esetben pedig az odatartozása olyan mértékben genetikus, hogy nem is reflektál rá. Továbbá, amíg ez így van, addig, anélkül, hogy lemondana más irányú céljairól, a csoporttag minden esetben helyettesíthetőnek fogja tartani az instrumentális racionalitás *szignifikáns* szempontjait a közös cél (eszme stb.) jobb megvalósítását elősegítő kollektív racionalitásával (szekunder, csoporton belüli szabályozás). A szekunder szabályozás rendszere egy *funkcionáló* csoportban, a definíció szerint, megoldott problémának tekinthető. Pontosan ezért, egy csoporttagról nemcsak föltehető, hanem *tudható*, hogy nemcsak a primer, hanem a fönnálló szekunder szabályozás híve is, aminek tárgyát az egyének hordozta kitüntetlen értékek jelentik és jelölik ki. A csoportból való kiválás (szecesszió) ezzel szemben annak az elismerése, hogy az instrumentális és a kollektív racionalitás céljai többé már nem egyeztethetők össze — más szóval *annyira meggyöngyült a domináns kapcsolatok rendszere, hogy előtérbe kerültek az individuális racionalitás szempontjai*: az egyszerű koordinációs problémából előbb egyes koordinációs probléma („nemek csatája”), majd adott esetben még inkább megoldhatatlan játékok válnak. Ez, úgy gondolom, egy olyan álláspont, amely, amellet, hogy a filozófiában tautologikus, a szociológiában is védhető.

Látjuk tehát, hogy a szabályozás vagy szabályrendszer végső soron a domináns kapcsolatok körül a csoportban jelentkező kollektív cselekvési problémáknak a kioltását szolgálja. Azáltal, hogy az egyén egyszerre több (adott esetben sok) társadalmi csoport tagja, szabályok tömkelege vonatkozhat rá, és nemritkán előfordul, hogy ezek a szabályok (csoportok) összeütközésbe kerülnek egymással. (Most figyelmen kívül hagyom, hogy az ütközések az egyén értékrendszerében is bekövetkezhetnek.) Többféle megoldás kínálkozik a konfliktusok kezelésére: a szabályrendszer hierarchizálása, döntőbíráskodás bevezetése, egyezkedés stb. Mármost, függetlenül attól, hogy mely eljárás kerül ki győztesen a vitából, kétségtelen, hogy kell lennie egy végső instanciának, amely akár a szabályok közötti ítékezésben

követendő eljárást, akár magát az ítélkezést elvégzi. Egy formális érvrendszerben, mint amilyen a miénk, nem lehet megállapítani, hogy pontosan hol húzódik ennek az instanciának az autoritása, mire jogosult és mire nem. Nyilvánvalóan, ahány társadalom, annyiféle végső szabály. Valamiféle végső szabály azonban törvényszerűen létezik minden társadalmi alakulatban és ez a végső szabály definiálja a legnagyobb csoportot, magát a társadalmat. Ezt a végső szabályt konvencionálisan jognak nevezzük.

A jog tehát semmi más, mint egy társadalomban megvalósuló szabályozás végső instanciája, amely akkor tekinthető legitimnek, ha azokra az interakciókra korlátozódik, amelyek más, alacsonyabb szinten nem szabályozhatók – vagy azért, mert függetlenek egymástól, vagy azért, mert konfliktusban állnak egymással. Minthogy a jog legitimitását az alternatív szabályozás sikertelensége jelöli ki, a jog szükségszerűen olyan normákat fejez ki, amelyek addig nem internalizálódtak a társadalmi gyakorlatban. A jog tehát első megközelítésben metaforikus, és nem tény-nyelv – jelentése a megoldatlan kollektív cselekvési problémákkal való koextenzivitásán alapszik –, és normativitása is csak így értelmezhető. Az a kijelentés, hogy ahhoz, hogy legitim jogról lehessen beszélni, a jogi normáknak a társadalomban megoldásra váró kollektív cselekvési problémák fölmutatásával *informálniuk* kell a társadalom erkölcsi állapotáról, tulajdonképpen tautológia – hiszen a jog másként nem is hozható létre, ti. logikusan, csak a szélesebben értelmezett erkölcsök (a társadalmi gyakorlat) elemzése útján. A metaforikus jog esetében az erkölcsök kontrafaktuális elemzése biztosítja a megismerést. Egyúttal azonban, minthogy a társadalom az egyetlen olyan csoport, amely nem domináns kapcsolataiban, hanem a jogban létezik⁷, a jog (így értelmezve) lehetőséget teremt az erkölcsök összehasonlító elemzésére – a *par excellence* erkölcsfilozófiára. Az erkölcsfilozófia két pillére tehát a jog végső logicitása és a gyakorlat szubsztantivitása lehet.

⁷ Ne felejtsük el, hogy a jognak ezt az értelmezését és majd a társadalom jogias definícióját az a körülmény teszi lehetővé és egyszersmind megalapozottá, hogy az egész utóbbi érvelés a normatív játékelméletre, és ezen belül egy specifikus koordinációs problémára épít. Nem vitatom, hogy elképzelhető a jog szélesebb értelmezése is, van is példa rá bőven – ezek azonban filozófiai szempontból megkérdőjelezhetők. Fölvethető azonban, hogy a metaforikus jogértelmezés nem teszi szükségessé a legvégső (a jog konstitúciójában szerepet kapó) koherencia-problémák fölmutatását azon az alapon, hogy a jog az erkölcsökkel való koextenzivitásában valóban létezik. Ez az érvelés azonban eleve fölteszi valamiféle társadalom működését, amely így a jog határát jelentené. A dolgozat keretein belül ez természetesen körbenforgást eredményezne. A társadalmat éppen az jelöli ki, hogy tagjai *hajlandók egyszerű koordinációs problémaként fölfogni* kollektív problémáik egy részét.

A társadalom jogi közösség: diszkussziós és döntéshozatali fórum. A jogban tetten érhető a gyakorlati ész működése – a formális filozófia ebben egészül ki az empirikus gondolkodással és alakul tudománnyá, amit a szubsztantivista morálfilozófiák egészen máig egyedül akartak megalkotni. A jog végre föllebbenti a fátylat a gyakorlati ész működéséről, amit a filozófia csak *jelezni* tud, de a jog az autoritás filozófiájára támaszkodva explikálni is képes. A jogban benne van minden elérhető ismeretünk az ész működéséről. Amit a jog követel, az olyan, mintha az ész mondaná. A jogban lehetővé válik a tudás, hiszen a jog *maga az igazság*.

Irodalom

John Lucas: *The Principles of Politics*. Oxford: Clarendon.

Immanuel Kant: *A tiszta ész kritikája*. Budapest: Ictus. 1995. Ford. Kis János.

Joseph Raz: *The Authority of Law*. Oxford: Clarendon. 1979.

— : *The Morality of Freedom*. Oxford: Clarendon. 1986.

Richard Rorty: „Pragmatism and Philosophy”, *Philosophy. End or Transformation* (eds. Kenneth Baynes et al.). Cambridge/Mass.: The MIT Press.

SUMMARY

The Concept of Authority and a Theory of Meaning

This article aims to provide an analysis of the concept of authority with the prior assumption that the coherence of the concept requires that its objective connotation be fully mapped out. While different attempts are made to find a suitable definition, it turns out that the coherence of the concept cannot be secured unless a more complex strategy is found in order to bear out and locate the true nature of authority, that is, beyond the horizon of simple inferential reasoning. As a borderline concept of inferential reasoning authority demands dependency on the reasoning network, but at the same time tries to refute it; correspondingly, any reliable answer to the question whether it is possible to define and recognize authority on rationalistic grounds becomes a source of hope for the understanding of reason itself.

A more complex strategy involves, as a response to the fragmentation of reasoning, the introduction, indeed injec-

tion, of justificatory theories into traditional conceptual analysis. The complementation of the one with the other is validated by the sheer formality of both strategies, a point which is provided an explanation in the paper. However, for the justification of authority to become meaningful, i.e. capable of granting availability (understanding) to meaning, a warrant of empirical knowledge is required to be provided by a game theoretical analysis of groups. Again, the principles of formal justification are revealed at about the limits of interactive instrumental rationality. The limits of rationality are indicated by the breakdown of groups which, in the final analysis, brings about the erection of authority in order to solve redundant collective action problems. The long journey from mere concepts to authority-as-law is meant to serve a comprehensive sociological outlook, cutting through analysis and bolstering hopes for the unification of concepts with the social point of view.



Kaján Tibor rajza: Történelmi szükségszerűség

A SZABAD AKARAT HIERARCHIKUS ELMÉLETE

BALÁZS ZOLTÁN

Az alábbiakban a szabad akarat ún. hierarchikus elméletének egyes aspektusait fogom tárgyalni, s a mellette és ellene szóló érveket mérlegelni. Mindez azonban vázlatos és befejezetlen lesz, hiszen fő célom nem annyira a szabad akarattal kapcsolatos filozófiai vitában, különösen nem a kompatibilista – inkompatibilista vitában állást foglalni, hanem azokat a problémákat explikálni, amelyek az erkölcsi autonómia koncepciója szempontjából fontosak lehetnek, amely fogalom pedig, továbbá, a más személyeket *befolyásoló* erkölcsi döntéseink igazolása szempontjából fontos. Ezekkel a kérdésekkel azonban itt nem közvetlenül foglalkozom, tehát ez a munka mondhatni egyfajta „kutatási melléktermék”.

A gondolatmenet a következő szerkezetet követi: az első részben röviden bemutatom a szabad akarat hierarchikus elméletét, a lényegesnek tartott elemeket kiemelve és értelmezve; ezt követően fogom a fölmerülő nehézségeket sorra venni, amelyeknek egy részét a szakirodalom már tárgyalta. Ezek a nehézségek röviden a következők: az első a szabad akarat és a szabad cselekvés közötti különbségből fakad; a második a különböző szintű vágyak és a különböző szintű akarások közötti különbségből; a harmadik a szabad akarattal rendelkező személy (az én) fogalmából, ahol is külön hangsúly helyeződik az erkölcsi felelősség normatív koncepciója és a szabad akarat birtoklása mint leíró kategória közötti különbségre.

I.

A szabad akarat hierarchikus elméletét sokan képviselik, az elképzelés legismertebb illetve legkidolgozottabb változatát azonban minden bizonnyal Harry G. Frankfurt munkáiban találjuk meg. Szerinte a szabad akarattal rendelkező személynek úgynevezett másodrendű(-szintű) vágyakkal vagy akarásokkal kell rendelkeznie; azaz képesnek kell lennie arra, hogy akarni akarjon, hogy legyenek preferenciái a preferenciáival kapcsolatban, hogy szabadon válasszon a választással kapcsolatban is. Egyébként csak kaméleon-

nak¹ nevezhetnénk, akinek (aminek?) nincsenek másodrendű vágyai, elsőrendű vágyai pedig teljesen betöltik, nem képes rájuk reflektálni, „döntéseit” nem-szabad vágyai határozzák meg.

Elméletileg lehetséges, sőt, elkerülhetetlenül adódik az a föltételezés, hogy egyre magasabb rendeket vagy szinteket lehet megkülönböztetni az akarat struktúrájában, hiszen a második szintre a harmadik szinten reflektálhatunk, a harmadikra a negyediken és így tovább. Van azonban néhány megfontolás, amely gátat vethet ennek a fenyegető végtelen regresszusnak. Például:

1. a „visszhang-effektust” maga Frankfurt (1971) említi – érvelése szerint, ha egyszer a döntést meghoztuk, az minden szinten „visszhangzik”, s megteremti a megfelelő összhangot a szintek között;

2. Watson (1975), mint látni fogjuk, elveti a szintek közötti különbség koncepcióját, s az értékelő és motivációs rendszer közötti különbséget vezeti be;

3. későbbi tanulmányaiban Frankfurt (1975, 1976) külső és belső vágyakat különböztet meg, ahol is ez a különbség azon fordul meg, hogy a személy milyen attitűddel viseltetik saját vágyai és a köztük fölmerülő esetleges konfliktusok iránt – ez a megoldás azonban egy mélyebb (és egyre mélyebb?) ént tételez föl.

4. Lehrer (idézi Shatz) úgy véli, hogy egy bizonyos szinten egy bizonyos értelemben közömbösnek kell lennünk saját vágyainkkal szemben; s itt nem az a kérdés, hogy ez melyik szinten következik be. Shatz (1986) szerint ez a megoldás azonban (i) a közömbösség forrását nem jelöli meg, amely külső is lehet; és (ii) föltételezi, hogy a vágyak teljes hierarchiája fölötti ellenőrzés implicit követelménye, hogy a különböző szintek között ne legyen konfliktus. Az első érv ismét az én problémáját veti föl, a második pedig a szabad akarattal kapcsolatos rejtett normatív föltételezésekre mutat rá.

A hierarchikus elmélet illusztrálására Frankfurt több példát is kidolgozott. A klasszikus példát idézzük: tegyük föl, hogy valaki kábítószer-függő, de nem akar az lenni. Ebben az esetben egyfajta értelemben akarata szabad, hiszen szabadon nem akar függni a drogtól, ám erkölcsileg nem felel azért, ha beveszi, hiszen egy másik értelemben nem-szabad, mert nem képes megállni a drog fogyasztását (azaz nem képes arra, hogy az elsőrendű vágyával összhangban, de másodrendű vágyával szemben történő cselekvést ne hajtsa végre). Elsőrendű vágya legyőzi.

Tegyük föl, hogy van egy másik kábítószer-függőnk is, aki ugyanígy nem tudja megtenni, hogy ne nyúljon a droghoz. Ő azonban erkölcsileg felelős

¹ Az angol „wanton” szó fordítására jobb főnevet nem találtam. Bár tudom, hogy lehet valaki „kaméleon” szándékosan is – holott a lényeg itt éppen az, hogy emberünk az akaratát tekintve is állhatatlan.

ezért, hiszen (ez a föltételezés) beleegyezik abba (vagy beleegyezne, ha reflektálna rá), hogy kábítószer-függő legyen ill. maradjon. De természetesen nem lenne ebben az esetben egyáltalán szabad akarata, hiszen nem lenne képes arra, hogy reflektáljon a drog iránti elsőrendű vágyára.

Mindebből Frankfurt arra következtet, hogy például bebörtönözve lenni kétségtelenül korlátozza cselekvési szabadságunkat, akaratszabadságunkat azonban nem, vagyis azt, hogy szabad akaratunk legyen.

Fontoljunk meg még egy példát, amelyre a későbbiekben is hivatkozni fogok. Egy bankpénztáros az elé a kétségkívül kellemetlen döntés elé néz, hogy vagy életét kockáztatja, vagy átadja a pénzt a rablónak. Szabad akaratát a jelek szerint semmi sem korlátozza, hiszen képes elsőrendű vágyaira reflektálni (jelesül arra, hogy mentse a bőrét), és dönthet úgy, hogy másodrendű vágya éppen az ennek a váagnak megfelelő cselekvés (ezt nevezzük majd a „szabadnak lenni” kifejezés első értelmének); s megvan a szabadsága arra is, hogy kétféle cselekvési (vagy inkább esemény-)sor közül válasszon (nevezzük ezt a „szabadnak lenni” kifejezés második értelmének). Mégis, haboznánk szegény pénztárost felelősnek nevezni akkor, ha a pénz átadása mellett dönt, *éppen mert* döntése erkölcsileg *helyesnek* tűnik. (Ami persze nem jelenti azt, hogy a pénz megőrzésének föladatát rábízók érdekeinek a saját érdekei, vagyis életének megvédése elé helyezése erkölcsileg föltétlenül rossz döntés volna: csak annyi látszik bizonyosnak, hogy az erkölcsi felelősségrevonás elkerüléséhez erre nincs szükség.)

Ezt az álláspontot képviseli Frankfurt 1975-ös cikkében, később azonban (lásd 1988a) mintha a szabadnak lenni kifejezésnek egy harmadik és egy negyedik értelmét is megkülönböztetné. Az előbbi szerint ugyanis nincs összhang pénztárosunk elsőrendű vágya (engedelmeskedni a fenyegetőnek) és másodrendű vágya (*más motívumból* szeretne cselekedni) között; az utóbbi szerint azért áll kényszer alatt, mert másodrendű vágyát nem ő választotta (úgy tűnik, egy virtuális „harmadik” szinten): autonómiája csorbul, nem *saját* szabad akaratából cselekszik.

Kétségtelen, hogy a hierarchikus elmélet ennél sokkal többet tartalmaz, és sokkal több mondanivalója van a szabad akarat problémájának különféle egyéb vonatkozásairól. Most azonban a bevezetőben említett megkülönböztetések elemzésének szeretnék nekikezdeni, fölhasználva a szabadnak lenni most kidolgozott négyféle értelmezését, amelyet ilyen formában tehát nem találunk meg Frankfurt írásaiban.

II.

Úgy tűnik, hogy Frankfurt szándékosan váltogatja a „szabadon akarni”; „szabad akarattal rendelkezni”; „saját akaratunkból cselekedni” kifejezéseket. Úgy gondolom azonban, hogy ezeknek egymástól eltérő jelentést kell adnunk, különben nem kerülhetünk el egyes, súlyos fogalmi következtetlenségeket.

A hierarchikus elmélet alapgondolata az akarat vagy akarás többszintes szerkezete, vagyis *nem* a szabad cselekvése. Ennélfogva szoros értelemben „saját akaratunkból cselekedni” nem a *cselekvés*, hanem az *akarat* problémája.

Frankfurt (1971) a szabad akarat és a szabad cselekvés közötti különbséget maga is hangsúlyozta, mert szerinte az előbbi „teljesen figyelmen kívül hagyja a szabad *akarat*tal rendelkező személy különálló fogalmának sajátos tartalmát” (74. o.). Mindazonáltal:

„Számomra természetesnek és hasznosnak látszik a személy akarata szabadságának kérdését azzal a kérdéssel szoros analógiában vizsgálni, hogy a személy rendelkezik-e cselekvési szabadsággal. A cselekvés szabadsága (legalábbis nagyjából) azt a szabadságot jelenti, hogy azt tesszük, amit akarunk. Ezzel analóg módon tehát a személy akaratszabadsága azt jelenti (ugyancsak nagyjából), hogy szabadon akarja azt, amit akarni akar. Még pontosabban, hogy azzal az akarattal rendelkezék, amellyel rendelkezni akar.” (Uo., 75. o.)

„Ez azt jelenti, hogy bármelyik elsőrendű vágyát tekintve szabadon döntheti el, hogy azt teszi-e akaratává, vagy egy másikat. Bármilyen legyen a személy akarata, ha szabad akarattal rendelkező személyről van szó, akkor az az akarat más is lehetett volna; másképpen is megkonstruálhatta volna saját akaratát.” (Uo., 78. o.)

Az elmondottakat a bankpénztáros példája hivatott illusztrálni, ahol azt állítottam, hogy első rátekintésre két értelmet adhatunk a szabadnak lenni kifejezésnek: egyrészt szabadon, vagyis másképpen cseleked~~het~~ni, másrészt szabadon, vagyis másképpen akar~~hat~~ni. A probléma maga az analógia, amire Frankfurt az idézetekben hivatkozik, s amely akkor táru~~l~~ föl, ha (az akarat) kényszerítés[é]re gondolunk. A pénztárost intuitíve aligha tartjuk szabadnak. Tényellenes értelemben azonban mind akarata, mind cselekedete szabad. Ha fönn akarjuk tartani azt az állítást, hogy „igazából” mégsem szabad, akkor a két utóbb bevezetett értelmezést is föl kell használnunk: vagy azért nem szabad az akarata, mert nem félelemből szeretne cselekedni („Egy ajánlat akkor kényszerítő [...], amikor az áldozatot olyan vágy motiválja az engedelmeskedésre, amelynek nemcsak hogy nem tud ellenállni, hanem amelyet le is szeretne győzni, ha tudna”, Frankfurt 1988a, 80. o.); vagy azért nem, mert ő választotta valamilyen releváns értelemben saját másodrendű akaratát („Az ellenállhatatlan fenyegetések azonban akkor is kényszerítőek,

ha nem vezetnek egy ilyenfajta belső vereséghez. Valójában minden hatékony fenyegetés teljesíti azt a föltételt, hogy a kényszerítésnek az áldozat autonómiáját sértenie kell", uo., 81. o.).

Slote (1980) úgy véli, hogy példánk azért a nem-szabad akarás példája, mert pénztárosunk másodrendű vágyai (Watson azt mondaná: értékei) konfliktusban állnak egymással: beadja-e a derekát a fenyegetésnek, vagy ne. Bármelyik mellett is dönt, a konfliktus miatt döntését nem szabad akarattal hozza meg.

Úgy vélem, hogy a hierarchikus koncepcióban nincs értelme egy akarat cselekvést nem-szabadnak tartani, pusztán csak azért, mert a másodrendű vágyak között konfliktus lép föl (mi több, ha ráadásul legalább két lehetséges akarási lánc is van, a döntés *eo ipso* szabad). Formálisan ez a magyarázat a nem-szabad akarás konfliktus-típusú magyarázatai közé tartozik, ahol azonban a konfliktus csak akkor foszthatja meg az akaratot szabadságától, ha különböző szintek között alakul ki, s nem ugyanazon. S végtére Slote-tal szembe lehet szegezni a magától adódó definíciós érvet is: *ha* a pénztáros meghozza a döntést, akkor (definíció szerint) azt a konfliktussal megterhelt szint *fölötti* szinten teszi meg.

Világos, hogy két különböző megoldással van dolgunk. Amint a végtelen regresszussal kapcsolatban fölvetett 4. megoldásnál láttuk, Shatz (1986) úgy érvelhet itt is, hogy meglehetősen valószínűtlen, hogy a szintek közötti konfliktus hiánya (nevezzük „nyugalom-érvnek”) *önmagában* elég lenne ahhoz, hogy szabad akarásról beszéljünk (a zavar pedig a szabadság hiányára utalna). Ez, úgy vélem, eléggé nyilvánvaló, de Shatz figyelmen kívül látszik hagyni, hogy a hierarchikus elmélet képviselői ezt nem is állítják. Az ő központi tételük az, hogy a nem-szabadság belső vereséggel egyenértékű, nem pedig belső konfliktussal. A kérdés természetesen az, hogy *miképpen* győzhetünk (kell győznünk?), amely persze már – ugyancsak definíció szerint – nem is lehet más, mint egyfajta belső összhang a szintek között (nem okvetlenül ugyanazon a szinten, hiszen a legyőzött vágy továbbélhet, bár nem vált a cselekvés alapjává). Így hát pénztárosunk nem szabad, ha nem félelemből szeretne cselekedni, a második szintről nézve. Itt azonban értelemszerűen fölvethető az ismerős kérdés: mi van, ha a harmadik szinten úgy értékeljük, hogy jobb lenne, ha egyáltalán föl sem merülne az a dilemma, hogy mármost félelemből akarjunk-e cselekedni vagy sem. Hol találunk akkor hát nyugalomra? Úgy tűnik, hogy ez rossz kérdés. A jó kérdés az, hogy *mikor* találunk nyugalomra. A válasz ugyancsak ismerős: *mihelyst* a döntést meghoztuk.

Shatz másik érve azonban még mindig megválaszolatlan. Mi van akkor, ha az akarás forrása a külső világban van? A pénztáros esetében eléggé egyértelmű, hogy olyan helyzetbe került, és olyan első- és másodrendű vágyakkal találja magát szemben, amelyeket nem tud[ott] ellenőrizni. Bizonyos értelemben döntése predeterminált.

Thalberg (1983) Frankfurtnak és Dworkinnak is a szemére hányja, hogy:

„Van egyáltalán olyan eset, amely eleget tesz annak a föltételüknek, hogy amikor egy kényszerítő ajánlattal vagy fenyegetéssel nem tudunk szembeszállni, akkor minket egy másodrendű vágy vezet abban, hogy *ne* is akarjunk szembeszállni?”,

és arra jut, hogy:

„A legtöbb áldozat az incidens idején és után is *egyértelműen* a második szintről meghozott támogató döntésével a földszinti vágyakkal kapcsolatban. Kevesen vágnának a maguk emeleti erkélyéről arra, hogy bárcsak a szembeszegülés, nem az okosság indítaná őket cselekvésre” (100. o.).

Ez azt jelenti, hogy bennünket nem vágyaink, hanem maga a helyzet foglalkoztat. Nos, az elmélet képviselőinek, azt hiszem, ezzel szemben sincs semmi kifogásuk. Nem vitás, gondjaink a helyzettel és nem elsősorban vágyainkkal vannak, de ettől még az akarat szabadsága a releváns kérdés. Mindamellettl Thalberg érvelésében van egy érdekes pont: miért kellene vágyainkkal foglalkoznunk a helyzet helyett? Hogyan lehetséges egyáltalán az akaratra reflektálni? Amikor a szabad cselekvésről van szó, az „akarati cselekvést” teljes joggal különíthetjük el magától a cselekvéstől. Most azonban egy olyan elmélettel van dolgunk, amely föltételezni látszik, hogy különbség van akarat és akarat' között. Itt találkozunk ismét az akarat és a cselekvés analógiájával. Cselekedeteink egyikét-másikat nem mi akarjuk, s ezért azok nem szabadok — ezt az állítást kellene most magára az akaratra is vonatkoztatni, így: az akarat nem szabad, ha azt nem az akarat' határozza meg.

De hogyan kontrolláljuk saját akaratunkat? Úgy tűnik, hogy az akarat'-nak kell az egész akaratot kontrollálnia, vagyis akaratunknak teljesen az akarat'-tól kell függnie.

Itt azonban hadd ismételjem meg, hogy Shatz nyugalom-érve, amely az összhang hiányában láttatja az akaratszabadság hiányát, ahogy megmutattam, nem jogos. A nyugalom következmény, nem pedig föltétel. (Vö. Shatz, i. m., 454–457. o.) A szintek közötti konfliktus nem árul el semmit arról, hogy a személy akarata szabad-e, vagy sem; elárulja viszont azt, hogy egy bizonyos cselekedetet vagy akarást szabadon akart-e a személy, vagy sem. Az az ellenérv pedig, hogy a szintek közötti összhangot esetleg az alsóbb szint teremti meg, definíciós okok miatt szintén összeomlik, hiszen föltételezzük, hogy minden egyes releváns akarati cselekvés magasabb szintű reflexiót implikál.

Térjünk azonban vissza az analógiához. A szabad cselekvés esetében a tényellenes kontroll a szabadság szükséges föltétele. Az akarat esetében az analógia ugyanezt követeli meg. Szabad cselekvést végrehajtani annyit jelent,

hogya a cselekvést szabadon akartuk, és hogy lehetett volna másképpen is cselekedni. Mi a helyzet a szabadon akart akarattal? Ahogy Frankfurt és Thalberg egyaránt rámutatott: elképzelhető, hogy az akarat nem volt szabad, mert külső esemény vagy személy „okozta”. De Frankfurt azt is állítja, s ez a vonakodó drogos példájából ki is derül, hogy akaratumk akkor is szabad, ha aktuális akaratumknak igazából nincs alternatívája. Ha drogosunk teljes szívéből azonosítja magát vágyával vagy akaratával, akkor irreleváns, hogy van-e vagy nincs alternatív akarata (másodrendű vágya) arra, hogy ne függjön a kábítószer-től: definíció szerint képes arra, hogy másképpen is akarhasson; ha mást akar, képes is azt akarni. Ez persze nem biztosítja azt, hogy képes lenne nem nyúlni a kábítószerhez, vagyis ezt a vágyát legyőzni. Az akarási kudarcot vall. Akarata szabad; akarási nem. Ennek okát pedig megítélésem szerint a szabad akarat különböző értelemével tudjuk megmagyarázni: az elsőnek említett értelemben mindenki, aki képes a belső reflexióra vágyaival kapcsolatban, ténylegesen szabad.

Shatz azonban úgy gondolja, hogy a szabad akarat és a szabad cselekvés közötti analógia nem tartható fenn:

„De ha S számára szabadon tenni A-t, bizonyos vágyai és akarata révén annyit jelent, hogy azok A megtevésének okai is; akkor S számára szabadon akarni megtenni A-t, bizonyos magasabb rendű akarata révén annyit jelent, hogy az A megtételére irányuló akaratanak oka is (föltételezve azt a hitet is, hogy a megfelelő alsóbbrendű vágy megléte a magasabb rendű vágy kielégítéséhez vezet). Ez a föltétel azonban ritkán teljesül.” (I. m., 469. o.)

Shatz itt a davidsoni érvekre hivatkozik az intencionalitás és az okság viszonyát illetően. Úgy látja, hogy a szabad akarat *megmagyarázza* a szabad cselekvést, de a szabad akarat' nem magyarázza meg a szabad akarato[ka]t. Azt hiszem, hogy Shatz itt ismét téved. Nem az a probléma ugyanis, hogy nem mindig esnek egybe azok az okok, amelyekkel a cselekvést magyarázzuk, azokkal az okokkal, amelyekkel az akarást; és hogy ha valamit akarunk (simpliciter), akkor esetleg az lesz az oka annak, hogy azt akarni is akarjuk (vagyis hogy az okozati lánc lentről indul). Ha nem ragadnak el bennünket vágyaink (akár tudatosan, akár tudattalanul; akár hirtelen, akár hosszas küzdelem után), akkor pusztán a rájuk való reflektálás ténye elég annak föltételezéséhez, hogy van egy akarat' is.

A szabad cselekvést és a szabad akaratot tehát valóban nem olyan egyszerű összevetni. A szabad akarat a szabad cselekvés föltétele, a szabad akarat' a szabad akarat föltétele; a tényellenes kontrollra egyformán szükség van mindkét esetben.

Az akarat kényszerítése az egyik („szigorú”) értelemben lehetetlen. Hadd utaljak itt Albritton érvelésére: mindig rajtunk múlik, hogy valójában *mit* akarunk (lásd Albritton 1985); a Frankfurt által implicite fölvetett többi

értelemben azonban (belső vereség illetve külső okozás, pl. hipnózis vagy agymosás) lehetséges.

Így hát az erkölcsi felelősség is kétértelmű fogalom: részben a szabad akarat „legmélyebb” (első) *értelméhez* kapcsolódik, de nem az akarat legmagasabb *szintjéhez*, részben azonban az akarat működéséhez. Felelősek vagyunk cselekedeteinkért és akaratunkért is, ha azok valóban tőlünk függenek. A szabad akarat és a szabad akarás tehát két különböző fogalom; a szabad akarat *tény*, a szabad akarás *tett*. A szabad akarás föltételezi a szabad akaratot (amelynek forrása nyitott kérdés) és azt, hogy semmi sem akadályozza az akarást, pl. az alsóbb szintű akarat vagy vágy.

A szabad cselekvés és a szabad akarás összehasonlítható: mindkettőnek az akarat a forrása, mindkettőnek az akarattól kell függnie – végrehajtjuk-e, vagy sem.

(Hadd térjek ki itt ismét valamire, ami minden jel szerint sok félreértést okozott a vonakodó drogossal kapcsolatban: emberünk valójában két lehetőséggel néz szemben, tudniillik hogy akarjon vagy ne akarjon a droghoz nyúlni; ez pedig analóg azzal a hipotetikus esettel, ahol szabad a tekintetben is, hogy hozzányúljon-e, vagy sem.)

Maga a szabad akarat azonban továbbra is problematikus. Kényszeríthető mármost vagy nem? Csak föltételezzük vagy meg is akarjuk magyarázni?

A hierarchikus elmélet, ahogy eddig igyekeztem megmutatni, fogalmilag nem tesz mást, mint kiterjeszti a cselekvést a személy belső világára. Azt azonban, hogy ez miképpen kapcsolódik az énhez és annak struktúrájához, még nem válaszoltuk meg.

III.

Következő problémakörünk a vágyak és az akarati aktusok (volitions) közötti különbség. Itt nemcsak ezeket a frankfurti terminusokat szeretném tárgyalni, hanem Gary Watson már érintett koncepcióját és terminológiáját is (lásd az I. részt, ahol az egyre magasabb szintek fenyegetően végtelen sorára adott megoldási kísérletek között Watsonét is megemlítettem). Watson maga is reflektál Frankfurt elképzeléseire, és annak hibáit saját koncepciójával kívánja korrigálni. Most előbb Frankfurt elemzését taglalom, s után Watsonét.

Frankfurt (1971) úgy érvel, hogy:

„Valakinek akkor van másodrendű vágya, ha vagy pusztán csak szeretné, ha lenne egy bizonyos vágya, vagy azt akarja, hogy egy bizonyos vágya az akaratává váljon. Ez utóbbi esetben a másodrendű vágyait »másodrendű akarati aktusoknak« nevezem. Éppen a másodrendű akarati aktusok, s nem egyszerűen a másodrendű vágyak azok, amelyek bennünket személyekké tesznek. Logikailag

ugyanis lehetséges, jóllehet elég valószínűtlen, hogy valakinek másodrendű vágyai legyenek ugyan, másodrendű akarati aktusai viszont nem.” (70–71. o.)

Az idézetből egyértelmű, hogy a vágyak és akaratok (akarati aktusok) közötti különbség lényeges. Ezt Frankfurt egy példája is megvilágítja (némileg módosítva idézem): egy orvos szeretné, ha próbaképpen megkóstolhatná a kábítószer; természetesen nem „önmagáért” kívánja azt (vagyis nem elsőrendű vágya), csak vágyni akar rá, hogy megtudja, milyen lehet kábítószer-függőnek lenni. Ezek szerint másodrendű vágya a drog élvezete, hiszen valami más kedvéért kívánja. Ez a két vágy szint között a különbség. Nem akar azonban függővé válni, vagyis csak a másodrendű vágyával kapcsolatban szeretné, ha az *hatékony* lenne. Ez a másodrendű akarata. Éppen az tesz minket személyekké, hogy törődünk saját akaratunkkal. („A kaméleon lényegi jellemzője (lásd az I. részt) az, hogy nem törődik saját akaratával” – uo., 71. o.)

Első olvasásra kissé rejtélyes lehet, hogy miközben vannak első- és másodrendű vágyaink egyaránt, akarati aktusok csak a második szinten bukkannak föl, az elsőn nem (amennyire tudom, Frankfurt későbbi írásaiban sem figyel föl erre). Frankfurt még hozzá is teszi, hogy

„... amikor tehát olyan kijelentéseket fogalmazok meg, mint »A X-et akarja akarni«, akkor másodrendű akarati aktusokra gondolok, nem pedig olyan másodrendű vágyakra, amelyek egyúttal nem másodrendű akarati aktusok is” (uo., 71. o. 5. j.).

Később azonban, sajnos, a másodrendűnél is magasabb rendű akarati aktusokat is megkülönböztet:

„További bonyodalmakat okoz, hogy – különösen, amikor másodrendű vágyaink konfliktusba kerülnek egymással – a másodiknál is magasabb rendű vágyaink és akarati aktusaink is lehetnek. Elvileg nincs határa az egyre magasabb rendű vágyak sorozatának[...] (uo., 76. o., kiemelés tőlem – B. Z.)

Így sejlik föl a végtelen regresszus lehetősége. Ugyanakkor azonban, míg vágyaink szerkezetét minden bizonnyal megragadhatjuk a szintek közötti különbségekkel, távolról sem egyértelmű, hogy az akarati aktusokkal is ez a helyzet. Hiszen maga Frankfurt hivatkozik arra, hogy a végtelen sornak egy döntés vethet véget, ami pedig nem más, mint egy akarati aktus. Ennek többes számú használata inkább több eseményre (akaráásra) látszik utalni, semmint különféle szintekre.

Úgy vélem, hogy ez ismét sok félreértés forrása az irodalomban.

Mert mi is történik az orvos példájában? Elsőrendű vágya természetesen az, hogy ne nyúljon a kábítószerhez. Azután kialakít(?), fölfedez magában(?)

egy másodrendű vágyat arra, hogy mégis hozzányúljon, de nem azért, mert vágyik rá – simpliciter. A hierarchikus elmélet kritikusi persze már itt is közbevághatnak: miért kellene a második vágyat *másodrendű* vágnak nevezni? Ha e vágyak forrása nem ugyanaz, akkor nincs okunk rá, hogy őket egymás fölé-alá rendeljük. De tegyük föl, hogy mégis van valami viszony a két vágy között, amit szinteként is rekonstruálhatunk.

A következő lépés döntő fontosságú. Orvosunk azt akarja, hogy másodrendű vágya legyen hatékony. Ám lehet, hogy ez nem jön össze: pl. megrémülhet attól az eshetőségtől, hogy függőségbe kerül a kábítószerrel, s másodrendű vágya ellenére sem tudja magát arra kényszeríteni, hogy hozzányúljon. Akarata ezzel kényszer alá kerül, amint láttuk, hiszen belső vereséget szenved.

Hol tettük meg tehát a döntő lépést? A vágyak második szintjén? Igen. Csakhogy ez az akarat cselekvése volt a vágyak második szintjén, de nem másodrendű akarati aktus.

Ezt az eddig idézett filozófusok a jelek szerint figyelmen kívül hagyták. Hadd igazolja ezt néhány kijelentésükkel.

Slote roppant határozott:

„Frankfurt és Neely a tipikus vonakodó drogost mindketten úgy jellemzik, mint akinek (pl.) másodrendű vágya az, hogy ne *vágyjék* a kábítószerre, másodrendű vágya (vagy akarata) az, hogy ne *ragadj* el elsőrendű vágya a szer iránt [...] egy személy akkor és csak akkor cselekszik szabadon, ha cselekedetei a magasabb vagy legmagasabb rendű vágyaiból vagy akarati aktusaiból következnek, s nem velük szemben.” (Slote 1980, 125. o.)

Shatz óvatosabb:

„A magasabb rendű vágy vagy az alsóbbrendű vágy kioltását, vagy átmeneti hatástalanítását célozza meg (ezt nevezi Frankfurt másodrendű akarati aktusnak)” – de ide illeszt egy lábjegyzetet, mely szerint „azt lehet mondani, hogy a cselekvőnek azon vágya alapján kell cselekednie, amely számára a legmagasabb prioritást élvezi [...] Úgy gondolom, hogy ez a megfogalmazás elég közel van a »hatékony akarati aktus« formulához ahhoz, hogy a kettőt ne kelljen külön kezelnem.” (Shatz, i. m., 452. o. 4. j.)

Slote-ra utalva azonban később Shatz azt állítja, hogy

„az áldozatnak nemcsak az a másodrendű vágya, hogy a megadás iránti elsőrendű vágya hatékony legyen, hanem [...] az is, hogy az ellenállás iránti vágya is az legyen” (uo., 455. o.).

Thalberg fogalmilag pontosabban kezeli a problémát, amennyiben Frankfurt eredeti definícióját is idézi (ámbar az önmagában véve sem túl

pontos: „másodrendű vágyait »másodrendű akarati aktusoknak« nevezem” – lásd fentebb – de jól tudjuk azt is, hogy a kaméleon példája éppen azt hivatott illusztrálni, hogy másodrendű vágyak és akarati aktusok között lényeges különbség van). Ezek után Thalberg a már jelzett kifogást hozza föl a szabad akarat „duplafedelű” elemzésével szemben, s úgy véli, hogy az egész voltaképpen fölösleges, legföljebb csak kiegészítő szerepe lehet. Hiszen, ahogy már utaltam rá, szerinte nehezen képzelhető el, hogy valaki saját akaratának belső szerkezetével legyen elfoglalva akkor, amikor „kényszerhelyzetben” van illetve éppen kényszeríteni akarják valamire. Úgy gondolom, hogy ezt a kritikát is újra lehet fogalmazni az ebben a részben követett gondolatmenet alapján, mert a kifogás végső soron nem a vágyak „szintesítésére” vonatkozik. Így nézve a dolgot azonban Thalberg érvelése sem kifogásolhatatlan:

„Van egyáltalán olyan eset, amely eleget tesz annak a föltételünknek, hogy amikor egy kényszerítő ajánlattal vagy fenyegetéssel nem tudunk szembeszállni, akkor egy másodrendű vágy vezet minket abban, hogy *ne* is akarjunk szembeállni? [...] Dworkin és Frankfurt biztosra veszik, hogy másodrendű vágyaink vagy akarati aktusaink valóban azt példázzák, amit tényleg akarunk.” (I. m., 100 ill. 113. o.)

Végül hadd idézzem Watsont is, aki ugyanígy nem veszi észre a problémát, jóllehet utal rá, hogy Frankfurt számára a vágyak és az akarati aktusok nem ugyanarra vonatkoznak, s még a kaméleon esetét is megemlíti, de mindezek után ezt írja:

„Konfliktus esetén Frankfurt azt szeretné velünk elhitetni, hogy egy bizonyos vágygal azonosulni egy másik rovására annyit jelent, hogy egy magasabb rendű akarati cselekvés vonatkozik rá, mint a másokra. Hogy az előbbi vágnak különleges státusa van, azt annak köszönheti, hogy egy *n*-ed-rendű akarati aktus vonatkozik rá, míg az utóbbira csak egy *n-1*-ed rendű. De miért törődünk szükségszerűen a magasabb rendű akarati cselekvéseinkkel? Azért, mert azok maguk is egyszerűen vágyak...” (Watson, i. m., 93–94. o.)

Azt hiszem, hogy a szabad akarat hierarchikus szerkezetének eredeti definíciójában kell keresnünk a félreértések forrását. Hiszen az már mintha azt implicálná, hogy *másodrendű* akarati cselekvések irányítják *elsőrendű* vágyainkat, *harmadrendű* akarati cselekvések irányítják *másodrendű* vágyainkat stb. De éppen a definíció megfogalmazásában rejlik az a lehetőség is, hogy az akarati cselekvéseket ne nevezzük másod- vagy harmadrendűeknek – egyáltalán ne is „rendezzük” őket. Ebben az értelemben Thalberg „fölségesség”-gyanújának valóban van alapja. A vágyak hierarchiájából egész egyszerűen nem lehet az akarati cselekvések hierarchiáját levezetni. S egybeült maga Frankfurt is ezt mondja:

„Egy személy a másodrendű akarati cselekvéseivel kapcsolatban nem tud kívülállóként viselkedni. Hiszen azok *konstituálják* a tevékenységét – vagyis aktivizálják, nem pedig passzívvá teszik; s így az a kérdés, hogy azonosítja-e magát velük vagy sem, föl sem merülhet.” (Frankfurt 1975, 120. o.)

A másodrendű akarati cselekvéseknek itt különleges státusa van: valahol létünk, azonosságtudatunk lényegét érintik (erről bővebben is szót ejtünk majd a következő részben); ezt azonban szerzőnk nem igazán fejti ki.

Az „A X-t akarja akarni” megfogalmazásnak ezek szerint két értelme is lehet:

- (1) A X-t vágyja vágyani;
- (2) A X vágyára reflektál; kíváncsiságát megfontolja.

(Vö. Frankfurt: „a kaméleont [...] nem érdekli saját vágyainak kíváncsisága”, Frankfurt 1971, 71. o.)

Őszintén szólva Frankfurt azért is ludas a félreértelmezhetőségben, hiszen a „vágy” (desire) szót használja, mert annak főnévi és igei alakja szerinte termékeny kétértelműségeket hordoz; míg az „akarni” ige (to want) „nehezebben értelmezhető főnévként” (a want) (i. m., 2. j. – persze a magyar nyelvtani szabályok szerint még annyira sem). Úgy tűnik azonban, hogy ez a kétértelműség talán mégsem annyira gyümölcsöző. A fenti két értelmezés közül inkább a második látszik Frankfurt példáival összhangban lévőnek. De még ez a megfogalmazás is eléggé homályos. Miben is áll a reflexió? Az idézett példákban úgy tűnik, hogy az elsőrendű vágyak „hatékonyasága” a döntés tárgya. S hat, ahogy láttuk, a „legmagasabb prioritást élvező vágyat” és a „hatékony akarati cselekvést” ekvivalens meghatározásoknak tartja. Arra vágyunk, hogy vágyaink hatékonyak legyenek? Vagy ezt mégis inkább *akarjuk*?

Ugyanígy, ha a vágyak és az akarati aktusok fölcserélhető kifejezések, szembe kell néznünk azzal a kellemetlen lehetőséggel, hogy minden további nélkül definiálható egy „meta”-vágy és a vágyak közötti viszonyok közötti viszony. Például mi van akkor, ha valaki azt szeretné, ha vágyai között valamilyen konfliktus lenne? S hat maga is utal erre:

„Mi van akkor, ha az első szinten konfliktusban szeretnék lenni önmagammal, mert el akarok szenvedni valamilyen kísértést, s nem is nyugodnék meg addig, amíg azt le nem győzném?” (I. m., 256. o.)

De találhatunk még további példákat is arra, hogy valamilyen meta-vágy irányítja az alsóbbrendű vágyakat; olyan esetekre gondolunk, mint pl.: Vágyom/vágyjam-e arra, hogy vágyaim autonómak legyenek/azzá váljanak? Vágyom/vágyjam-e arra, hogy *soha* ne irányítsanak alsóbbrendű vágyaim? stb.

Remélhetőleg sikerült meggyőzően érvelnem. Az utóbbi két kérdésben azonban a kijelentő/főszólító mód váltogatását még meg kell magyaráznom, s ezt a következő részben teszem meg.

Amellett érveltem az első részben, hogy a szabad akarat és a szabad akarás különböző fogalmak. Most azt igyekeztem igazolni, hogy ugyanígy és ugyanolyan következményekkel a vágyak és az akarati aktusok között is különbséget kell tennünk.

Watson koncepcióját a szabad cselekvőről sokszor értelmezik a hierarchikus elmélet módosításaként. Azt pedig remélhetőleg már megmutattam, hogy valóban helyesen veszi észre, hogy Frankfurt elméletében a végtelen lánc lehetősége a legnagyobb veszély. Mindazonáltal úgy érveltem, hogy Watson a probléma okát rosszul azonosítja, bár ettől még elképzelései megoldást jelenthetnek erre nézve is.

Kiinduló belátása szerint a szabad akarat/cselekvő problémái csak a személy platóni fölfogásában létezhetnek egyáltalán; az ellenpontul választott hume-i világban nem. Ez utóbbiban, mint közismert, az Ész

„lényegi szerepe nem a motiválás [...], hanem a kalkulálás, és pedig adott vágyak és célok rendszerében”; míg az előbbiben az Ész „maga is motiváló erő. Általános formában az Ész vágyai a »Jó« iránti vágyak.” (Watson 1975, 83–84. o.)

A szabad akaratnak csak akkor van helye, ha az észnek sem csupán technikai lehetőségei vannak. Az észnek kell vágyainkat kormányoznia, de nem úgy, mint az a vezető, aki csak a kormánykereket forgathatja, hogy az ütközést elkerülje, hanem mint az, aki autójának minden részét kontrollálni képes – a motort, a féket stb. Analógiánkat tovább is szélesíthetjük. A vezető tudja, mit akar, ismeri úti célját, ismeri a közlekedési szabályokat – vagyis „értékei” vannak. Amikor pedig cselekszik, elsősorban ezek vezetnek, ezek motiválják. Ezek az „értékek” azonban nem annyira függetlenek tőle, mint autója: úti céljával, a szabályokkal azonosítja magát, autójával azonban nem illetve „kevésbé”.

A vágyak és az értékek a forrásukat, nem pedig a tartalmukat tekintve különböznek egymástól:

„Nem következik abból, hogy enni akarok, az, hogy éhes vagyok. Lehet, hogy azért akarok enni, mert jól akarok táplálkozni; vagy mert éhes vagyok; vagy mert az evés élvezet.” (Uo., 87. o.)

Ugyanígy, ha gyorsabban akarok haladni, vagy meg akarok állni, megfontolhatom azokat az érveket, hogy miért akarok éppen így cselekedni. Persze előfordulhat, hogy az adott vágy és érték egybeesik, s Watson szerint az esetek többségében egybe is esik, de mindig lehetséges közöttük diszkrepancia. Inkább az szokott történni, hogy egy adott vágyat *kevésbé*

értékelünk, mint amekkora ereje annak van (itt már gondolhatunk szenvedélyre is). Természetesen az is lehetséges, hogy egy érték tartalma éppen az, hogy bizonyos tevékenységünket vágyak vagy érzelmek motiválják; hogy azt egy belső, különleges szenvedély fűtse.

Watson szerint a „vágy” terminust nem lehet az én tudattalanjára korlátozni; racionálisabb vagy kultúrafüggő vágyainkat éppoly idegennek találhatjuk, s éppúgy elidegenedhetünk tőlük, mint impulzívabb vágyainktól. Végül azt kapjuk, hogy egy cselekvőnek van egy motivációs és egy értékelő rendszere. A nem-szabad cselekvés forrása a két rendszer súrlódása. A szabad cselekvés föltételezi, hogy képesek vagyunk az értékelésre, hogy igazi értékelő rendszerrel rendelkezünk.

Úgy tűnik, a watsoni terminológia célja az, hogy az akarat „belső” szerkezetét a végtelen lánc veszélyétől megszabadulva tudja elemezni. Ám a két rendszer működésének elve és a szervezeti elv, úgy látom, komoly ellentmondásokhoz vezet. Az alapprobléma tulajdonképpen megegyezik a koncepcióval: főntartjuk, hogy az ész motivációs forrás; hogy az ész nemcsak kalkulál, de ösztönöz is, vagyis része a motivációs rendszernek. Az értékek a vágyak között vannak — ezt azonban Watson a leghatározottabban tagadja:

„A vágyás és az értékelés hallgatólagos azonosítása annyira elterjedt, hogy szükséges néhány példát fölhozni annak illusztrálására, hogy az értékelés és a vágy között különbség lehet.” (Uo., 85–86. o.)

Csakhogy *különbséget lehet tenni* vágy és vágy között is, például másodrendű vagy meta-vágyak, vagy, ha tetszik, értékelő vágyak föltételezésével is! Nem játék ez a fogalmakkal? Nem hiszem; s éppen azért nem, mert a vágyakban és az értékekben van közös elem: a motiváló erő. Mi több, maga Watson figyelmeztet arra, hogy a vágyak és az értékek forrásában és nem tartalmukban van a különbség lényege, amit itt érthetünk úgy, hogy bár a motivációs rendszer különböző részeiből érkeznek, de motivációs erejük ugyanolyan (típusú).

Másrészt azonban, s itt néhány Watsonnal szembeni kritikára is utalok, tökéletesen jogos az a kérdés, hogy motívumainkat (vágyak? érvek?) miképpen értékeljük. A motiváció is lehet értékelési probléma, hiszen maga Watson hívta föl a figyelmet arra, hogy értéknek tarthatjuk, ha bizonyos vágyak motiválnak bennünket. Ez azonban más oldalról megintcsak aláássa koncepciójának konzisztenciáját. Ezt a „forrás” és a „tartalom” terminusok használata jól példázza. Fogalmilag egy érték „tartalmát” két részre bonthatjuk: a szóban forgó vágyra és annak eredetére (forrására). Ebben az értelemben a motivációs struktúra az értékelési rendszer része. A „forrás” terminus pedig mind a vágyakat, mind pedig az értékeket a motivációs

rendszerhez köti, s ebben az értelemben az értékelési rendszer része a motivációsnak.

Watson egy helyen érinti is ezt a problémát:

„Őszintén szólva, mivel »értékelni« azt is jelenti, hogy »akarni«, értékelő és motivációs rendszerünk nagyrészt átfedi egymást. [...] A gond az, hogy vannak olyan motivációs tényezők, amelyek nem értékelőek. A szabad cselekvő képes arra, hogy értékeit tettekre váltsa; cselekedetei értékelő rendszeréből fakadnak.” (Uo., 91. o.)

Minden rendszert alrendszerekre lehet bontani. A probléma az, hogy a jelen esetben a fölbontás logikája nem működik. Hiszen Watson maga érvel úgy, hogy:

„Fontos belátnunk, hogy az értékelés és a vágyás közötti különbségtétel nem vágyak és akaratok közötti különbségtétel azok tartalma szerint.” (Uo., 87. o.)

Itt pedig egy ördögi körbe kerültünk. Hiszen, ahogy láttuk, az érték saját forrását is tartalmazza.

(Maga a *különbségtétel* bizonyos értelemben tautologikus is: csak akkor végezhetjük el, ha már tudjuk, hogy különbség van a vágyak és az értékek forrása között.)

Ha azt mondjuk, hogy egy érték tartalma egyik vágyunk lehet, akkor azt értékeljük is; úgy ítéljük meg, hogy annak kielégítése vagy az arra való törekvés érték. De valamit értékelni nem azt jelenti, hogy kiválasztani az értékelési rendszerünkben már ott lévő értékek közül valamelyiket, s azután annak megfelelően cselekedni. Itt ugyanis egy „értékelő cselekvés” történik. Igaz, hogy azt szoktuk mondani, hogy *vannak* értékeink, amelyek alapján cselekszünk, amelyekhez ragaszkodunk, de ettől még döntés kérdése, hogy annak alapján akarunk-e valóban cselekedni, vagy sem. Ezért azt gondolom, hogy az értékelő és a motivációs rendszer közötti különbség nem tartható fenn ilyen formában. Az értékek és a vágyak egyaránt motiválnak; a motiváció mindkét forrását értékelhetjük vagy vágyhatunk rá.² Az értékek nem helyettesíthetik a másodrendű akarati cselekvéseket, ha egyszer a motivációt hozzájuk kell adni ahhoz, hogy az akaratot működésbe hozzuk. S a motiváció nem is tűnik jó választásnak; mintha a cselekvőn múlna, hogy éppen be vagy ki *akarja-e* kapcsolni.

² Itt most nincs helyünk rá, hogy ennek a következtetésnek a platóni koncepcióval való kapcsolatát megvizsgáljuk. Úgy látszik, hogy szükséges lenne azt is szemügyre venni, hogy a szabad akarat, a motiváció, az akarati cselekvés stb. fogalmi működnek-e, s milyen értelemben a személy platóni koncepciójában.

Idézzük föl még egyszer autósunk példáját. Tegyük föl, hogy hirtelen késztetést érez arra, hogy engedje kocsiját szabadon futni, s csak a kormánykerékkel törődjön. Ez talán nem is annyira abszurd. (Watson egy olyan asszonyt hoz példának, „akiben hirtelen fölmerül a vágy, hogy belefojtsa gyermekét a fürdővízbe”.) Ez a vágy motivált. Tegyük föl azonban, hogy azonnal és rutinszerűen föl is ismeri, hogy ez egy elég ostoba döntés lenne. (1) Győzött benne az érték a vágygal szemben? (2) Vagy egy másik motivációs „sor” győzi le az elsőt? (3) Vagy egy érték föllázad a motiváció ellen? Más szóval: (1) Az értékelő rendszer egyes elemei (tartalmak) küzdenek egymással. (2) A motivációs rendszer egyes elemei (források) küzdenek egymással. (3) Az értékelési rendszer nincs összhangban a motivációs rendszerrel (ez Watson megoldása itt), s ezúttal az értékek győznek (s ezáltal a cselekvés szabadnak minősül). Egy „tartalom” megfontol egy „forrást”; vagy egy „forrás” legyőzi a „tartalmat”.

Tegyük föl most azt, hogy autósunk mégis úgy dönt, hogy a késztetésnek megfelelően cselekszik. (Voltaképpen emellett is lehet olyan érveket találni, amelyek a szó nem is túl tág értelmében racionálisak: lehet, hogy a kockázat a körülményekből adódóan nem túl nagy; lehet, hogy emberünk ki akarja próbálni a veszélyt – vö. ezt Frankfurt orvosával –, vagy kíváncsi arra, hogy milyenek a reflexei stb.) Az előzőhöz hasonló módon ezt a helyzetet is többféle módon írhatjuk le. Nem fogom ezeket itt megismételni; fontos azonban fölfigyelnünk arra, hogy gyakorlatilag mindig tudunk érvelni cselekedetünk mellett (ez esetben valószínűleg a főttebbi zárójelben jelzettek közül valamelyikkel), ami meglehetősen nehézé teszi a vágyak és értékek közötti különbség pontos és semleges leírását. Az alapvető probléma azonban itt is a két rendszer működésének mikéntje.

Úgy vélem, most már egyértelmű, hogy ez a probléma ugyanaz, mint amit Frankfurt koncepciójában találtunk. Fölvethetjük a „meta”-szint kérdését. Shatz (i. m.) implicite erre utal, amikor a watsoni elméletet értékeli:

„mi van akkor, ha a cselekvő nem értékek, hanem inkább elsőrendű vágyak által szeretne motiválva lenni, s inkább ezekkel »azonosítja« magát? Mi van akkor, ha a cselekvő nem azt tartaná értéknek, hogy az értékek mozgathatók, hanem azt, ha vágyak? Vagy ha csakis *megokolatlan vágyak* mozgathatók?” (458. o.)

Úgy vélem tehát, hogy ugyanaz a probléma rejlik itt is, mint az előző részben. Az akarást, az akarat cselekvését kutatjuk, nem pedig másodrendű vágyak, értékek vagy motivációk által mozgatható értékelő rendszerek cselekvését.

IV.

A leggyakrabban idézett s a hierarchikus elmélet alapfogalmát kidolgozó Frankfurt-tanulmánynak a címe tulajdonképpen elég rejtélyes: „Az akarat szabadsága és a személy fogalma”. A szabad akarat és a személy fogalma hagyományosan ikerfogalomnak számít: együtt állnak vagy buknak. Ebben a koncepcióban azonban viszonyuk újraértelmeződik. Ahhoz, hogy személyeknek számítsunk, nem elég „egyszerű” szabad akarattal rendelkezünk. Legalábbis a tanulmány kicsengése mindenképpen ez. Speciális szabad akarat *kell* bízunk – s e mögött a „kell” mögött rejlik a koncepció egyik fontos vonása.

„[Az emberek] képesek arra, hogy akarjanak mássá lenni [...] ahhoz képest, amik. [Bár némely állat is képes elsőrendű vágyak megformálására, csak az ember] látszik képesnek lenni arra, hogy reflektíve értékelje önmagát, ami másodrendű vágyak megformálásában ölt testet.” (Frankfurt 1971, 67.)

Vagyis az ember *képes* arra, hogy másodrendű vágyakat alakítson ki. Ez azonban logikailag azt föltételezi, hogy *vagy használja, vagy nem használja* ezt a képességét. Emlékszünk rá, a kaméleon esete azt a föltételezést hivatott megerősíteni, hogy vannak olyan emberi lények, akik nem törődnek saját akaratukkal (lásd a fentebb található idézetet); vagy azzal, hogy „melyik elsőrendű vágyuk győzedelmeskedik” (uo., 73. o.). Világos tehát, hogy a „kaméleon” nem személy, bár emberi lény lehet – vö. a harmadik kábító-szer-függő példájával, aki

„lehet állat is, vagyis képtelen arra, hogy akaratával törődjön. Akárhogy is, ennek következtében nem különbözik az állattól.” (Uo., 72. o.)

„Mínthogy neki [a kaméleonnak] nincsenek másodrendű akarati cselekvései, akaratának szabadsága számára nem lehet probléma. Hogy úgy mondjuk, eleve nincs meg benne.” (Uo., 75. o.)

Ezeket a megállapításokat értékelve Shatz rámutat, hogy az állatok, gyöngelméjúk, gyermekek stb. még mindig rendelkezhetnek szabad akaratral, s nincs értelme közöttük és a személyek között pusztán aszerint különbséget tenni, hogy képesek-e vagy sem magasabb rendű preferenciák kialakítására. Mindkét csoport tagjainak lehetnek ugyanis effektív elsőrendű vágyai, s élvezhetnek ebből következőleg belső összhangot. Végül az előbbi teremtményeknek is lehetnek különböző elsőrendű akaratai, s másképp akarni is képesek lehetnek.

Ezt azonban Frankfurt eredeti koncepciója nem tagadja. Shatz kritikája, amint láttuk, csak akkor állja meg a helyét, ha föltesszük, hogy a vágyak

különböző szintjei között egy bizonyos viszonynak kell fönnállnia, ha az akarat szabad. A probléma azonban nem ez.

A II. részben már jeleztem, hogy a vágyak és az akarat közötti viszonyra vonatkozó „meta”-viszony lehet a hierarchikus elmélet elemzésének a magva. Ott utaltam arra is, hogy ez a meta-szint maga is elég kétértelmű – ti. *rendelkezünk* vagy *rendelkezzünk* egy bizonyos akarral? Más szóval úgy határozzuk meg a szabad akarral rendelkező személyt, mint aki *képes* arra, hogy másodrendű akarat cselekvéseket hajtson végre; vagy úgy határozzuk meg a szabad akarral rendelkező személyt, mint aki *használja* a másodrendű akarat cselekvések végrehajtására való képességét?

A kaméleon lehet állat (ezúttal a szó szoros értelmében), de lehet emberi lény is. Ez esetben viszont arra következtethetünk, hogy valamiért nem *akarja* használni a saját akaratára való reflexió képességét. Így tehát mégis lehet értelme emberi és nem-emberi lények között azon az alapon különbséget tenni, hogy az előbbiek valamilyen hierarchikusnak, szintekként-leírhatónak tűnő módon *akarnak*; valójában azonban itt az egyszerű szabad akarat vagy szabad akarás belső elemzéséről van szó. Shatz mintha erre utalna, amikor elemzése végén elismeri, hogy

„[...] különbséget kell tenni aközött, amelynek alapján egy cselekvést vagy egy vágyat mondhatunk szabadnak, s aközött, amelynek alapján egy cselekvőt mondhatunk szabadnak az előbbi cselekvéssel vagy vágygal kapcsolatban; [...] a hierarchikus koncepció a szabad cselekvő elméleteként talán védhető” (i. m., 471. o.).

Watson hasonló módon beszél a „szabad cselekvésről”. Úgy érvel, hogy a szándékos cselekedetek nem föltétlenül szabad cselekedetek, s hogy egy szabad cselekvés végrehajtásának kudarcáért esetenként saját motivációs rendszerünket okolhatjuk. Ez nyilvánvalóan a „belső vereség”-típusú kényszer esete. De Watson ezzel még nem implikálja azt, hogy választhatunk aközött, hogy szabadok legyünk, vagy nem; míg Frankfurt igen. Watson óvatosabb:

„Úgy tűnik számomra, hogy – adva lévén a szabadságnak az az értelmezése, hogy amit akarunk, meg tudjuk tenni – csak akkor merül föl a szabad cselekvés problémája, ha a lélek platóni koncepciója (nagyjából) helyes.” (I. m., 85. o.)

Mindazonáltal, fő érve ennél kétértelműbb:

„Szabad cselekvőnek tartani egy lényt azt jelenti, hogy olyannak gondoljuk, mint aki ilyen [értékelő] ítéleteket hoz. Hogy ilyen lénynek számítsunk, ahhoz az alternatív állapotokat értékelnünk, azaz értéküknek megfelelően rangsorolnunk kell.” (Uo., 91. o.)

Vagyis itt úgy tűnik, hogy mégiscsak *választhatunk*.

A probléma egy másik megközelítést teszi lehetővé az externalitás *versus* internalitás megkülönböztetése, amely az azonosságunkra kérdez rá. Az alapötlet roppant egyszerű: néha, amikor valami rosszat teszünk, azzal mentjük magunkat, hogy ezt tulajdonképpen nem is én tettem; valami bennem felelős, persze, de azért nem én vagyok a felelős igazán. Mégis, pusztán a bocsánatkéréssel valamiféle felelősséget azért elismerünk tettünkért.

Ez a kettősség elméletileg is érdekes. Frankfurt szerint:

„Az emberek hajlamosak arra, hogy [...] azzal azonosítsák magukat, amik lenni szeretnének. Azokat tartják »igazi« szenvedélyeiknek, amik által motiválva szeretnének lenni [...] [Az igazi és az ideális én azonban nem ugyanaz, és szenvedélyeinkkel vívott hosszas harc után] az illető belenyugodhat abba, hogy mégiscsak olyasvalaki, aki nem igazán szeretne lenni.” (Frankfurt 1976, 245–246.o.)

Ezért aztán Frankfurt vonakodik attól, hogy csak azokat a szenvedélyeket ismerje el relevánsnak felelősségünk szempontjából, amelyekkel magunk is mintegy egyetértünk. Ezt részben itt is az egyre mélyebb és mélyebb belső viszonyulások fenyegető végtelen láncja magyarázza meg; bár, mint láttuk, erre Frankfurtnak azért volt megoldása konceptuális értelemben (s erre hivatkozik is e tanulmány egyik jegyzetében: a „döntés” fogalma talán áthidalná ezt a nehézséget is). Akárhogy is, Frankfurt végül kénytelen bevallani:

„Nem tudok kielégítő megoldást nyújtani arra a problémára, hogy mit jelent egy szenvedély intern vagy extern volta.” (Uo., 248. o.)

Ezután itt is bemutatja a kétféle belső konfliktus közötti különbséget, amellyel azonban csak újrafogalmazza a dilemmát.

Az azonosság kérdését egy másik tanulmány is érinti, amely kérdés itt a „kissé titokzatos” jelzöt kapja. Fontos azonban, hogy Frankfurt itt az identifikációt a másodrendű akarati aktusokhoz köti (lásd a fentebbi idézetet):

„egy személy saját vágyait illetően akkor aktív, ha azonosítja magát velük; s akkor aktív saját cselekvését illetően, ha az abból következik, hogy azonosítja magát azzal a vágygal, amely cselekvését motiválja” (Frankfurt 1975, 120. o.).

Sőt, másodrendű akarati cselekvései *konstituálják a tevékenységét*; ezért nincs értelme

„azt kérdezni, hogy valaki azonosítja-e magát saját önazonosításával, hacsak nem arra akarunk ezzel rákérdezni, hogy önazonosítása teljes vagy fenntartás nélküli-e” (uo.).

Figyeljük meg, hogy a hangsúly itt a személy tevékenységén van, akárcsak a »döntés« terminus (amely, aligha véletlenül, maga is tevékenységet sugall) szintén a fenyegető végtelen sort hivatott megszakítani.

Figyeljünk föl arra is, hogy az „önazonosítással való azonosítás” problémája analóg az általam „meta”-vágyaknak nevezett problémával, s a szabad akarással kapcsolatos dilemmánk is visszhangzik benne: használjuk-e másodrendű vágyak formálására való képességünket, vagy sem?

Thalberg nem tartja Frankfurt álláspontját túl sokat ígérőnek. Utolsó idézetünkkel kapcsolatban azt írja, hogy

„Nem fogom megpróbálni megérteni, hogy miért nincs értelme rákérdezni arra, hogy valaki azonosítja-e magát másodrendű akarati cselekvéseivel; ha egyszer annak van értelme, hogy megkérdezzük: »önazonosítása fenntartások nélküli-e.«” (I. m., 118. o.)

Thalberg észreveszi, hogy a „döntés” fogalmának fontos szerep jut, de úgy véli, hogy azzal még „nem menekülhetünk meg a végtelen lánctól”, hiszen a döntéseknek is lehet külső oka (manipuláció). Ezzel azonban összekeveri annak okát, amiért a végtelen láncot meg kell szakítani, azzal az okkal, amiért a külső okozás problémája valóban megoldatlan marad.

Ahogy már említettem, Shatz érvelése ugyanígy félrevezető. Rámutat – Thalbergre is hivatkozva –, hogy még *mielőtt* külső (idegen) és belső (saját) vágyak és akarati aktusok (vagy döntések) között különbséget tehetnénk, meg kell alkotnunk a személyről (az igazi énről) szóló elméletünket. Ezek után Watson terminológiáját is ugyanezzel a logikával vádolja, s fölveti a már tárgyalt „meta”-kérdéseket. Ezután viszont a hierarchikus elméletet a klasszikus kompatibilizmus variánsaként tárgyalja tovább, s félreteszi az alapvető problémát: a hierarchikus elmélet mármost a szabad akaratnak (s birtokosának) normatív vagy leíró elmélete?

Amellett próbáltam érvelni, hogy Frankfurt álláspontja (de lényegében Watsoné is) ebben a kérdésben eléggé bizonytalan. A „hierarchia” és a „vágyak és értékek” terminusai inkább a leíró aspektusért felelnek, ahol is *föltecsszük*, hogy van szabad akaratunk, s azt kérdezzük, hogy az hogyan működik. Másfelől viszont egyes megjegyzések arra látszanak utalni, hogy az elméletet másképpen is értelmezhetjük: rajtunk áll, hogy szabadok akarunk-e lenni, vagy sem. Valójában itt is *föltevés*, hogy van szabad akaratunk, s a kérdés az, hogy hogyan használjuk.

Az első esetben azonban a szabad akarat hierarchikus jellege azonnal eltűnik; a második esetben ez a jelleg félreértés forrása. Ami azt illeti, ennek

az értelmezésnek a magva egy roppant egyszerű imperatívusz: használd szabad akaratodat, hogy szabad légy.³

V. Következtetések

Az elemzés első részében arra jutottam, hogy a szabad akarat és a szabad akarás különböző fogalmak, ahol is a szabad akarat struktúrája szabad akarat'-ból és szabad akarásból áll. A szabad akarás az akarat'-nak a cselekvése, amely akaratokra irányul. Az akarat' vagy föltételezés szerint szabad, a kényszer csak belső vereségként értelmezhető; vagy külső okoktól is függhet, s ilyenkor nem szabad. A hierarchikus struktúra azonban csak a nem-szabad akarás, s nem a nem-szabad akarat magyarázatában játszik szerepet. Frankfurt szerint saját koncepciója semleges a kompatibilizmus *versus* inkompatibilizmus vitában. Ha tehát elfogadjuk, hogy a szabad akarat föltételezés, akkor igaza van. Ha azonban a hierarchikus akarattal a szabad akarat lehetőségét kívánjuk megmagyarázni, akkor a külső okozás problémája megoldhatatlannak látszik.

A második részben a másodrendű vágyak és a másodrendű akarati cselekvések, illetve a motivációs és az értékelő rendszer közötti különbségeket tárgyaltam. Megmutattam, hogy míg másod- (és még magasabb) rendű vágyak valóban létezhetnek, akarati aktusok azonban csak simpliciter, azaz önmagukban léteznek. Működhetnek a vágyak különböző szintjein, de maguk egyszerű akarati cselekvések. Ha tehát nem teszünk vágyak és akarati cselekvések között különbséget, nem tudjuk megoldani a meta-vágyak problémáját, amelyek a különböző vágyak és szintjeik közötti viszonyra vonatkoznak.

A watsoni koncepció hasonló dilemmával kénytelen szembenézni: értékek és vágyak (az értékelő és a motivációs rendszerek) egymást

³ A hierarchikus elmélet normatív interpretációja persze további kérdéseket is fölvet. Mindenekelőtt azonban hangsúlyozni szeretném, hogy a leíró és normatív elméletek közötti különbségtétel normáját nem tekintem magától értődőnek – bizonyos fogalmi kérdések tisztázásához hasznosnak azonban igen. A tárgyalt koncepció maga kínálja föl ezt a lehetőséget. Úgy vélem, hogy a szabad akarat hierarchikus elmélete végső soron a másik személy belső autonómiáját kívánja növelni, jóllehet ennek a kívánságnak az erkölcsi semlegessége természetesen kérdéses (ami azonban nem baj). Ha ugyanis semleges akarna lenni, akkor a watsoni elképzelés sorsa várna rá (ahol vágyak és értékek között már nem tudunk különbséget tenni). Ha nem, akkor arra kell választ adnia, hogy miért „értékesebb” illetve relevánsabb az énünk (lelkünk) egyik része erkölcsi értelemben a másiknál. De ez a probléma nem ennek az elméletnek a sajátos dilemmája csupán; minden etika örök alapkérdéséről van szó.

tartalmazzák illetve átfedik, s emiatt fogalmilag lehetetlenné válik az akarást mint cselekvést bármelyikben lehorgonyozni.

Végül mindkét elmélet utat nyit az egyre mélyebb reflexió felé: a szabad akarat a személy képességének tűnik, amelyet az vagy használ, vagy nem, vagyis vagy személlyé válik, vagy nem.

Ezt a problémát tárgyaltam a harmadik részben, rámutatva arra, hogy a szabad akarat hierarchikus elmélete elsősorban a szabad akarás elmélete, vagyis arra ad választ, hogy az akaratot hogyan kényszerítheti egy belső vereség. Ez a különböző szintű vágyakból, illetve vágyakból és értékekből összetevődő akarat leíró elemzése, ahol maga az akarat (az akarásban) mintegy működteti a rendszert. A szabad akarat képességkénti értelmezése az elméletet normatív implikációkkal látja el. A szabad akarat „legmélyebb” értelme az „igazi énhez” tartozik, ahol remélhetőleg majd a szabad akarat eredetére is választ találunk.

A szabad akarat azonban független a moralitástól. Az az érzésem, hogy ebben a tekintetben a hierarchikus elmélet nem mond semmi újat. Az én titokzatos módon döntéseket hoz, akarati cselekvéseket produkál, másodrendű vágyakat formál. Hadd idézzem ebben az összefüggésben még egyszer Frankfurttot:

„Saját vágyaink és motívumaink értékelését illetően, ami személlyé tesz bennünket, nem állítom, hogy másodrendű akarati aktusaink szükségszerűen *erkölcsi* szempontból ítélik meg elsőrendű vágyainkat. Lehet, hogy nem erkölcsi aspektusból értékeljük elsőrendű vágyainkat.” (Frankfurt 1971, 73. o.)

Watson, amint láttuk, a forrásukban és nem tartalmukban különböző értékek és vágyak koncepciójával ugyancsak azok morális semlegessége mellett érvelt. Azok a fogalmak pedig, amelyeket az „igazi én” elképzelésének hallgatólagos bevezetéseként értékeltem (döntés, tevékenység), ugyancsak semlegesek erkölcsi szempontból. Ezért az elméleten belül latens feszültség jelentkezik. Egyrészt a normatív üzenet ez: „használd szabad akaratodat”. A várható „miért” kérdésre pedig ez lehet a válasz: „hogy felelős cselekvő légy”, azaz egyáltalán cselekvő személy. (Ennyiben az elmélet képviselői csupán az erkölcsi felelősség terepét terjesztik ki a személy belső világára.) Formálisan ez egy morális érv. Másrészt viszont ez a válasz nem mond semmit. Hiszen megkérdezhetjük: úgy érted, nem biztos, hogy felelős személy (egyáltalán személy) vagyok/akarok lenni? Ennek persze nem nagyon van értelme. Akkor viszont az eredeti válasszal is gond van. Valami más, erkölcsileg releváns dolgot kell tartalmaznia.

Ennek kiderítésére azonban itt már nincs terünk. Csak jelezni kívánom, hogy a válasz ürességét mintha az elmélet képviselői is éreznék. Watson egy „hűvös pillanatról” beszél, mint amelyik az értékelés megejtésére a legalkalmasabb; Frankfurt szerint a pénzt a rablónak átadó pénztáros ésszerűen

cselekszik, s ezért erkölcsileg nem ítéltető el. Viszont Frankfurt számára nem elég egy cselekedet szabaddá-nyilvánításához az, hogy egy hűvös pillanatunkban vagy kellő megfontolás után döntöttünk mellette, hiszen egy vágy legyőzhetetlenségét be is lehet látni. Ezzel összhangban pedig érzelmek birtoklása és a döntésünk alapjának választása is lehet ésszerű (vö. Frankfurt 1988a). Ezek a megjegyzések az erkölcsi felelősséget más, erkölcsileg releváns feltételekhez kötik: hűvös észhez, ésszerűséghez (annak szűkebb és tágabb, vagyis józan ész-értelmében egyaránt). Így hát a szabad akarat, az én és a felelősség koncepciója kéz a kézben halad, függetlenül attól, hogy vágyaink hierarchiája hogyan néz ki, s hogy honnan kezdve szűnnek meg a mieink lenni.

Hivatkozások

- Albritton, Rogers (1985): *Freedom of Will and Freedom of Action* (Presidential Address APA Proceedings).
- Frankfurt, Harry G. (1971): „Freedom of the will and the concept of a person” (in *Moral Responsibility*, ed. by J. M. Fischer, Cornell University Press, Ithaca–London 1986).
- (1975): „Three concepts of free action II.” (Uo.)
- (1976): „Identification and externality” (in *The Identities of Persons*, ed. by A. Rorty, Univ. of California Press).
- (1988a): „Coercion and moral responsibility” (in Frankfurt: *The Importance of What We Care About*, Cambridge University Press).
- (1988b): „Rationality and the unthinkable” (Uo.)
- Slote, Michael (1980): „Understanding free will” (in J. M. Fischer [ed.] *op. cit.*).
- Shatz, David (1986): *Free Will and the Structure of Motivation* (Univ. of Minnesota Press).
- Thalberg, Irving (1983): *Misconceptions of Mind and Freedom* (University Press of America).
- Watson, Gary (1975): „Free agency” (in J. M. Fischer [ed.] *op. cit.*)

SUMMARY

A Hierarchical Theory of Free Will

In this paper I offer an inner analysis of the hierarchical theory of free will. I briefly describe the main tenets of the theory and argue that the inherent problems with this conception render it ultimately unsustainable. I argue that the hierarchical conception of the will fails to make a clear distinction between free will and free action; that it ignores the

crucial difference between levels of desires and levels of volitions; and that it confuses the normative account of moral responsibility and the descriptive account of having a free will. I take H. G. Frankfurt's and G. Watson's conceptions as the major and most influential expositions of this theory and shall rely on their texts.

A MODERN TÁRSADALMAK ERKÖLCSI RENDJE: ERKÖLCSI KOMMUNIKÁCIÓ ÉS INDIREKT MORALIZÁLÁS*

THOMAS LUCKMANN

I. Bevezetés

Hasznos lesz annak a két terminusnak a rövid megvilágításával kezdenem, amelyeket a modern társadalmak erkölcsiségének vizsgálatában alkalmazni fogok. Az *erkölcsiséget* olyan fogalmak ésszerűen koherens készletének tekintem, amelyek arra vonatkoznak, hogy – az adott helyzet indulatain és a vágyak közvetlen kielégítésén túlmenően – mi a helyes és mi a rossz. Ezek az egyének által birtokolt fogalmak *nem* szubjektív gyökerűek; interszubjektíve keletkeztek, társadalmi tekintetben kiválasztódtak, fennmaradtak és átöröklődtek. Ezáltal a jó életről alkotott eltérő koncepciók történelmi hagyományait jelentik. Az „ésszerűen koherens” nem jelenti azt, hogy szükségképpen szoros rendszerbe integrálódtak. Hogy milyen mértékben artikulálódik dogmatikusan a morális életszemlélet, az az erkölcs szakértői társadalmi *jelenlétének* függvénye; függ továbbá a rendszerezésben résztvevő szakértők *milyenségétől*: profétáktól, teológusoktól, filozófusoktól, nevelési szakértőktől stb.

Ha megfogalmazzuk egy elképzelést a jó életről, s kijelölik az ideál elérésének útját is, akkor ezzel lefektetik a társadalom morális rendjének alapjait. Ebbe beletartozik, hogy a helyes és a rossz bizonyos koncepciói kanonizálódnak, míg mások cenzúrázódnak. Ha ennek következtében az erkölcsös élethez vezető út a kollektív élet szervezésében úgy definiálódik, mint a cselekvés általános kritériuma, s az ettől való eltérést büntetik, akkor a társadalom *morális rendje* megszilárdul. A morális rend érvényre

* Ez a tanulmány azokból az előadásokból fejlődött ki, melyeket a Nordic Semiotic Association imatrai kongresszusán Finnországban, 1996 júniusában, és a Bergeni Egyetem szociológia tanszékén, 1996 szeptemberében tartottam. Korábbi változatok hangzottak el 1995-ben az Erlangeni Egyetemen, valamint a Bécsi és a Salzburgi Egyetemeken. Valamint vö. „Über Moral und moralische Kommunikation in der modernen Gesellschaft”, *Sociologia Internationalis* 34/1, 1996, 1–11. o.

juttatásának főladata szétszóródhat az intézmények között, de koncentrálnálódhat is intézmények egy bizonyos csoportjára.

Ugyancsak hasznos lehet meghatározni, hogy mit értek és mit nem értek *kommunikáción*. Nem használok a terminust arra, hogy szervezeten belüli, s még kevésbé arra, hogy sejten belüli folyamatokra utaljak. S nem gondolok a belső beszédre sem. Félrevezetőnek gondolom továbbá, amikor bizonyos, a társadalmi és kulturális rendszerek nagyléptékű folyamatait egyesek „kommunikációként” definiálnak. A terminus használatát olyan folyamatokra korlátozom, amelyek társadalmilag konstruált jelrendszereken alapulnak, elsősorban, de nem kizárólagosan nyelveken. A folyamatok – társadalmi (inter)akciók bizonyos fajtái – lényegiek a kollektív *emberi* élet szerveződésének és különösen fontosak a társadalmi tradíciók hatékony átvitelének lehetővé tételében, s idetartozik a morális rend is.

A kommunikatív folyamatok lehetnek kölcsönösek és egyoldalúak; lehetnek közvetlenek, s közvetíthetőnek számos más módon is. Megtörténhetnek egyének között: egyének mint egyének, vagy mint bizonyos hivatalok, csoportok, vagy társadalmilag definiált kategóriák képviselői között, akik fordulhatnak más egyénekhez, hivatalokhoz, csoportokhoz, és egyének társadalmilag definiált csoportjaihoz. Általában szólva a személyek mint személyek kommunikálhatnak egymással; mindazonáltal a köztük folyó kommunikáció folyhat elsősorban vagy kizárólagosan a kommunikatív folyamat számára releváns vagy nagy fontosságú terminusokban; a kommunikáció lehetséges továbbá teljesen anonim küldők és fogadók között.

Végül az átfogó cím miatt gyorsan rá kell mutatnom, hogy nem áll szándékomban fölvetni néhány súlyos problémát, amelyek fölvethek és fölvetendők, ha az erkölcsiség kerül szóba. Ezek közül a legfontosabb az a kérdés, amely az erkölcsiség *forrását* érinti. Az erkölcsiség vajon az emberi állapot univerzális aspektusában gyökerezik? Vajon pre-emberi források táplálják? Vagy pedig a történelmi föltételek és az átalakuló társadalmi konstrukciók változó terméke? És ha ez a helyzet, együtt jár-e ez azzal, hogy az erkölcsiség ugyancsak a radikális történelmi relativizmus perspektívájából szemlélhető?

Azonban ha az a válasz, hogy az erkölcsiség a *conditio humana* univerzális és talán ősi forrásából származik, akkor lehetséges-e ezt a forrást valamelyes pontossággal föltérképezni? Ezek nem új kérdések. Már a filozófia legkorábbi éveiben is fölvetették, s különböző válaszokat adtak rá a Platónnal és Aristotelésszel kezdődő tradícióban, abban a tradícióban, amely számos szakaszon, sőt divatokon is (a történelmi relativizmus ilyesmi volt) keresztülment, s amely bizonyosan nem ért véget Nietzschének a morál geneológiájára vonatkozó megjegyzéseivel. Ismétlem, ezeket a kérdéseket itt nem fogom tárgyalni. Mindazonáltal a modern társadalmak erkölcsiségének természetére vonatkozó megfigyeléseim mindenképpen támaszkodnak bizonyos ontológiai és episztemológiai előfeltevésekre. Ezek közvetlenül kapcsolódnak a

morálfilozófia elemi problémáihoz, következésképpen kötelességemnek érzem, hogy röviden utaljak mibenlétükre.¹

Az emberi állapotban létezik az erkölcsiség univerzális forrása, amelyet azok a mélyebb források táplálnak, amelyek az emberi állapot legmélyebb rétegeiben fekszenek, azokban a rétegekben, amelyek még az emberré válást is megelőzik.² Az erkölcsiség ezen univerzális forrása, a perspektívák kölcsönössége az emberi társadalom jellemző vonása.³ Az emberi társadalmiságnak számos előfeltétele van. Ezek között a legfontosabb az emberi *szubjektivitás* – elemi érzelmi repertoárral, arra való alkalmassággal, hogy jelentést fedezzen föl a létfenntartás mindennapi tevékenységében, és azzal a képességgel, hogy ezt beleültesse az élet nagy vállalkozásaiba. Azonban a perspektívák kölcsönösségének elve az, amely különösképpen föltételeződik az erkölcsiség interaktív konstitúciójában. Ez az interszubjektivitásra nézve konstitutív és ezáltal közvetve konstitutív az erkölcsiség különféle interszubjektív konstitúcióira nézve is, amelyek az emberi társadalmak történelmi erkölcsi rendjének alapját alkotják. Összefoglalva, ez az elv az az alap, amelyen egy egész világ épülete nyugszik: egy olyan világé, amelyben hozzánk hasonlóak lagnak.

Ezek a bevezető megjegyzések azt szolgálták, hogy definiáljam érvelésem alapvető terminusait, s vázoljam ontológiai és episztemológiai kereteit. Most a témámhoz fordulok, a moralitás természetének tárgyalásához a modern társadalmakban. Hadd ejtsek még egy szót az általam követett eljárásról. Úgyszólván a végén fogom kezdeni, röviden megfogalmazom érvelésem végeredményét, mielőtt lépésről lépésre kibontanám. A végeredményt ismerve könnyebb lesz követni a hozzá vezető lépéseket. E lépések sorozata a klasszikus szociológiaelmélet erkölcsiséggel kapcsolatos jól ismert nézeteinek bemutatásával fog kezdődni. Majd rámutatok a nézetek bizonyos inherens problémáira, s megpróbálom megmutatni, hogyan oldhatók föl. Végezetül egyfajta hipotézist fogalmazok meg a modern társadalmak erkölcsi kommunikációjának domináns stílusáról és ennek jelentőségéről erkölcsi rendjükre vonatkozóan.

¹ Ennek részletes tárgyalásához lásd a tanulmányomat a Maurice Natanson *Festschrift*-ben; „On the intersubjective constitution of morals”, in S. Galt Crowell (ed.): *The Prism of the Self*, Dordrecht–Boston–London 1995, 73–91. o.

² E nézet mellett erős érveket hoz föl Frans de Waal: *Good Natured. The Origins of Right and Wrong in Humans and Other Animals*, Cambridge/Mass. 1996.

³ Vö. Alfred Schütz–Thomas Luckmann: *The Structures of the Life-world*, 1. köt., Evanston 1973, 59. o.

II. A tradicionális erkölcsi rend felbomlása

Ahogy a főbb szociológiai elméletek állítják, az erkölcsiség nagyrészt eltűnt a modern társadalmak társadalmi struktúrájából. A modern intézmények vagy a modern társadalom domináns intézményeinek rendszerei, a gazdaság és az állam olyan funkcionális normákat követnek, amelyek valójában – bár retorikájukban nem szükségképpen – emancipálódtak a hagyományos erkölcsi rend alól. Egy másik föltételezést kevésbé gyakran és kevésbé expliciten mondanak ki. Azonban, ha föltételezik, hogy az erkölcsiség eliminálódott a társadalmi struktúrából, azt is bizonyosnak veszik, hogy általában kiveszett a társadalomból.

Még ha valaki el is ismeri, hogy a fő diagnózis lényegében korrekt, a hozzá kapcsolódó föltételezés semmiképpen sem evidens. Úgy vélem, hogy mindenki, akinek szeme van arra, hogy lásson, s füle arra, hogy halljon, elsőprő bizonyítékát fogja találni az erkölcsiség folytatódó jelenlétére a kortárs társadalmakban. Majdhogynem mindenhol szembesülünk ezzel, azon eltérő társadalmi interakciók során, amelyekben naponta részt veszünk. Ez nem az a fajta erkölcsiség, mint amilyet az erkölcs legkülönbélebb szószólói szeretnének, de mindazonáltal erkölcsiség. Bár az *erkölcsiség* terminust egyes számban használjuk, s így túlságosan definitív és prejudikáló. *Erkölcsiség* helyett *erkölcsiség* vagy *erkölcsiségeket* kellene mondanom. Ez vagy ezek társadalmilag a kommunikatív folyamatokban lokalizálhatók, s nem a társadalmi struktúra intézményeiben.

Az utolsó lépésben azt a gondolatot fogom bemutatni, hogy a modern társadalomban jelentékeny változás ment végbe az erkölcsi kommunikáció domináns stílusában. A váltás az indirekt moralizálás irányába történt. E gondolat alátámasztó bizonyítéka nem annyira elsőprő, mint az erkölcsiség folytatódó jelenlétének bizonyítéka. Azonban, a mellette szóló jó elméleti alapokkal ötvözve, igencsak plauzibilis.

Ez hát a következő érvelés tömör megfogalmazása. Most egyszerre szeretném történeti perspektívába helyezni mind annak a klasszikus szociológiai állításnak az *elfogadását*, hogy az erkölcsiség nagyrészt eltűnt a társadalmi struktúrából, mind a kapcsolódó föltételezés *visszaautasítását*, miszerint az erkölcsiség teljesen eltűnt a társadalomból.

Némi egyszerűsítéssel azt is mondhatnánk, hogy az archaikus társadalmakban a vallás, az erkölcsiség és a jog (amenyiben írásos dokumentumok hiányában beszélhetünk jogról) a társadalmi struktúrában közös alapokkal rendelkeznek. Ahogy egy korábbi generáció kiemelkedő antropológusa⁴ megjegyezte, az ilyen társadalmakat a *primitív fúzió* jellemezte. A társadalmi életben különböző funkciókat betöltő intézmények nagyon szoros koordináci-

⁴ Robert Redfield

óban működtek, s ez különösen igaz azokra az intézményekre, amelyek vallási, erkölcsi és jogi funkciókat töltöttek be. Minden társadalom erkölcsi rendjének középpontjában a jó élet világosan megfogalmazott koncepciója áll. Ez az általános koncepció viselkedési tiltások és bátorítások terminusaiban specifikálódik. Az erkölcsi rend megsértését világosan definiálták. Mivel az élet az archaikus és nagymértékben a tradicionális társadalmakban is kis közösségekben bonyolódik, az erkölcsi rend megsértése, amikor előfordult, tisztán láthatóvá vált, ahogyan az eltérő szigorral való büntetés is. Az erkölcsi rend általános jelentősége hihetően valamiféle transzcendens, szent univerzumra való hivatkozással legitimálódott. A helyzet nem változott még akkor sem, amikor az erkölcsiséget és a vallást már nem tekintették azonosnak. A jó és rossz kódexe akár merev volt, akár toleráns – e tekintetben vannak különbségek –, általánosan kötelező volt.

Nyilvánvaló, hogy a modern társadalmakban az ilyesfajta erkölcsi rend nem létezhet. Jellegzetességei még csak meg sem közelíthetők. Hogyan alakult így?

A közel-keleti és a nyugati történelem során a kollektív élet erkölcsi, vallási és jogi funkciói mindinkább afelé haladtak, hogy elkülönült, valamiképpen specializált intézményekké váljanak. A viselkedés és a helytelen viselkedés szabályainak törvényi formában való kodifikálását – mint pl. Hammurabi törvénykönyvét – általában pillanatnyi civilizációs fejlődésnek tekintették. Az ilyen törvénykönyvek (ekkor még) nem váltak el teljesen a szent univerzumtól. A törvény kisebb vagy nagyobb mértékben szent maradt, egészen a Code Napoléon kihirdetéséig. Az intézményi differenciálódás folyamatának korábbi időszaka során az erkölcsöket intézményesen kötötték a vallási intézményekhez.

Mindazonáltal, ahogyan a társadalmi élet politikai, gazdasági és jogi funkcióinak a nyugati társadalmakat a késő középkor óta jellemző funkcionális differenciálódása fölgyorsult, a folyamat nem kímélte sem a vallási, sem pedig az erkölcsi rendet. Számos hullámheggyel és hullámvölgygel ez eredményezte az általunk ismert társadalmakat. A vallási intézmények mégis sokáig az erkölcsi rend társadalmi-strukturális alapjai maradtak. A vallási intézmények azonban ugyancsak intézményileg specializálódtak, és mindinkább arra specializálódtak, amit tulajdonképpen funkciójuknak tekintettek. Csökkentették politikai és gazdasági szerepüket; ami maradt, az a család, és amit fölfedeztek (vagy általános használatra újrafölfedeztek), az az egyéni lélek volt.

Ennek következtében a vallási intézmények társadalmi és erkölcsi büntető ereje időről időre csökkent. Azok a komplex kulturális és strukturális átalakulások, amelyekhez rendszerint a fölvilágosodás és az ipari forradalom címkeit rendelik, fölgyorsították a folyamatot, s csak a modernizáció peremeit kímélték meg időlegesen. Mind a vallás, mind pedig az erkölcsök egyre inkább individualizálódtak, s először a vallás, majd pedig (és lényegi

funkcióját tekintve még inkább ellentmondásosan) az erkölcs esetében is privatizálódtak. A társadalom- és kultúrtörténet hosszú és komplex folyamatában mind a vallás, mind pedig az erkölcsök ekképpen benső fordulatot vettek. Ekképpen elveszítve társadalmi-strukturális háttérüket a nagy intézményi konstrukciókban, jogaikat az egyéni szubjektivitás kicsiny terében őrizték meg. A vallás pusztán privát hitté alakult, az erkölcsiség szubjektív lelkiismeretté, s az individuumot tekintették magányos lakhelyének.

Majd egy évszázaddal ezelőtt Durkheim érdeklődést mutatott ama lassúság iránt, amellyel az organikus szolidaritás – ahogyan ő nevezte az erkölcsi rendet, amelyről úgy vélekedett, hogy a komplex munkamegosztásban dolgozó társadalmak integráló erejévé válik – az egyszerűbb (mechanikus munkamegosztású) társadalmakhoz kapcsolódó tradicionális erkölcsi rendet fölváltotta.⁵ Érdeklődése érthető: Durkheim mindvégig megőrizte azt a meggyőződését, hogy az erkölcsi rend nélküli társadalom semeddig sem maradhatna fenn.

Közel ötven évvel később egy másik szociológus, Theodor Geiger – aki gondolkodásának és műveinek jelentős részét a jognak a társadalmi élet szervezésében betöltött funkcióját és következményeit vizsgálta – hasonló diagnózisból indult ki,⁶ azonban egészen különböző következtetésre jutott. Ő ugyancsak bizonyosnak vette, hogy a modern társadalmakat a kötelező, homogén erkölcsi rend fölbomlása jellemzi. Azonban elgondolásában ez nem a funkcionális differenciálódás sajnálatos következménye volt, hanem a modern társadalom evolúciójának szükséges föltétele. Egy általánosan kötelező és viselkedésileg meghatározott erkölcsi rend Geiger számára inkompatibilisnek tűnt az ésszerűen szervezett, funkcionálisan elkülönült modern társadalommal. Szerinte az erkölcsiség kivonulása a társadalmi struktúrából nem szükségképpen tünteti el teljesen. Azonban fönnmaradásának föltétele, hogy az erkölcsiség társadalmilag irrelevánssá és úgyszólván spiritualizálttá váljék.

III. Az alkalmazott erkölcsiség [morality-in-use] továbbélése

Azt a nézetet, mely szerint a modern társadalmak már nem rendelkeznek általánosan kötelező erkölcsi renddel, Durkheim és Geiger egyaránt osztották, és ma is számos társadalomtudós gondolja így. Sok bizonyíték szól e nézet mellett, és kevés a kétely azzal szemben, hogy alapvetően helyesként

⁵ Émile Durkheim: *De la division du travail social*, Paris 1893.

⁶ Theodor Geiger: *Vorstudien zu einer Soziologie des Rechts*, Kopenhága 1947.

fogadjuk el. Ennek ellenére azok az eredmények, amelyekre a dolgok ilyenén állásából jutottak, egészen más lapokra tartoznak.

Azt gondolom, Durkheim tévedett, amikor posztulálta, hogy egyetlen társadalom, még a komplex modern társadalom sem létezhet egy bizonyos és ugyanakkor általánosan kötelező erkölcsi kódex integráló ereje nélkül. Azt is gondolom, hogy Geiger föltételezése, mely szerint a modern társadalmi struktúrákban a differenciálódott intézmények racionális szerveződése nem pusztán jól meglehetnek egy ilyen erkölcsi rend *nélkül*, hanem ez valójában csupán akadályozza őket. Azonban Geiger egy másik fontos dologban is téved. Geiger metaforáját használva, némi valószínűséggel mondhatjuk azt, hogy az erkölcsiség *kivonult* a társadalmi struktúrából. Azt is elfogadhatjuk, hogy az erkölcsiség azon típusa, amely a leginkább képes fennmaradni egy olyan helyzetben, amelyben intézményi háttér nélkül kell megelennie, egyfajta *Gesinnungsethik*, azaz szubjektív diszpozíciók és motivációk etikája, s nem a felelősség hagyományos etikája. Lehet persze, hogy ez utóbbi némiképp elavult egy olyan társadalomban, amelyben a legtöbb bátorítást és tiltást a pozitív jog rendszerében kodifikálták. Azonban nem hiszem, hogy az ilyen elavult – ha az – elemek teljesen eltűntek volna. Még kevesebb szól amellett, hogy elfogadjuk Geiger állítását, hogy minden erkölcsiség a spirituális szférába párolgott volna.

Elérkeztem az érvelés következő lépéséhez. Azt gondolom, hogy az erkölcsök sorsának tekintetében van egy további, valószínűbb lehetőség. Az erkölcsiség mindig a konkrét, szemtől szembe zajló társadalmi interakcióknak – amit Goffman *interakciós rendnek* nevezett – konstitutív dimenziója volt. Olyan társadalmakban működött, amelyekben nem volt saját, meghatározott intézményi bázis, továbbá olyan társadalmakban is, ahol volt ilyen bázis. Úgy vélem, hogy a tradicionális társadalmak erkölcsi rendje impresszív intézményi struktúrájának fölbomlásával érkezett el az erkölcsiség az őt megillető helyre. A hagyományos, intézményesen megalapozott erkölcsi rend fölbomlása nem eredményezi az erkölcsi dimenzió eltűnését az *interakciós rendből*.

Kevesbé virágnyelven fogalmazva: történelmileg tekintve az jelent meg először, amit *alkalmazott erkölcsiségnak* [morality-in-use] szeretnék nevezni, s utóbb ebből jelentek meg a kifinomultabb intézmények. Az ősi civilizációkban az erkölcsileg szignifikáns fogalmak bizonyosan beépültek az erkölcsiség komplex rendszereibe. Ezek saját kánonnal és katekizmussal rendelkeztek, s bekerültek az egész társadalmi struktúra intézményi normáiba. Ezek a vallási-morális intézményekben tulajdonképpen saját strukturális alapjaikat alakították ki. Azonban az ilyen kulturális felépítmény megjelenése és az ilyen szerveződési bázis nem jár együtt a gyakorlati moralitás eltűnésével minden társadalom életéből, interakciós rendjéből. Ez annyit jelent, hogy az *alkalmazott erkölcsiséget*, a kiforrott társadalmi interakció erkölcsi dimenzióját egy magasabb szintű, intézményesen kialakított erkölcsiség befolyásolta.

A befolyás mértéke történelmileg természetesen változott, attól függően, hogy mennyire volt plauzibilis az emelkedett erkölcsi retorika és a motivációk erkölcsi szótára valamint a dogmák és katekizmusok intézményesített hatalmának mértékétől függően.

Bizonyosan igaz, hogy az ilyesfajta homogén, egységes erkölcsi rend a modern társadalmak struktúrájába már nem igazán illeszkedik. Az ilyesfajta rend ismételt megalapozására irányuló különféle fundamentalista erkölcsi-vallási vállalkozások (melyeket természetesen *saját* elképzeléseik szerint kiviteleznének) nem jártak említésre méltó sikerrel. Az sem valószínű, hogy a jövőben elérik céljukat – mindaddig, amíg a modern társadalom alapvető vonásai nem változnak meg fölismerhetetlenül.

De éppígy igaz, hogy a jó és a rossz, helyes és helytelen fogalmai továbbra is relevánsak az életvezetésben és konkrétan a tervezésben, saját és mások cselekedeteinek végrehajtásában és értékelésében. Noha a jó élet kanonikus koncepcióit tartalmazó értékek dogmatikus hierarchiája immár nem *uniform módon* kerül közvetítésre, s nem teszi hatalmassá valamiféle intézményi apparátus, a helyes és a helytelen *bizonyos* fogalmai még mindig a közvetítő intézmények számos csatornáján áramolnak, kezdve a családon és az egyes csoportokon, s magába foglalhatja a nagyobb társadalmi csoportok helyi közösségeit, az olyan társaságokat és intézményeket, mint a polgári szervezetek, a klubokat, a vallási kongregációkat, iskolákat, szemináriumokat és akadémiákat. A közvetítő intézmények ugyancsak fő forrásai az erkölcsi-ség interakciós rendben való legalább részleges betartatásának. Röviden, a modern társadalmak ugyancsak rendelkeznek a saját *alkalmazott erkölcsiségükkel*.

Amikor másokra panaszkodunk vagy másokat ilyen vagy olyan ballépéssel vádolunk, amikor mentegetőzünk saját tetteink vagy hibáink miatt, amikor fölháborodunk, s másokat csatlakozásra ösztönzünk, amikor maximákat fogalmazunk meg, s közmondásokat idézünk, amikor tanácsot adunk vagy kérünk, amikor pletykálunk, prédikálunk vagy esküdözünk, explicit vagy implicit erkölcsi kommunikációba bonyolódunk. Amikor így teszünk, azt bizonygatjuk másoknak, ahogyan mások is ezt teszik nekünk, hogy egyfajta erkölcsiség még mindenhol működik.

Egy kutatás során⁷ kollégáim és én először arra összpontosítottunk, hogy leírjuk s elemezzük az erkölcsi kommunikáció konkrét folyamatában alkalmazott *sémákat*. Azt gondoltuk, hogy a mindennapi élet valóságához közeli megközelítés elvezet bennünket a modern erkölcsiség lényegi aspektusaihoz. Az erkölcsi kommunikációnak valójában számos sémáját,

⁷ Melyet a Német Tudományos Alap támogatott. A közvetítő intézmények erkölcsi kommunikációban betöltött szerepéről szóló kutatást a Bertelsmann Alapítvány támogatja.

formáját és stílusát találtuk, s alig tudtunk meg valamit az ezekben artikulálódó erkölcsi érzékről. Rálátást nyertünk az erkölcsi kommunikáció repertoárjának kontúrajaira a német társadalomban. A megfigyelt jellegzetességek némelyike – ha nem is az összes – valószínűleg analógiára lelne más hasonló társadalmakban.

Ha bármilyen további bizonyítékra volna szükség saját intuíciónkon és társadalmunk gyakorló tagjainak megfigyelésén túl azon konklúzió tekintetében, hogy az általános hanyatlásra és az erkölcsök romlására tekintő, a végítéletéről szóló jóslatok tévednek, akkor azt az e kutatásban összegyűjtött adatok szolgáltatják. Az erkölcsiség még mindig jelen van körülöttünk. Azonban legalább egy vonatkozásban nem tagadható az alapvető változás. E bizonyíték azt – a klasszikus szociológiaelmélet által megelőlegezett – álláspontot támasztja alá, hogy nem létezik kizárólagos és egységes erkölcsiség a modern társadalomban. Erkölcsiségeket alkalmazunk mi magunk és mások is. Nyitott kérdés marad, hogy e különböző erkölcsiségek tartalmazznak-e valamiféle közös erkölcsi *mélygrammatikát*.

Néhány szó az adatok természetéről. Családi beszélgetések több száz órás rögzített anyagából származnak, Németország déli és keleti részéből, vallási és szekuláris konverziótörténetekből, egyaránt intézményi és informális körülmények közül, a tűzoltóságra befutott riasztásokból, szexuális és genetikai tanácsadásokról, pszichiátriai beszélgetésekből, különféle rádióműsorokhoz érkezett telefonokból, a helyi ökológiai csoport összejöveleiről, nyilvános (élő és televíziós) vitákról, a televízió vallási műsoraiból, a helyi dohányzás elleni kampányból, nyilvános beszédekből stb. Ezek gazdag és terjedelmes anyagok.

Azonban meg kell jegyezni, hogy néhány amerikai és kínai példa kivételével Németországra korlátozódnak, s az adatok nagy része a déli területekről származik. A családi beszélgetések, a szemtől szembeni kommunikáció sémái és stílusai, elemzésének fontos forrásai kizárólag alsó középosztálybeli és középosztálybeli családokból származnak, s egyikben sem volt kisgyerek. Ezek a korlátozások csekély hatást gyakorolnak azon állítás érvényességére, hogy az alkalmazott erkölcsiség fennmaradt a modern társadalomban. Azonban az erkölcsi kommunikáció stílusainak és repertoárjának megoszlása és az erkölcsi érzék különbségeire és hasonlóságaira vonatkozó kérdések még Németország tekintetében sem válaszolhatók meg bizonyossággal, s az egyéb, általában összemérhető társadalmakra vonatkozó állítások jelenleg inkább spekulatívak.

IV. Indirekt moralizálás

Mi az indirekt moralizálás; hogyan különbözik a direkt erkölcsi kommunikációtól? A legjobb először talán ezekre a kérdésekre konkrétan választ adni úgy, hogy néhány tipikus példáját kínálom az indirekt moralizálásnak s szembeállítom az erkölcsi kommunikáció egyéb formáival. A példák, s a mögöttük fekvő, az indirekt moralizálásra vonatkozó érvelés jobb megértése érdekében először egy terminológiai megjegyzést teszek.

Különbséget kell tenni az erkölcsök *tematizálása* és az indirekt moralizálás között. A tematizálás mentes lehet a moralizálástól, s a moralizálásnak nem kell a tematizálásra támaszkodnia. A tematizálás az explicit erkölcsi példák fölhasználásától az absztrakt megfogalmazásokig terjedhet. A moralizálás vagy pozitív, vagy negatív, és egyaránt tartalmazza saját és mások cselekedeteinek értékelését. Adatainkból az a benyomás születik, hogy inkább preferáljuk mások cselekedeteinek értékelését. A kommunikatív *hozzászólók* ugyanakkor lehetnek a moralizálás *alanyai*, illetve a másokról való moralizálás *befogadói*.

A moralizálás *módszerei* lehetnek szűk értelemben *nyelvek*: szemantikaiak, lexikálisak, versszerűek és retorikusak. Ezekhez járulhatnak, de önmagukban is állhatnak egyéb, *paralingvisztikai*, *mimikus módszerek és gesztusok*.

Bizonyos *stílusok*, amelyek elsődlegesen vagy rendelkeznek, vagy nem erkölcsi funkcióval (pl. maximák, közmondások), használhatók a moralizáló kommunikáció formulaszerű összetevőiként.

És, végezetül, a moralizálás változhat általános *stílus* tekintetében: vagy közvetlen dicséret, panaszkodás, vád, felháborodás stb. formájában, vagy lehet *indirekt*, kérdések, *ha/akkor* megfogalmazások, bizonyos tréfák formájában.

Példák

1. Az erkölcsök tematizálása

„Hát igen, akkor rájöttem, hogy a nyugati kultúrában mindig *aktív*nak kell lenni, és én is *egyvetértek* azzal, hogy a személyek aktivitása nagyon fontos, igen, itt másképpen van; *minél passzívabb* vagy, annál jobb.

Tulajdonképpen nem mondják azt, hogy *passzív* légy, de *csendben*, igen *csendben* kell maradni, *nem* mondani semmit, ne legyen semmilyen kívánságod, csak légy *csöndben*, ezt hangsúlyozzák.”

2. Direkt moralizálás

– „Nincs már időm tornázni.

– Ah, mindig elkezdesz valamit, s azután ismét csak abbahagyod.”

3. Indirekt moralizálás

3.1 „Miért” konstrukció

- „Konstanzban nincsen *Weisser* család, csak egy *Weiss* család.
- Igen, azt hiszem Reichenauban élnek, és tulajdonképpen nem Konstanzban.
- *Miért* mondott akkor *Konstanzot*?
- Elnézést, azt gondoltam, hogy Reichenau *Konstanzhoz* tartozik.
- Tehát a telefonszám...”

3.2 „Nem értem” konstrukció

- „Jó, rendben, de nem jutsz sehová, ha...”
- Nem jutok sehová, de...
- Ha azt gondolod, hogy először látnod kell, hogyan tudod rendbe hozni a dolgaikat... Nem értem... Akkor sem értem... *Miért* nem hívod föl X-et Stuttgartban, és mondod azt, hogy most a gyakorlati félévedet töltöd, és a következő félévedet megint Stuttgartban szeretnéd folytatni. Mondd el neki, mi a helyzet.
- Akkor sem kapok még egy gyakorlati félévet.”

3.3 Rekonstrukciók

- „Nos, a párt akkori titkára...”
- mhm
- ...összeütközésbe került velem.
- mhm
- Azután más emberek is konfrontálódni akartak velem. *Miért* nem *teszel* úgy, mint a többiek, a többi diák? *Miért* öltözől mindig különlegesen?
- Hm, igen.”

3.4 „Mi németek”

- „Ránk, németekre néha így kell tekinteni, nem mindig viselkedünk megfelelően, s ez nem jó.”

3.5 Általános indirekt konstrukciók

- „Mi magunk szeretnénk saját gyereket.”
- „Mi, a feleségem és én, tulajdonképpen szeretjük a gyerekeket.”
- „Úgy gondolom, nos, tulajdonképpen...”
- „Nem látom okát, hogy valaki ezért...”

– „Tulajdonképpen érdekes, hogy...”

A közvetettség és a burkoltság egyéb formái

1. eufemizmus: „egy kicsit téves”
„nem egészen helyénvaló”
2. ellenhatások: hibás kezdés, újrafogalmazás
3. tréfás modulációk
4. versszerű eszközök

Noha fejben kell tartanunk, hogy a bizonyíték nem kielégítő, mégis jó elméleti indokok szólnak annak föltételezése mellett, hogy a legutóbbi generációk életében változás történt a moralizálás preferált stílusában. Láttuk, hogy az általánosan kötelező és ésszerűen egyöntetű erkölcsi rend hiányzik ugyan a modern társadalmakból, mégis fennmaradt egyfajta alkalmazott erkölcsiség. Ez utóbbi a különböző csoportok egyes tagjainak és csoportmiliójuknak viselkedési evolúciójában áll. Mindazonáltal az *háttércsoportokon kívül* jelentékeny a bizonytalanság a tekintetben, hogy az értékelési kritérium megegyezik más csoportok tagjai esetében is.

Bizonyos, hogy az erkölcsi orientáció tekintetében már léteztek bizonyos eltérések a meglehetősen homogén erkölcsi rend ellenére. Eredményképpen létezett valamiféle interaktív, vagy specifikusabban erkölcsi és moralizáló bizonytalanság a legegyszerűbb archaikus közösségeken kívül minden közösségben. Azonban a hagyományos társadalmak kis közösségeiben a társadalmi interakció struktúrája minimalizálta ezt a bizonytalanságot. A régi civilizációk társadalmi interakciónak komplexebb mintázataiban az egyének nem ismerték jól egymást, nem tudták teljesen kizárni az erkölcsi bizonytalanság kockázatát. Azonban, amikor olyan szituációk adódtak, amelyekben egyik vagy másik cél érdekében léptek interakcióba relatíve idegenekkel, akkor a kockázatot viszonylag alacsony szinten tudták tartani mindaddig, amíg egymást jól definiált, kívülről meghatározott társadalmi kategóriák szerint érzékelték. A hagyományos társadalmakban e kategóriák sok információt hordoztak valamely személy erkölcsi státusát illetően. És természetesen elfogadható volt az erkölcsi konfliktus kockázata, amikor valóságos vagy potenciális erkölcsi deviánsokkal foglalkoztak.

Ezzel szemben a modern életben az interakciós, erkölcsi és moralizáló bizonytalanság magas az egyén *háttérközösségén* kívül. A kötelező és uniform erkölcsi renddel rendelkező társadalmakban – ezek jellemzően olyan társadalmak, amelyekben az anonim társadalmi szerepeken nyugvó interakció nem létezett, vagy ritka volt – az egyének közötti erkölcsi homogenitást föltételezték egészen a konkrét *ellenbizonyíték* föltűnéséig. Kis túlzással azt lehet mondani, hogy a modern társadalmakban a helyzet

fordított. Az erkölcsi homogenitás a pozitív bizonyíték megjelenéséig nem föltételezhető.

Ezekből a premisszákból nyilvánvaló a konklúzió. A modern társadalmakban a szűk funkcionális, nagyban anonim társadalmi interakció – az olyan interakció, amelyben bizonyos fokú erkölcsi homogenitás szükséges, vagy egyenesen lényegi – kockázatos olyan emberek számára, akik nem ismerik jól egymást. Ilyen körülmények között a kommunikatív interakció specifikus formája, amely az erkölcsi bizonytalanság és a potenciális konfliktus legerősebb kockázatát hordozza, a direkt moralizálás. A modern élet ezen aspektusa, *ceteris paribus*, valószínűleg az erkölcsi kommunikáció *indirekt* formáját helyezi előtérbe. Pontosabban: ezt a fajta kommunikációt fogják preferálni az egyének *háttérmiliójén* kívül. El lehet gondolkodni továbbá azon, hogy bizonyos körülmények között ez a stílus kívülről bekerülhet az erkölcsi kommunikáció háttérmiliójébe is.

Emlékeznünk kell arra, hogy az indirekt moralizálás először nem a modern társadalomban jelent meg. Azonban úgy tűnik, hogy a nem-modern társadalmak számos típusában az ilyen stílus csak bizonyos speciális körülmények között és csak bizonyos közegekben jelent meg, és csak néhány kommunikatív szituációra korlátozódott. Másfelől a modern társadalmakban ez jellemzi a legtöbb „milió-közi” kommunikációt, és úgy vélem, nem teljesen valószínűtlen, hogy ez a stílus túllép az interakció azon területén, amelyben az elfogadást strukturális okok magyarázzák, a „milió belüli” moralizálás irányába.

Azt is fejben kell tartani, hogy az indirekt moralizálás predominanciájáról szóló hipotézis nem foglalja magában, hogy a modern társadalmakban immár senki sem moralizál direkte. Plauzibilis azt gondolni, hogy azokban a csoportokban és közegekben, amelyekben az erkölcsi homogenitás a kommunikatív interakció résztvevőinek oldaláról föltételezhető, nincs alapja az indirekt moralizálás preferálásának, és hogy az ilyen stílust csak akkor alkalmazzák, ha egyéb okokból kifolyólag elterjed ezeken a csoportokon vagy közegeken belül. Jelenleg nem tehetünk többet, minthogy elgondolkodunk ezen. Sajnos még nem áll rendelkezésünkre annyi szükséges adat, hogy föltérképezhessük az egyes kommunikatív miliók repertoárjait a direkt és indirekt moralizálás predominanciája szerint. De spekulálni szabad.

A (különféle strukturájú) nem modern társadalmakban olyan életközösségek voltak, amelyekben az erkölcsi homogenitás magas foka uralkodott, vagy azt legalábbis föltételezhetően olyanok uralták, akik hatalmi pozícióban voltak ezekben az igencsak aszimmetrikus társadalmi viszonyokban. A modern társadalomban már nem ez a helyzet, s miközben a direkt moralizálás valószínűen ott fordul elő, ahol aszimmetrikus viszonyok uralkodnak (pl. felnőttek és gyerekek között), s ahol egymást jól ismerő egyenrangúakról van szó, ott általában az indirekt moralizálást preferálják.

Az olyan életközösségek, mint a család immár nem szükségképpen hasonlóan gondolkodó emberek közösségei. Azonban ugyanakkor különféle közösségek – *Gesinnungsgemeinschaften* – elterjedtek a modern társadalmakban. A főt leírt interakciós kockázat természetesen ezekben nem létezik. Pusztán külső viszonyok tekintetében nem föltételezhető az erkölcsi homogenitás. Így az erkölcsi-ideológiai közösségek támogatóinak két lehetőségük van. Vagy magukévá teszik a hódító indirekt stílust, hogy erkölcsileg ne legyenek föltűnők, vagy elfogadják ennek kockázatát, és direkt moralizálásba fognak, úgyszólván így váltva sebességet, s egyfajta erkölcsi szószólóivá válnak. Azonban az egyes opciók közötti választás csak akkor áll nyitva az egyes *Gesinnungsgemeinschaften* tagjai előtt, ha egyedül állnak interakcióban nem-tagokkal. Valószínű, hogy az erkölcsi-ideológiai közösségek külső kollektív tevékenysége tekintetében az észrevétlenség nem járható út. A csoport elvárhatja és megkívánhatja a *tanúságtételt*.

A modern társadalmakban az erkölcsi vállalkozások gyakran nem ilyenként mutatják magukat. Valójában úgy tűnik, hogy csupán a *Gesinnungsgemeinschaften* tradicionális fajtái, különösen a fundamentalisták hajlamosak önmagukat deklarálni. Igen érdekes megjegyezni, hogy az újabb erkölcsi-ideológiai közösségek közül számos eltérő stratégiát követ. Sok közülük tudományos, orvosi illetve terapeuta arculatot ölt. Strukturális szinten ez egyfajta közvetettségnek tekinthető.

(Az angol nyelvű kéziratból fordította Demeter Tamás)

SUMMARY

The Moral Order of Modern Societies, Moral Communication and Indirect Moralizing

It may be useful to begin with a brief clarification of the two main terms I shall use in my observations on morality in modern societies. I view *morality* as a reasonably coherent set of notions of what is right and what is wrong – beyond the pulls and pushes of any momentary situation and above the immediate gratification of desires. The notion, held by individuals, are *not* of subjective origin; they are intersubjectively constructed, socially selected, maintained and transmitted. Thus they form historical traditions of distinct concep-

tions of the good life. „Reasonably coherent” does not imply that they are necessarily integrated into a tight system. The degree to which the moral view of life is dogmatically articulated depends upon the *presence* of moral entrepreneurs and moral experts in the society; it also depends on the *kind* of experts involved in systematization: prophets, theologians, philosophers, educationists etc. Whenever a view of the good life is articulated and the path to reach that ideal is marked, the foundations for the moral order of a society

are laid. This implies that some conceptions of what is right and what is wrong are canonized while others are censored. If thereupon the true path leading to the moral life is defined as the general criterion of action in the organization of collective life, and deviations from it are punished, the *moral order* of a society becomes established. The task of enforcing the moral order may be diffused throughout the institutions or it may be concentrated in a particular set of institutions. It may be also useful to specify what I do and what I do not mean when I speak of *communication*. I do not employ that term to refer to intra-organismic, much less to intracellular processes. Nor do I have in mind inner speech. Moreover, I consider it misleading to define, as some do, certain large-scale processes between social or cultural systems as „communication“.

In modern societies, interaction outside narrowly functional, highly anonymous social roles, interaction for which a certain degree of moral homogeneity is required or even essential, is inherently risky for persons who do not know each other well. Obviously, under such conditions the specific form of communicative interaction which carries the strongest risk of moral uncertainty and potential conflict is *direct* moralizing. Other things being equal, this aspect of modern life is likely to encourage a strong preference for an *indirect* style of moral communication. More precisely: such a style will be preferred in all communication *outside the home* milieus of the individuals. Furthermore, one might speculate that under certain conditions this style would diffuse into moral communication from extra-territorial into home milieus.

It should be remembered that indirect moralizing did not first emerge in modern society. But it appears that in

various types of non-modern societies such a style arose only under special conditions and only in certain milieus and that it was limited to a few kinds of communicative situations. In modern societies, on the other hand, it seems to have come to mark most „intermilieu“ communication and, as I just speculated, it is not entirely unlikely that this style has also spread beyond the interactional domain in which its adoption was favoured by structural causes into much „intra-milieu“ moralizing. It should be also kept in mind that the hypothesis about the predominance of indirect moralizing does not imply that in modern societies no one moralizes directly any more. It is plausible to reason that in groups and milieus in which moral homogeneity can be assumed by the participants in communicative interaction, there are no grounds to prefer indirect moralizing, and that such a style will be only employed if it diffuses into these groups or milieus for other reasons. At present one is still unable to do more than speculate on these matters. Unfortunately, one does not yet have the broad sweep of data necessary to map out the repertoires of different communicative milieus according to the predominance of direct and indirect styles of moralizing. But — speculate we may.

In non-modern societies families (of various structural types) were communities of life in which a fairly high degree of moral homogeneity prevailed or could be at least assumed to prevail by those in a position of authority in these highly asymmetrical social relationships. In modern society this is no longer the case and while a certain amount of direct moralizing is likely to occur wherever asymmetrical relationships still prevail (e. g., between adults and very young children) and between peers who know each other well, generally, indirect mor-

alizing will be probably preferred. Communities of life such as the family are no longer necessarily communities of like-minded people. But at the same time, various kinds of such communities (*Gesinnungsgemeinschaften*) proliferated in modern societies. Interactional risks of the kind described of course do not exist in them. It is only in external relations that moral homogeneity cannot be assumed. There, adherents of moral-ideological communities have two options. Either they adopt the prevailing indirect style in order to remain morally inconspicuous, or they accept the risk and engage in direct moralizing, thereby shifting gears, as it were, into a form of moral entrepreneurship. However, choice between the options may be open to individual members of *Gesinnungsgemeinschaften* only when they are alone

in their interaction with non-members. It is likely that in the external collective activities of moral-ideological communities, at least of those belonging to a proselytizing type, the option to remain inconspicuous is not available. The group may expect and demand *testimony*. Moreover, in modern societies moral enterprises often do not present themselves as such. In fact, it seems that only the more traditional kinds of *Gesinnungsgemeinschaften*, especially those of a fundamentalist persuasion, are still willing to declare themselves. It is rather interesting to note that many of the newer moral-ideological communities follow a different strategy. Many of them put on scientific, medical, therapeutic etc. facades. On a structural level, this may be considered a form of indirection.

DOKUMENTUM

A TUDOMÁNY TÁRSADALMI FELELŐSSÉGE*

LAKATOS IMRE

Az Igazság tisztelete Russell szerint zsidó-keresztény eredetű. A katolicizmus éppúgy tiszteli az Igazságot, mint a tudomány, csak éppen más módon tartja megismerhetőnek: a tudomány az észre és a tapasztalatra támaszkodik, a katolicizmus pedig a kinyilatkoztatásra. Galilei és az inkvizíció tehát egy valamiben hasonlítottak: az Igazságra vágyakoztak. Az Igazságra, amely olyan kijelentésekbe van foglalva, melyeknek igazsága vagy hamissága nem függ attól, hogy ki mondta ki, vagy milyen gép nyomtatta ki őket. Ebben az értelemben a katolikusok és a tudósok is beletartoznak abba, amit Ravetz a „klasszikus” tradíciónak nevez. Egyaránt az igazságot kutatják, s csak abban különböznek, hogy miként kell a kijelentések igazságát és hamisságát, vagy valószínűségét megítélni.

A tudomány hosszú harcban kivívta függetlenségét az egyháztól: az Istent, az erkölcsöt és a politikát érintő kérdésekben az egyházra és a nem-tudósokra hagyta a döntést, de a Világegyetemre vonatkozó ténykérdésekben az ésszt és a tapasztalatot nyilvánította illetékesnek. A tudósok és a filozófusok sokat vitáztak arról, hogy az értelem és a tapasztalat milyen fokú bizonyosságot szolgáltathat, és hogy milyen általános kritériumok alapján kell a tudományos elméleteket — főként pedig a rivális elméleteket — értékelni. A konkrét esetekben viszont könnyen egyetértésre jutottak. Minden tudós egyetért például abban, hogy az einsteini mechanika jobb a newtoninál.

A tudomány megítélésében szerepet játszó értékeket és módszereket gyakran érte külső támadás. A szkeptikusok, mint Hume, kétségbe vonták a bizonyos tudásra támasztott túlzó igényeit. Néhányan, mint Popper, még azt a képességét is elvitatták, hogy (bizonyíthatóan) valószínű tudást nyújthat. Amíg azonban egyetértünk abban, hogy Newton, Faraday, Maxwell

* Ezt az írást Lakatos a J. R. Ravetzcel folytatott vitája során olvasta föl, melyre a British Society for Social Responsibility in Science egyik összejövetelén került sor, 1970. február 18-án. Az írást, legalábbis jelen formájában, Lakatos nem szándékozta publikálni. (A fordító jegyzete.)

és Einstein az emberi teljesítmény csúcsait jelentik, s hogy a Világegyetem Tervrajzának efféle kutatásába nem szabad kívülről beavatkozni, addig nyugodtan lehetnek eltérő elméleteink arról, hogy eredményeik miért jelentősek és objektívak, s hogy milyen értelmi beállítódás adódik belőlük tanulságként.

A romantikusok és a pragmatisták viszont merőben más célokat és modelleket állítottak a tudomány elé. Nem csupán az értelem erőtlenségét hirdették, mint a szkeptikusok, hanem azt is, hogy helyére a hangulatot, az érzelmet és az akaratot kell állítani. Magasztalták a kifejtetlent és a kifejezhetetlent, s a világosan kifejtett megvetéséről prédikáltak. Csakhogy ami nincs világosan kifejtve, ami kijelentésekkel nem fejezhető ki, az természetesen nem is bírálható vagy értékelhető személytelenül. A romantikusok és a pragmatisták a személyest minden más fölé helyezték. Ahelyett, hogy a természetről világosan megfogalmazott gondolatokat tettek volna közzé, s ezeket alávetették volna a tények kemény kritikájának, a természettel való misztikus egyesülést dicsőítették, amelyet *megértésnek* neveztek. Irtóztak mindentől, ami *elvont és szóbeli*, s az *egyedit és ösztönöst* magasztalták. A romantikus „egyetlen szűkölködő paraszt láttán könnyekre fakad, de hidegen hagyják az egész parasztság helyzetének jobbítását célzó alaposan végiggondolt tervek”. Sír, ha néhány megcsonkított vietnami lát a tévében, de húszmillió orosznek koncentrációs táborban történt meggyilkolásának bizonyítékait nem képes fölbecsülni, ha saját szemével nem látja. A romantikusok, Rousseau-tól Fichtén, Coleridge-on és Hegelen át Hitlerig, Sztalinig, Sartre-ig, Heideggerig és Marcuséig, a tudományt egészen más szemmel nézték, mint a tudósok. Nem az érdekelte őket, hogy melyik elmélet áll közelebb az igazsághoz. Hegel úgy vélte, hogy az angol Newton elferdítette és semmitmondó matematikai formulák Prokrusztész-ágyába kényszerítette a hős Kepler, a misztikus német mély és kimondhatatlan látomását. Hitler elhatárolta a német és a zsidó tudományt; az még csak eszébe sem jutott, hogy melyik közelíti meg jobban az igazságot. Sztalin a szocialista proletártudományt magasabb rendűnek hitte a burzsoá tudománynál. Úgy gondolta, hogy a szocialista tudomány a proletariátust, a burzsoá tudomány pedig a burzsoáziát szolgálja, s a burzsoá genetikusokat koncentrációs táborokban ölette meg. Bernal professzor egy időben úgy vélekedett, hogy valamely elmélet fejlettsége az őt létrehozó társadalmi osztály alapján ítéltető meg: a rabszolgatudomány rosszabb a feudálisnál, a feudális a burzsoánál stb. E nézet egyébként érdekszövetségbe tömörítette a szocialistákat és a katolikusokat, hogy megmutassák, az (állítólagos) középkori tudomány nem volt annyira rossz, mint általában gondolják.

A romantikusok (és a pragmatisták) tehát külső szempontokat alkalmaznak a tudományra, s megpróbálják arra kényszeríteni, hogy ezekhez a szempontokhoz igazodjék. Marcuse veszélyesnek tartja azt a gondolatot, hogy a tiszta tudomány célja az igazság, a társadalmi következményektől

függetlenül. Az újbóloldal szerint bizonyos fajta kutatásokat, például a magfizikát és a genetikát le kell állítani, a tudományos közösség autonómiáját pedig meg kell semmisíteni. Teljes egészében a társadalomnak kell meghatároznia, hogy a tudósok milyen problémákkal foglalkozzanak, hogy mely kutatásokat kell megtiltani, s melyeket kell bőkezűen támogatni. Vagyis az igazság kutatásának önmagában nincs értéke.

Először ezért azt szeretném megtudni dr. Ravetzről, hogy ebben a kérdésben hogyan foglal állást. Be akar-e tiltani egyes kutatási ágakat, s meg akarja-e akadályozni bizonyos tudományos szempontból fontos eredmények közlését? A totalitárius állammal akarja-e előírni, hogy a tudósoknak mit szabad és mit kell tenniük, vagy megengedi a tiszta tudomány művelőinek, Newton, Maxwell és Einstein utódainak, hogy szabadon és félelem nélkül dolgozhassanak?

Én úgy gondolom, hogy a tudománynak, mint olyannak, nincs társadalmi felelőssége. Véleményem szerint felelőssége a társadalomnak van, nevezetesen, hogy fönntartsa az apolitikus és független tudományos tradíciót, s lehetővé tegye, hogy a tudomány kizárólagosan saját belső törvényei szerint kutassa az igazságot. A tudósok, mint állampolgárok, természetesen – a többi állampolgárhoz hasonlóan – felelősek azért, hogy a tudományt helyes társadalmi és politikai célok szolgálatában *alkalmazzák*. Ez a kérdés azonban teljesen független az előbbtől, s azt hiszem, parlamentáris úton döntendő el. Állampolgárként természetesen egyértelműen amellettt vagyok, hogy a tudományt ne környezetszennyezésre, hanem annak megakadályozására, a szabadság védelmére, és ne gyöngébb népek leigázására használjuk. És ezzel elérkeztem dr. Ravetznek szánt második kérdéséhez. Úgy gondolom, hogy a brit nemzet egyik legfontosabb társadalmi kötelezettsége az ország szabadságának védelme. Véleményem szerint ez csak úgy biztosítható, ha fönntartjuk a hadsereg számára dolgozó magfizikusok magas társadalmi presztízsét. Mármint a kérdés az, hogy dr. Ravetz mit akar a brit mérnököktől: hogy nukleáris ernyőt készítsenek a szabadság védelmére, vagy Chamberlain-féle ernyőt a szolgátság biztosítására.

A SZÜKSÉGSZERŰSÉG, KNEALE ÉS POPPER*

A természeti szükségszerűség problémája legalább két szinten vetődik föl: az ontológiai és az ismeretelméleti-metodológiai szinten. A probléma zavarossága részben abból fakad, hogy e megkülönböztetésnek nem szenteltek kellő figyelmet.

Kneale professzor írása ahhoz a vitához kapcsolódik, amely már tíz éve zajlik, közte, Popper professzor és más filozófusok között, a természeti szükségszerűségről.¹ Az alábbiakban kísérletet teszek vitájuk kritikai áttekintésére.

1. Az ontológiai szint

Kneale professzor szerint Isten választhatott, hogy vagy megteremti a fizikai világot vagy nem, de ha egyszer választott, már nem dönthetett szabadon a világ formájáról és szerkezetéről. Helyzete így a költőéhez hasonlítható, aki, miután elhatározta, hogy szonettet ír, kénytelen a szonettformát alkalmazni. Vagyis Istennek éppúgy nem állt szabadságában a természeti törvények meghatározása, mint ahogy a szonettíró sem határozhatja meg a szonett szabályait. Természetesen azonban meglehetősen szabad volt abban a tekintetben, hogy a világ szükségszerű kereteit hogyan tölti ki tartalommal. Amit szabadon választhatott meg – a szonett tartalmát –, később kezdeti föltételeknek keresztelték el.² Popper professzor szerint Isten teljesen szabadon választhatott akármilyen természeti törvényt, mely az adott pillanatban eszébe jutott. Tetszése szerint diktálta a Természet Könyvét, s benne a Természtörvényeket, de a kezdeti föltételekkel való játszadozást angyalaira hagyta, s csupán azt kötötte ki, hogy ezek nem mondhatnak ellent a Természtörvényeknek. Mármost ezek a játékos angyalok olyan ravaszul válogatták össze a kezdeti föltételeket, hogy Isten által eredetileg nem

* Ez az írás válasz William Kneale-nek a British Society for the Philosophy of Science 1960-as konferenciáján tartott előadására. Kneale professzor dolgozata „Universality and Necessity” címen megjelent a *British Journal for the Philosophy of Science* 12. kötetében (1961), 89–102. o. (A fordító jegyzete.).

¹ W. C. Kneale: *Probability and Induction*, Clarendon Press, Oxford 1949; K. R. Popper: „Note on Natural Laws and So-called »Contrary to Fact Conditionals«”, *Mind* 58 (1949), 62–66. o.; W. C. Kneale: „Natural laws and contrary to fact conditionals”, *Analysis* 10. (1950), 121–125. o.; K. R. Popper: *The Logic of Scientific Discovery*, Hutchinson, London 1959, Appendix x.

² Ez a nézet Descartes-ra vezethető vissza.

tervezett egyetemes érvényű szabályszerűségek is létrejöttek. A popperi ontológiában tehát a fizikailag szükségszerű kijelentések Isten akaratát tükrözik, a véletlenszerű univerzális kijelentések pedig az angyalok szeszélyeit.³ A kneale-i ontológiában csak az angyaloknak van szabad akaratuk, Isten cselekvését a szükségszerűség vezérli. A angyalok által teremtet szabályszerűségeket Kneale „kozmosz méretű történeti véletleneknek” nevezi.⁴

Néhányukat talán megbotránkoztatja a vita efféle teológiai kifejtése, ezért hát hadd fogalmazzam meg Popper álláspontját Isten és angyalai nélkül (bár az így kapott definíció elég szegényes): „Valamely mondatot akkor és csak akkor nevezhetünk fizikailag vagy természetileg szükségszerűnek, ha levezethető egy olyan mondatfüggvényből, amelyet minden olyan világ kielégít, amely a miénktől legfölbbebb kezdeti föltételeiben tér el.”⁵

E definíció nem éppen szerencsés, és csak részben fejezi ki a teológiai nyelven kifejtett popperi álláspontot. Először azt mutatom meg, hogy miért nem szerencsés. Vegyünk egy igaz univerzális kijelentést, például „Minden dodó meghal, mielőtt elérné a hatvanat”. Mármint ez akkor természeti törvény, ha minden olyan világban kielégül, amely legfölbbebb kezdeti föltételeiben tér el a miénktől, más szóval, ha minden olyan világban kielégül, amelynek a miénkével megegyező természeti törvényei vannak. Tehát a „Minden dodó meghal, mielőtt elérné a hatvanat” akkor természeti törvény, ha természeti törvény. Ez a körbenforgás nem szűnik meg, ha a Kneale dodóiról áttérünk az új-zélandi moákra,⁶ viszont elkerülhető, ha azt mondjuk, hogy amit Isten írt a Természet Könyvébe, azok a Természettörvények, s amit az angyalok, azok a kezdeti föltételek.⁷ Ha el is tekintünk azonban a körbenforgástól, még mindig kérdéses marad, hogy vannak-e egyáltalán természeti törvények és [igaz] univerzális kijelentések. A „természeti törvény” egyetlen definíciója sem jár ontológiai elkötelezettséggel, s ezért nem következik belőle, hogy *vannak* természeti törvények. Lehet, hogy a Természet Könyve [csak] az angyalok firkálmányait tartalmazza? Remélem Popper professzor egyetért azzal, hogy definícióját ki kell egészíteni

³ Ez a nézet Leibnizra vezethető vissza.

⁴ W. C. Kneale: „Natural laws and contrary to fact conditionals”, *Analysis* 10 (1950), 123. o.

⁵ K. R. Popper: *The Logic of Scientific Discovery*, Hutchinson, London 1959, 433. o.

⁶ W. C. Kneale: *Probability and Induction*, Clarendon Press, Oxford 1949, 75. o.; K. R. Popper: *The Logic of Scientific Discovery*, Hutchinson, London 1959, 427. o. Popper maga figyelmeztet definíciójának körbenforgó voltára (435. o.), de nem tulajdonít neki jelentőséget, mivel *saját* definíció- elmélete szerint az ilyesmi nem ad okot aggodalomra.

⁷ Ez leplezetlenül mutatja a „természeti törvények” és a „kezdeti föltételek” közti határvonal konvencionális voltát.

egy egzisztenciális mellékmondat, amely leszögezi, hogy a Teremtéskor Isten legalább egyetlen mondatot kimondott. Azonban még így is nyilvánvaló, hogy a popperi ontológiában a természeti törvények, a fizikailag szükségszerű kijelentések tartalmaznak egy fontos esetleges mozzanatot, s kétségesnek tartom, hogy ezt Kneale, aki megtagadja Istentől a teremtés szabadságát, el tudná fogadni.

Jómagam nagyjából egyetértek Popper professzorral, egy fontos ponton azonban eltér a véleményünk. Istennek a Természet Könyvébe foglalt kijelentéseit nem szabad antropomorf módon elgondolnunk; szerintem az általa kimondott Természettörvények végtelen hosszúságúak. Erre a föltételezésre jó okaim vannak. Vegyük például az alábbi mondatot: „Minden gáz esetében $PV = RT$.” Ez szigorúan véve hamis, hiszen csak a tökéletesen rugalmas biliárdgolyókból álló, ideális gázokra lenne igaz. Az abszolút nulla fok közelében azonban még az ekképpen módosított törvényszerűség sem érvényes. A törvényszerűséget csak úgy menthetjük meg, ha az eredeti megfogalmazáshoz újabb és újabb megszorításokat teszünk hozzá. Mivel pedig a világegyetem végtelenül változatos, igen valószínű, hogy csak a végtelen hosszú mondatok lehetnek igazak.

Isten mondatainak végtelen hosszúságára vonatkozó ontológiai meggyőződése azonban önmagában még nem zárja ki, hogy ne legyenek esetlegesen igaz véges mondatok – annak eredményeképpen, hogy a játékos angyalok ügyesen rendezték el a kezdeti föltételeket. Mégis úgy vélem, hogy a világnak olyan az ontológiai szerkezete, hogy minden véges hosszúságú univerzális mondat *hamis*. Ez nyilvánvalóan így lenne, ha minden fizikailag lehetséges kezdeti föltétel fönnállna valahol és valamikor. Ekkor csak a fizikailag szükségszerű kijelentések volnának igazak, s ezek meggyőződése szerint végtelen hosszúak. Valójában, persze, a világegyetemnek nem kell ennyire gazdagnak lennie ahhoz, hogy az univerzális mondatok hamisak legyenek. Tökéletesen elegendő, ha minden véges univerzális mondatra akad benne ellenpélda. (Nem kell minden fizikailag lehetséges ellenpéldát tartalmaznia, mint az aristotelési vagy popperi univerzumnak.⁸) Márpedig azt hiszem, hogy a világegyetem rendelkezik ezzel a minimális struktúrával, mivel Isten ilyen értelemben korlátozta az angyalok tevékenységét.

Úgy gondolom, az eddigiek alapján belátható, hogy a vitatkozó felek néhány alapvető dologban megegyeznek. Az *első közös platform* a metafizikai problémák iránti érdeklődés. A vita a logikai pozitivista kritériumok szerint és Popper falszifikálhatósági kritériuma szerint is [ha ez utóbbit – Popper szándékával ellentétben – értelmességi kritériumnak tekintjük]

⁸ Vö. K. J. J. Hintikka: „Necessity, universality and time in Aristotle”, *Ajatus* 20 (1957), 65–90. o.; K. R. Popper: *The Logic of Scientific Discovery*, Hutchinson, London 1959, 436. o.

meglehetősen értelmetlen, s ezért a pozitivisták nem haboznának zagyvaságnak minősíteni. Kneale és Popper idestova tíz éve tartó vitájának szenvedélyessége jól mutatja alapvető egyetértésüket a metafizikai elmélkedés fontosságát illetően.

(Talán érdemes itt megjegyeznünk, hogy egy jó nevű angol pozitivista ironikus formában újrafogalmazta a dodó-problémát, amely lehetővé tette, hogy értelmesnek tekintse és megoldást keressen rá. Elismerte azt a nyelvhasználati problémát, hogy az emberek gyakran megkülönböztetik a köznyelvben a „törvényeket” és a „puszta általánosításokat”. E tényt, Hume modorában, abban a szellemes-szarkasztikus formában magyarázta, hogy azok a *esetleges* univerzális kijelentések kapják a „természeti törvény” kitüntető címet, amelyek központi helyet foglalnak el valamilyen jelentős és mind ez ideig meg nem cáfolt tudományos deduktív rendszerben.⁹)

A vitázó felek *második közös platformja*, hogy nem pusztán metafizikusok, hanem metafizikai realisták, marxista terminológiában: materialisták. Hisznek abban, hogy a valóságos világ tudatunktól függetlenül létezik, és hogy természeti törvények irányítják.

Van egy *harmadik közös platformjuk* is, amely máris az ismeretelmélet-hez vezet bennünket. Mindketten ismeretelméleti optimisták, vagyis úgy vélik, hogy valamilyen módon föltárhadjuk a természeti törvényeket, és pontos vagy legalábbis hozzávetőleges elképzeléseket alakíthatunk ki róluk.

Talán érdemes fölhívnom a figyelmet arra, hogy az ismeretelméleti optimizmussal párosult metafizikai realizmus szinte teljes világnézetet alkot. Ennek hívei – noha tudatában vannak, hogy erőink mily szerények a végtelen univerzummal szemben – az Igazság és a Természettörvények kutatását nemes föladatnak tartják, s a tudás növekedésében az ember méltóságának legfényesebb tanújelét látják. A metafizikai idealistáknál az igazság kutatása nem más, mint fölfuvalkodott énjük önvizsgálata. A pozitivisták számára az „igazság”, a „természettörvény”, s a hasonló fogalmak csupa „szofisztika és áltatás”.¹⁰ Úgy gondolom, Kneale és Popper csakis azért vitatkozhatnak egyáltalán a Természeti Szükségyszerűség problémájáról, mert mindketten metafizikai realisták és ismeretelméleti optimisták, és szemben állnak mindenfajta metafizikai idealizmussal és pozitivizmussal.

Csakhogy Popper ismeretelméleti optimizmusát egy világ választja el a Kneale-étől, s komoly ontológiai nézeteltéréseik éppen innen fakadnak.

⁹ R. B. Braithwaite: *Scientific Explanation*, Cambridge University Press 1953, 300 sk. o. A gondolat Norman Campbell 1920-as könyvéből származik: *Foundations of Science*, Dover New York 1957, 153. o.

¹⁰ Szerencsére e típusok egyike sem létezik tiszta formában.

2. Az ismeretelméleti–metodológiai szint

A véleménykülönbség alapján véve ismeretelméleti és metodológiai. Mielőtt elemzésének nekilátnánk, el kell ismételünk néhány kellemetlen igazságot. A metafizikusok ugyan megölhetik egymást, de egymás érveit nem pusztíthatják el. Az ismeretelméleti eszmék halálosnak tűnő csapásokat is túlélhetnek; például Kant geometriafilozófiája túlélte Bolyait és Lobacsevszkijt, a machizmus pedig Wilsont és Millikant. Csak a tudós az, akinek a tudományos tradíció kegyetlen törvénye szerint végig kell néznie elméleteinek pusztulását, míg ő maga életben marad (bár ez alól a sztalini Oroszország talán kivétel volt). A három szint ugyanakkor szorosan összefügg. A metafizika nagy és az ismeretelmélet közepes fogaskerekei jóval lassabban forognak ugyan a tudomány apró fogaskerekeinél, mégis mindannyian szerves részét képezik tudásunk hatalmas rendszerének.

A mi problémánk esetében könnyen megmutatható, hogy Popper metafizikai fogaskerekei olyan ravaszul vannak megszerkesztve, hogy megakadályozzák Kneale ismeretelméleti fogaskerekeinek forgását.

Mint már említettem, Kneale és Popper egyaránt ismeretelméleti optimisták, csakhogy igen eltérő módon. Popper szigorú fallibilista, ha a természettudományos ismeretről van szó, de merev infallibilista, jelesül konvencionalista, ha a matematikai és a logikai tudásról. Ezzel szemben úgy tűnik, hogy Kneale a természettudományos ismereteknek legalább egy fontos hányadát szintetikus *a priori*-nak tartja, s úgy gondolja, hogy e területen biztos tudással rendelkezhetünk. Infallibilizmusa tehát tágabb a Popperénál, de a biztos tudás *semmilyen* részét sem magyarázza konvencionalista módon. Úgy véli, hogy a logika és a matematika bizonyos, és mindkettő a valóságról szól, s ezek mellett léteznek még hasonló jellegű, nyilvánvaló szükségszerűségi elvek, például „semmi sem lehet egyszerre teljesen piros és teljesen zöld”. Ugyanakkor fallibilista *bármely* fizikai elmélet tényleges alapelveit illetően. Descartes-tal ellentétben *nem* állítja, hogy „remélhetjük, egyszer majd sikerül a természettörvényeket az önmagukban evidens igazságokból levezetnünk”.¹¹

Popper azon állítása, mely szerint Kneale szándéka „az összes természeti törvénynek »a szükségszerűség valódi elveire« [azaz a nyilvánvaló igazságokra] való visszavezetése”¹², föltehetően valamilyen félreértésen alapul.

Mármost Popper föltevése szerint Isten szabad akaratából teremtette a világot, s meglehetősen valószínűtlen, hogy az ember képes közvetlenül és csalhatatlanul átlátni Isten elméjét a nagy pillanatban. Találgatni azonban találgathat, s e találgatásokat ellenőrizheti. Szintetikus *a priori* tudás csak

¹¹ W. C. Kneale: *Probability and Induction*, Clarendon Press, Oxford 1949, 97. o.

¹² K. R. Popper: *The Logic of Scientific Discovery*, Hutchinson, London 1959, 431. o.

akkor lenne lehetséges a világról, ha a Teremtés Könyve nem tartalmazna semmi esetlegest. Az előbb ismertetett ontológiai vita tehát komoly ismeretelméleti véleménykülönbségeket takar. Ezek a metodológiára is kihatnak; például egyetlen kneale-iánus tudós sem vesztegetné az idejét olyan állítások ellenőrzésére, amelyekről tudja, hogy szükségszerűen igazak.

Talán illik föltárnom, hogy mi motiválta a popperi ontológia általam javasolt módosítását, ti. hogy a Természet Könyvében szereplő mondatok végtelen hosszúak. Nem szimpatizáltam Popper újabb megfogalmazásaival, miszerint véletlenül ráhibázhatunk a végső igazságra. Azért vagyok elfogult ezzel a xenophanési tanítással szemben, mert ellentmond néhány kedvenc, a marxizmusból átvett eszmémnek (s nem látom, hogy miért kellene ezeket föladni). Engels így ír:

„az igazságra feltétlen igényt támasztó tudás viszonylagos tévedések útján valósul meg. Sem [az igazság abszolút ismerete] sem [a gondolkodás szuverenitása] nem valósulhat meg, csak az emberi lét határtalan örökkévalósága során. [...] Az emberi gondolkodás természetét, hivatását, lehetőségeit és történeti célját tekintve szuverén és korlátlan; egyedi kifejezésében és bármely pillanatnyi megvalósulásában azonban korlátozott, és híján van a szuverenitásnak.”¹³

Vagyis, ahogy Engels világosan leszögezi, a végső igazságot „gyakorlati szempontból csak az emberi nemzedékek végtelen sora” érheti el. Vagy, hogy Lenint idézzük: „egyre közelebb és közelebb juthatunk az objektív igazsághoz (anélkül, hogy valaha is elérnénk)”.¹⁴ Mármost Popper néhol azt írja, hogyha tudattalanul is, de elérhetjük az igazságot. Mivel ebben fallibilizmusának fogatékosságát látom, igyekeztem a Világegyetem Isteni Tervében szereplő végtelen mondatok tézisével, igazi marxista szellemben, kiigazítani. E tézis szerint nem lehetségesek olyan emberi mondatok, amelyek Természet-törvényeket fejeznek ki. Kneale és Popper tanításainak közös, antropomorf hibájául rovom föl, hogy az emberi nyelv állításai között próbálnak természeti szükségszerűséggel bírókat találni. E törekvésük némiképp hasonló a Campbell–Braithwaite-féle megközelítéshez, amely az esetleges állítások között kutat a szükségszerűek után.

Az eddigiekben azt igyekeztem föltánni, hogy miféle piszkos ismeretelméleti indítékok húzódnak meg a magasztos ontológiai véleménykülönbség mögött. Most azt fogom bemutatni, hogy a fizikailag szükségszerű és az esetleges univerzális állítások közti különbség, vagyis röviden a dodó-

¹³ F. Engels: *Anti-Dühring*, Lawrence and Wishart, London 1955, 122–3. o. [Lakatos kiemelése.]

¹⁴ V. I. Lenin: *Materialism and Empirio-Criticism, Collected Works* 13, Lawrence and Wishart, London 1938, 137. o.

probléma, a popperiánus keretben még csak föl sem merül az ismeretelméleti vagy metodológiai szinten. Ebben a keretben a „Minden dodó [szükségszerűen] meghal, mielőtt elérné a hatvanat” csak ellenpéldával falszifikálható, s ez a megfelelő gyöngébb univerzális állítást is falszifikálja. Továbbá a „Minden dodó meghal, mielőtt elérné a hatvanat” mondatot éppúgy lehetetlen igazolni, mint szükségszerű párját. Ez az, amiért Popper eleinte nem érezte szükségesnek, hogy a különbséget metafizikai szinten megfogalmazza, s ez az, amiért Kneale azzal vádolta – vagy inkább rágalmazta meg –, hogy pozitivist.¹⁵ Popper válasza világossá tette, hogy Kneale elhamarkodottan ítélt. A kneale-i ismeretelméleti keret más: a természeti szükségszerűséget kifejező mondatokról nemcsak azt tudjuk, hogy igazak, hanem azt is, hogy szükségszerűen igazak. Ugyanezeknek a mondatoknak a popperi keretben még pusztá igazságát sem tudhatjuk.

Az általam javasolt keretben nem lehetségesek természeti szükségszerűséggel bíró véges hosszúságú mondatok. Sőt, minden véges hosszúságú univerzális mondat egyszerűen hamis, akár szükségszerűnek mondják, akár nem.

3. A logikai és a természeti szükségszerűség folytonossága

A természettudományos ismeret területén Popper esküdt ellensége a konvencionalizmusnak, a logikai és matematikai tudás területén viszont konvencionalista. Véleménye szerint a logikai és matematikai szükségszerűségnek az emberi nyelv a forrása, a természeti szükségszerűség ezzel szemben Isten műve, s ezért a kettőnek semmi köze egymáshoz. Így voltaképpen félrevezető mindkettőre ugyanazt a „szükségszerű” szót használni.

Kneale mindkét területen esküdt ellensége a konvencionalizmusnak, s a természeti és a logikai szükségszerűséget hasonló jellegűnek tartja. Úgy gondolja, hogy az előbbihez a speciális, az utóbbihoz az általános kényszerítő erejű elvek tartoznak.

Ezért aztán Kneale számára döntő fontosságú, hogy a logikai és természeti szükségszerűség egyneműségét plauzibilissé tegye. Jelen dolgozatában éppen erre törekszik. Azt állítja, hogy a kétféle szükségszerűség csupán a logikai konstansok számában különbözik. Érvelését azonban nem tartom meggyőzőnek. Csak két eshetőséget látok ugyanis: vagy csak a szokásos kifejezéseket vesszük logikai konstansoknak, vagy a nyelv minden kifejezését. Az első esetben az állítások egyik csoportja logikailag szükségszerű, másik csoportja logikailag esetleges. A második esetben a logikai igazságok

¹⁵ W. C. Kneale: *Probability and Induction*, Clarendon Press, Oxford 1949, 76. o.

egybeesnek a tényigazságokkal. De tekinthetünk-e vajon *csak* néhány kifejezést logikai konstansnak (nevezzük ezeket kvázi-logikaiaknak)? Ha Kneale professzor ezt javasolja, akkor *minden* kijelentés kvázi-logikailag hamis, mert könnyen konstruálhatunk olyan interpretációkat, amelyekben hamisak. A dichotómia tehát nem állítható föl ilyen módon.

Mindenesetre, a matematikai szigor történetének egyik leglényegesebb vonása a kvázi-logikai konstansok folyamatos kiküszöbölése. A Weierstrass-féle szigor még engedélyezte kvázi-logikai konstansként a természetes számot, a Russell-féle szigor azonban ezt az utolsó kvázi-logikai konstanst is kiküszöbölte, s csak a logikai konstansokat hagyta meg. E fejlődés lényege az volt, hogy a logikai konstansoknak tökéletesen ismert kifejezéseknek kell lenniük. A kvázi-logikai konstansokat homályosságuk miatt sorra elvetették, s csak tökéletesen ismert kifejezéseket tartalmazó definíciókkal helyettesítették. Hajlandó vagyok elismerni, hogy az óra visszaforgatása olykor kitűnő ötlet, s néhány elvetett, tökéletesen ismert kvázi-logikai konstans újbóli bevezetése is ésszerűnek bizonyulhat, csakhogy előbb szembe kell néznünk azokkal a nehézségekkel, amelyek kiküszöbölésükhöz vezettek. Ez a probléma egyébként nagyon érdekel, s foglalkoztam is vele. Mindazonáltal úgy tűnik, hogy a kvázi-logikai szükségszerűség ily módon létrejövő fogalma nem esik egybe a természeti szükségszerűséggel, hanem egyfajta sajátosan matematikai, nem-logikai szükségszerűség.¹⁶

Láthatják tehát, hogy támogatom Kneale elképzelését a szükségszerűség különböző fajtáinak folytonosságáról, és sajnálom, hogy jelen próbálkozása, megítélésem szerint, kudarcot vallott. Ugyanakkor erősen ellenzem Popper nyelvi-konvencionalista elméletét a matematikáról és a logikáról. Kneale-lel együtt úgy gondolom, hogy a logikai szükségszerűség egyfajta természeti szükségszerűség, s meggyőződése, hogy a logika és a matematika zöme Isten műve, nem pedig emberi megállapodás. Adott a logikailag lehetséges világok hatalmas sokasága, s ezen belül a matematikailag lehetséges világok részhalmaza, majd a részhalmaz részhalmaza, a fizikailag lehetséges világok, s végül a valóságos világ.

Ennek következtében azonban nemcsak a tudományban vagyok fallibilista, hanem a matematikában és a logikában is.

(Az angol nyelvű eredetiből fordította Forrai Gábor)

¹⁶ Lásd I. Lakatos: *Proofs and Refutations: The Logic of Mathematical Discovery*, ed. by J. Worrall és E. G. Zahar, Cambridge University Press 1976, 1. fejezet, 9. szakasz. (Magyarul: *Bizonyítások és cáfolatok*, Gondolat 1981 – a fordító.)

TÁJÉKOZÓDÁS

LAKATOS IMRE MAGYARORSZÁGON*

JANCIS LONG

Minden oly gyorsan történt

Amikor Lakatos Imre 1956 novemberében, a rövid életű forradalom szovjet elnyomása után elhagyta Magyarországot, egyik barátjának a következőket írta: „Minden oly gyorsan történt. Nem volt idő búcsúzkodni”, és hozzátette: „Nem hiszem, hogy soha ne jönnék vissza.” Egy másik barátjának pedig ezt írta: „Azt hiszem, vissza fogok jönni, hisz senki sem élhet haza nélkül.”¹

A továbbiakban is gyorsan történt minden. A magyar–osztrák határ átlépését követő két hónapon belül Lakatos – feleségével és szüleivel – a

* Az írás angol nyelvű változata megjelent a *Journal of the Philosophy of the Social Sciences* hasábjain, itt a Sage Publications (USA) engedélyével közöljük. – Sok embernek hálás vagyok az általuk készített interjúkért, leveleikért és egyéb hozzájárulásukért, azonban különösképpen köszönettel tartozom azokért a beszélgetésekért, melyeket Joseph Agassival, Lipták Tamással, Palló Gáborral, John Watkinsszal, Pap Évával, Vajda Gáborral és Vajda Annával, Szabó Árpáddal és Szabó Klárával, Balázs Vilmával, Litván Györggyel folytattam, valamint Gillian Page, Alex Bellamy, Donald Gillies és Timothy Smiley leveleinek és a John Worrallnak írott levelek fölhasználási engedélyéért a BLPSE Lakatos Archívumnak. Különösképpen hálás vagyok Alex Bandynak azokért a közös interjúkért, amelyeket egyedül nem készíthettem volna el, és az archívumban lévő anyagok fölfedezéséért, föltárásaért és fordításáért, valamint gondolataiért, bátorításáért és segítségéért. (A *-gal jelölt interjúkat Alex Bandy készítette, számomra pedig Lee Congdon tette hozzáférhetővé.) Az információkat igyekeztem annyi forrásból megerősíteni, amennyiből csak tudtam, valamint megpróbáltam jelezni a kérdéses dátumokat és tényeket. Bizonyosan maradtak azonban hibák és mulasztások, s hálás lennék annak, aki ezekre fölhívja a figyelmemet.

¹ Az első két idézet egy Vajda Gábornak szóló levélből származik, a harmadik egy Balázs Vilmának szóló levélből. Mindkettő a határ közelében íródott, 1956. november 25-én. (BLPES File 13, 14.) A „British Library of Political and Economic Science (BLPES) Special Archive, Lakatos Collection” legfontosabb gyűjteménye Lakatos dokumentumainak, leveleinek és nem publikált munkáinak.

cambridge-i King's College-ban volt Rockefeller-ösztöndíjas, s a doktori fokozatért folytatott kutatásokat a matematika filozófiája területén R. B. Braithwaite-tal. Három év múlva tanársegéd lett a Londoni Egyetemen, együtt dolgozott Karl Popperral, s 12 év múlva a logika és a tudománymetodológia – matematikusok, filozófusok és tudománytörténészek között világszerte ismert – professzora lett, bár helyrehozhatatlanul elszakadt Poppertől.² Művei – melyek azt az álláspontot képviselik, hogy a matematika a legjobban úgy érthető meg, mint az elfogadás és az elutasítás kritériumaival rendelkező föltevések és próbálgatások olyan sorozata, amely mélyen beágyazódik a kor eszméi közé, nem pedig történetietlen formális bizonyításokként – a legmagasabb elismerést vívták ki, és tartós hatást gyakoroltak a matematika filozófiájára.³ A hipotézis-nyalábokat tartalmazó tudományos kutatási programokra – melyeket nem valamely összetevőjük cáfolatával értékelnek, hanem inkább arra irányuló képességük révén, hogy új megfigyeléseket jelezzenek előre – vonatkozó javaslata részévé vált az e területről szóló diskurzusnak, csakúgy, mint a racionális rekonstrukciót mint az elméletek történetének megértési módszerét célzó indítványa; bár ezeket kevésbé tekinti eredetinek⁴ matematika-filozófiájánál.⁵

Lakatos sohasem tért vissza Magyarországra. Halála is korán bekövetkezett, 1974-ben, 51 évesen, egy szívroham következtében. Noha számos ellenséget szerzett – akik közül a legjelentősebb Popper volt –, halálának hírért kollégái világszerte és a Londoni Egyetemen egyaránt megrendülten fogadták. P. T. Bauer a következőket mondta róla: „Kiemelkedő szellemi összeszedettséggel és rendkívüli erkölcsi és fizikai tartással rendelkezett, a gyakran ezzel járó merevség és önigazolás nélkül. Érzelmileg, szellemileg és anyagilag rendkívül gáláns volt [...]. Lakatos Imre jellegzetes megtestesítője volt annak a hitnek, hogy léteznek az igazság objektív mércéi.”⁶

Noha híres volt arról, hogy sosem fogott ki a szóból, s imádta a pletykákat, Lakatos mégis gyakorlatilag hallgatott a korai éveiről. Angliai társasága nagyon kevés anekdotát ismert csak élete első 34 évéből. Hasonlóképpen, Budapesten viszont az 1956 utáni életútja ismert kevésbé.⁷ Emigráció-

² A Popper–Lakatos vitát illetően lásd Watkins (1997), és Lakatos (1970, 1977), valamint Lakatos filozófiai Popper-kritikáját illetően Gillies (1997).

³ Lakatos (1963–64 és 1976).

⁴ Bartley például azt állította, hogy a „tudományos kutatási program” olyan gondolat volt, amelyet teljesen kifejlett formában vett át Popper, Agassi és Watkins „metafizikai kutatási programokat” érintő magyarázatából (Bartley 1976).

⁵ Lakatos 1970, 1977, 1978. Lásd még Larvor 1998, mint bevezetőt Lakatos munkáihoz.

⁶ John Watkins személyes közlése, ill. P. T. Bauer beszéde Lakatos temetésén (BLPES).

⁷ A *Bizonyítások és cáfolatok* 1981-ben jelent meg Magyarországon, 3000-es

ja és megváltozott világnézete éppúgy hasította ketté Lakatos életét, ahogyan maga Európa is 40 évig két részre hasadt. Amikor élettörténetének megírására biztatták, a következőket mondta John Watkinsnak, egyik kollégájának: „Csak akkor fogom megtenni, ha megértem, hogy személyes történetem hogyan illeszkedik az akkori magyar történelemhez.” Mint Lakatos annyi más megjegyzése esetén ez a mondat egyaránt lehet komoly hangvételű, vagy pedig gyors kifogás, vagy akár mindkettő. Nincsenek arra mutató jelek, hogy ebbe valaha is belekezdett volna. Ez mindazonáltal érdekes kérdés, s ezt tekintem kutatási programnak Lakatos első 34 – magyarországi – évének bemutatásakor.

Az elmúlt több mint két év folyamán, miközben pszichológusként dolgoztam Budapesten, Lakatos magyarországi életét kutattam. Azzal a Joseph Agassitól származó kérdéssel kezdtem, amelyet Brian Magee tett föl neki: Imre talán titkos ügynök volt? és *valóban* börtönben volt, ahogyan állította? E második kérdésre nem volt nehéz választ találni. Lakatos három évet töltött Magyarország legkegyetlenebb, Gulag-modell szerint kialakított munkatáborában. Azonban Budapesten a Lakatos nevének említését követően kirobbanó reakciók további vizsgálódásokra sarkalltak. Azóta több mint 50 olyan emberrel készítettem interjút, akik életének első 34 évében ismerték Lakatost.

Ez a tanulmány rövidített formában beszéli el azt a lagalábbis drámai történetet, amely a filozófus életének meghatározó éveiben bontakozott ki. Az első rész az egyetemi éveken át a második világháborúig ível, beleértve földalatti marxizmus-oktatását és a nácik elől való nyolc hónapos rejtőzködését. Egy olyan tragikus és szörnyű tett elemzésén keresztül teszek kísérletet egyén és kora, valamint filozófiája összekötésére, amelyet 1944 nyarán követett el, a magyar holocaust tetőpontján. A második rész bemutatja, hogyan segítette elő Lakatos 1945–48 között a kommunisták totalitárius hatalmának megalapozását Magyarországon, és annak vizsgálatával zárul, hogy milyen kommunista is volt Lakatos valójában. A harmadik rész beszámol arról, amit tudni lehet, és amit föltételezhetünk Lakatos befolyásá-

példányszámban, amelyet azonnal el is adtak, ám keveset fordítottak le Lakatos egyéb műveiből. A *Replika* 1996 decemberében négy tanulmányt közölt Lakatosról és egy tanulmányt tőle. Ennek bevezetője utalt a Lakatos műveire vonatkozó információk komparatív hiányára a magyar filozófiai életben. Egy évvel korábban ugyanez a folyóirat két tanulmányt közölt Popperről, valamint kettőt tőle, és Lakatost csak futólag említik, mint a Popper-iskola vezetőjét. Mindez azonban gyorsan változik: 1997 végén Budapesten megjelent egy tanulmánykötet Lakatostól, és az ELTE Tudományfilozófiai és -történeti Tanszéke, Kampis György vezetésével, nemzetközi konferenciát szervezett Lakatos életéről és művéről. Egy további cikkgyűjtemény jelent meg a *Replikában* 1998-ban.

nak megszűnéséről, letartóztatásáról és bebörtönzéséről. A negyedik rész leírja Lakatos útját a börtönből a Cambridge-i Egyetemre, a politikától a matematikáig, a sztalinizmustól a reform-kommunizmuson keresztül az antikommunizmusig. Az utolsó részben megpróbálok közelebb kerülni a Lakatos életéről szóló adatok megértéséhez azáltal, hogy mi maradt változatlan és mi változott meg életének első és második felében. Ki volt ez az ember, ez a híres professzor, aki az igazsággal foglalkozott, ám hazugként ismerték, az Ész szenvedélyes szószólója volt, gyakori irracionális kitörésekkel, akit *kedves, melegszívű*, nyugati kollégáihoz és tanítványaihoz *lojális* emberként jellemeztek, ám akire budapesti ismerői – 40 évvel emigrációja után – a következő jelzőket találták: *valóban sátáni, démonikus, ördögi, mefisztói és nem igazán emberi?* Hogyan illeszkedett vagy került összeütközésbe a személyisége, a kora és a gondolata?

Ez a dolgozat nem Lakatos terminusainak, gondolatai keletkezésének racionális rekonstrukciója. Nem áll sem Popper pártjára, aki azt mondta, hogy az életút nem különösebben fontos, ha a gondolatokkal foglalkozunk (s megjegyezte, hogy többet megtudhatunk a pókról, ha a hálóját tanulmányozzuk, mint a hálóról, ha a pókot tanulmányozzuk), s nem áll a „kontextus” jelenlegi hangsúlyozóinak oldalára sem, akik az elméletalkotók nemét, faját, osztályhelyzetét, korát és sok minden mást lényeginek tekintenek az egyén gondolatainak megértéséhez.⁸ Lakatos módosította Popper hozzáállását azáltal, hogy számításba vette az akadémiai politikát és a szóbeszédet az elméletek gyarapodásának magyarázatában, lévén maga is megroggyott pletykafészek, aki a pletykát háborús eszközként, és – ahogyan Berkson rámutatott – a vizsgálódás módszereként használta.⁹ Azonban teljesen világos volt ebben a tekintetben, hogy maga a pletyka, s nem a pletykálgató a fontos – talán az objektív pletyka.

Ebben a tanulmányban azonban a „probléma” nem Lakatos művének magyarázata, hanem az az életút, amelyben műve érdeklődést váltott ki. Ray Monk Wittgenstein és Russell életrajzában erőteljesen kiáll az életút iránti érdeklődés függetlensége mellett, legyen ez akár fontos, akár lényegtelen az egyéni gondolatok számára, azonban (Popperral és a pókokkal egyetértésben) úgy véli, hogy a gondolatok a lényegi részét alkotják az életút megértésének. Margaret Brenman Gibson (1981) Clifford Odets életrajzában megjegyezte, hogy az életrajzírók „az életútról, a korról és a műről szóló parallel állításokra szorítkoznak. A nehézség annak fölfedésében áll, hogy ezek miképpen függenek össze.” Vagy, lehetne hozzáfűzni posztmodern szempontból, hogy hol *nem* függenek össze. Noha a föladat befejezetlen

⁸ Popper 1972 és Flax 1993.

⁹ Berkson 1976. Berkson egyaránt jellemzi Lakatost mint pletykálgatót és mint a pletyka tárgyát.

marad ebben a tanulmányban, mégis Lakatos életének megértésében vezérfonalként arra a gondolatra támaszkodtam, hogy funkcionális kapcsolatokat keressek szubjektív élményei, mások által megfigyelt személyisége, történelmi kora és az általa vallott gondolatok között.

Van azonban egy további filozófiai probléma. Miért mondom el ezeket a kellemetlen történeteket? A pszichológus megtartja a titkokat, különösen a bűnöket. A történész tanúságot tesz, különösképpen a bűnökről. A diszciplínák között konfliktusok lehetnek. Az életrajzírók Stracheyt idézik, jelesen: „a diszkréció *nem* az életrajz jobbik része”, azonban kéretik „önkorlátozást” tanúsítani.¹⁰ További hezitálásra ad okot az ilyen történetek elbeszélésének szerencsétlen összekapcsolása a kommunista gyakorlat „megvádolásával”.

A magam részéről ezt a tanulmányt „megalapozott szóbeszédnek” nevezem, amely talán nem veendő annyira komolyan, mint amikor Heideggerről mondják, hogy náci volt, ugyanakkor nem is komolytalan. E történeteket nem kell eltitkolni – noha meglehetősen nyugtalanítók, szerintem nem teszik Lakatos embertelenné. Éppen ellenkezőleg. Szerencsés volna, ha az ember és az emberség szinonimák *volnának*, és kevésbé volna bonyolult, ha az embertelennek nem volnának szimpatikus vonásai.

Sajnos itt nincs hely arra, hogy beszámoljak olyan emberekről, akikkel aközben találkoztam, mikor Lakatos után kutattam. Mindenkinek, aki ismerte őt, Magyarország elviselhetetlenül mozgalmas történelme: a fasizmus, a holocaust, a háború, a sztalinizmus, az ellenállás és a kádári „puha diktatúra” nem is olyan könnyű évei formálta az életét (és sokaknak a halálát). Interjúalanyaim rendkívüli betekintést engedtek számomra, mérhetetlenül megkönnyítve ezzel azt, hogy közelebb kerüljek Lakatos korához, s hogy erről ne csupán a politikatörténet terminusaiban, hanem arcok, viszonyok, tréfák, kapcsolatok, valamint azon szobák és utcák kontextusában gondolkodjam, ahol az emberek éltek.

Ezek az interjúk ugyanakkor állandó emlékeztetőt jelentettek, hogy a földadat mindkét felét fejben tartsam. Minden interjúalanyt alapvetően befolyásolt az embertelen politika. Mindannyian definíció szerint ugyanabban a környezetben találták magukat, ahol Lakatos. Sokan óvtak attól, hogy elégséges történelmi ismeretek nélkül próbáljam meg elmondani Lakatos történetét. Mások pedig azért aggódtak, nehogy túl sok mindent tulajdonítsak a történelemnek. Hanák Péter kommentárja: „Lakatos elviselhetetlen jellem volt. A marxizmus–leninizmus ezen csak rontott”¹¹ egyaránt összefoglalja az utóbbi nézetet és azt a választ, amely elindította ezt a kutatást.

¹⁰ Ray Monknek, két újabb bibliográfiájában, önkorlátozást kellett tanúsítania Wittgenstein homoszexualitására vonatkozólag, és cenzúráznia kellett számos szexuális részletet Bertrand Russellről.

¹¹ Beszélgetés Hanák Péterrel, 1995. május.

1922–1944: Túlélni a fasizmust

A gyermekkor

Lipsitz Imre 1922. november 9-én született Debrecenben, zsidó szülők, Lipsitz Márton Jakab és Herczfeld Margit egyetlen gyermekeként. Édesapja – „egy nagy talmudistának, a zsidó üzleti ügyek meghatalmazott bírójának”¹² gyermeke – borkereskedő volt Budapesten. Lipsitz Márton gyermekkorától beszélt magyarul és németül, olvasott héberül valamint tanult franciául és angolul. Fiának azt mondta, a tanuláshoz éjszakánként úgy tartotta ébren magát, hogy lábát jeges vízbe tette. Hetvenes éveiben a zene és a mélyenszántó gondolatok olvasása szerzett neki örömet.

Kevesebbet tudunk Herczfeld Margitról, aki édesanyjával és szintén borkereskedő testvérével Debrecenben élt. Herczfeld Margit időről időre – amikor pénzre volt szükség – kozmetikusként dolgozott. Margit egy ideig együtt élt Mártonnal Budapesten, ám még Imre kisgyermekkorában visszatért a családjához. Márton később azt állította, hogy ez azért történt, mert Margit édesanyja félt egyedül lenni, azonban számos jele van annak, hogy Imre haragudott az apjára azért, ahogyan anyjával bánt, és hogy Márton emiatt némiképp bűnösnek érezte magát. Márton egy ideig hétvégenként Debrecenbe látogatott. Úgy nyilatkozott, hogy „mindennap” németül írt levelet a fiának, s arra német választ várt; így járult hozzá neveléséhez, valamint azzal, hogy „megpróbálta fölkelteni érdeklődését a matematika iránt”. Miután Lipsitz Márton 1947-ben Magyarországról Ausztriába távozott, apa és fia csupán egyszer találkoztak, 1966-ban Ausztráliában. Váltak néhány levelet 1956 előtt, de miután Lakatos megérkezett Angliába, hetente leveleztek.¹³

A Lakatos és édesanyja közötti viszony szorosnak volt mondható, ám nem volt problémamentes. Édesanyja Lakatos életének minden részletével törődött, s Lakatos mindig utat engedett elvárásai és kritikája megfogalmazásának, amikor ennek szükségét érezte. Anyukája különleges tízórait küldött neki az iskolába, bekötötte iskolai füzetait, és állítólag gondoskodott óvszerről, amikor gyermeke meglátogatta barátnőjét. Apja azt állította, hogy „Imre édesanyja és nagymamája jól főztek és más jó tulajdonságokkal is

¹² Lipsitz Márton Jakab levele Lakatos Imréhez 1967, BLPES 13/266.

¹³ A Lakatos gyermekkoráról szóló elszórt adatok a Lipsitz-levelezésben lelhetők föl, (BLPES), illetőleg a Magosh Györggyel és Vajda Gáborral készült beszélgetésekből, Vajda Gábornak Michael Hallett-hoz írott leveléből (BLPES), és Lipsitz Mártonnak Watkins-hoz írott, 1978-as leveléből származnak.

rendelkeztek, azonban soha nem olvastak könyvet és nem lehettek hatással Imre szellemi fejlődésére”.¹⁴

Imre hatéves kora körül – a debreceni Nagyerdőben tartott németórák révén – életre szóló barátságot kötött Vajda Gáborral. Együtt sétáltak, úsztak és küzdöttek egymással (Gábor úgy emlékszik, hogy Imre egyszer megpróbálta belefojtani a medencébe). Együtt jártak 10-től 18 éves korukig a fiúk számára fenntartott debreceni Zsidó Reál Gimnáziumba, s az iskola két legjobb diákjává lettek – Imre eredményei csupán árnyalatnyival jobbak Gábor jegyeinél. Egymás riválisai voltak az iskolai tisztségek betöltésénél, de rendszeresen együtt sakkoztak. Először Gábor kezdett érdeklődni a kommunizmus iránt. Imre nagybátyja arról számol be, hogy Gábor két gonoszságot hozott a házukba: a kommunizmust és a sakkot.¹⁵

Magosh György – aki Imre gimnáziumi osztálytársa volt – visszaemlékezésében Lakatos mint „lángész” jelenik meg.¹⁶ Magosh beszámol egy esetről, amikor Imre – aki éppen Vajda Gábor ellenében indult az irodalmi kör elnöki posztjáért – arra kérte Magosht, biztassa barátait arra, hogy szavazzanak rá, aláhúzva: azért kellene szolidaritást mutatniuk vele, mert az ő osztálypozíciója kevésbé burzsoá, mint Vajdáé. Amikor Magosh ezt visszautasította, Lakatos fenyegetően dühös lett. Egy idő után föladta, hirtelen távozott, de következő találkozásuknál úgy viselkedett, mintha mi sem történt volna. A hasonló incidensek Lakatos egész életén végigvonulnak. Kevésbé ismert – ám Imre pszichológiai fejlődésének megértéséhez hasznos – az az eset, amikor egy brutális tanár az egész osztály előtt vert meg egy tanulót. Az osztály együttesen tiltakozott és kivonult az udvarra. Hamarosan hívták az igazgatót, aki mindenkit megfenyegetett azzal, hogy lerontják az évvégi jegyeket akkor, ha nem mennek vissza. Lakatos – aki féltette tökéletes eredményeit, és tudatában volt, hogy a zsidóellenes törvények értelmében csak a legjobb tanulók mehetnek egyetemre – visszament. S bár az igazgató személyesen is fordult Vajda Gáborhoz, akinek éppen annyi veszténivalója volt, ő a többiekkel az udvaron maradt...

¹⁴ Lipsitz Márton Watkinshez írott levele, 1978.

¹⁵ Vajda Gábor (később újságíró lett) visszaemlékezései Lakatos gyermekkorára rekonstrukciójának legfőbb forrása. Kántor Sándorné (Varga Tünde) a debreceni egyetem matematikai tanszékéről dokumentumokkal és más információkkal – melyek Lakatos debreceni életéről szóló munkájából származnak – ugyancsak segítségemre volt.

¹⁶ Magosh György: *Vadfa*.

A debreceni egyetem

Lipsitz Imre 1940-ben beiratkozott a debreceni egyetemre. Horthy két olyan törvényt fogadtatott el (Numerus Clausus), mely korlátozta a zsidók bejutását az egyetemekre: noha a zaklatások és a hangos antiszemitizmus mindinkább erősödött Magyarországon, a Horthy-kormányzat (bár a nácik szövetségese volt) nem üldözte a tömegeket. Imre osztálytársainak nagy része e megszorítások miatt maradt ki az egyetemről. Még Imre is, aki évfolyamának legjobbja volt, azért jelentkezett a jogi karra, mert ott voltak a legjobb bejutási esélyei. Amikor bekerült, viszonylag rövid időn belül képes volt átnyergelni kedvelt tárgyait, a fizikára, matematikára és a filozófiára.

Imre otthon lakott, és úgy emlékeznek, hogy eleinte kevés időt töltött más hallgatókkal. (A diploma-tabló fotóján alacsonyabbnak és fiatalabbnak látszik a többiekénél.) Az iskolában különféle politikai hitvallásokkal került kapcsolatba (de a cionizmussal nem, ahogyan azt gyakran állítják). Legkésőbb második egyetemi évében olvasta Marxot, Engelst és Lenint, s elkötelezte magát a kommunizmus mellett. Nyilvánvaló, hogy ezek a gondolatok eléggé foglalkoztatták ahhoz, hogy figyelme a tudománytól a politika felé forduljon, és olyan kockázatot vállaljon, amelyet a gimnáziumban nem volt hajlandó vállalni. Elkezdett illegális földalatti kommunista találkozókra járni, s ez bizonyosan kockára tette egyetemi státusát – le is tartóztathatták volna.

Ebben az időben mutatták be Révész Évának, egy vonzó, az egyetemről eltanácsolt zsidó hallgatónak. Éva barátját zsidó munkaszolgálatosokkal a frontra vezényelték. Úgy mondják, hogy a fiú megkérte Imrét, „törődjön a lánnyal”, ha ő nem térne vissza, ők azonban nyomban egymásba szerettek. Bár Évának egy nagybácsija a szovjet hadseregben szolgált, mégis Imre ismertette meg a kommunizmussal. Kapcsolatuk kezdetétől beszélgettek erről, amely – ahogyan Imre mondta Lenin szavaival – az osztályharc közös folytatásának feltételén nyugodott. Évát alapvetően befolyásolták Imre gondolatai. Közös harcuk éveire visszatekintve, egy 1947-ben kötött rövid házasság és számos veszekedés után Éva azt mondta, bár szerelmesek voltak, intimitásra nem maradt idejük. „Imre nem volt jó a nők számára”, mondta – ugyanakkor Imre mentette meg az életét a náciaktól és olyan ideológiát adott neki, amelytől soha nem vált meg.¹⁷

Imre 1943 folyamán elindította saját illegális marxista szemináriumát, nekikezdve a tanítás életreszóló hivatásának, s kommunista tanárként és aktivistaként eltöltött hat évének. Noha a kommunizmus 1920 óta törvénybe-ütközőnek számított, mégis országszerte szerveződtek földalatti csoportok, melyek tagjai gyakori razziáknak és letartóztatásoknak voltak kitéve. Imre

¹⁷ Interjúk Révész Évával, 1995, 1996.

ezek közül számosat látogatott Debrecenben, majd nekifogott a sajátjának.¹⁸ Aki csatlakozott Imre csoportjához, nem felejtette el az atmoszféra dinamikáját és csillogását. „Kitárta számomra a világot” – mondta valaki.¹⁹ Még azok is, akik később kiábrándultak a kommunizmusból, vagy elszőrnyedtek az elkövetett bűnöktől, emlékeznek az inspirációra, a világos gondolkodásra és az új társadalom iránti reményre, melyet Imre titkos szemináriumain éreztek.

Ezek a csoportok nem voltak nyitott társaságok. Imre mereven irányította őket és határozottan visszautasította az olyan javaslatokat, hogy részt kellene venniük az antifasiszta ellenállásban, vagy hogy szövetséget kellene kötniük a gyári munkásokkal. Mindkét lehetőség növelte volna a kockázatot, s elvonta volna őket a közelgő forradalomra való fölkészüléstől – ahogyan azt Lenin előírta. Az egyik fiatal gyári munkást – aki elindította saját szemináriumát munkások számára – „trockistának” neveztek, és kizárták Imre csoportjából.²⁰ A csoport más tagjai, akik erre fölfigyeltek, úgy határoztak, nem számolnak be Imrének saját antifasiszta ellenállási tevékenységükről. Imrét a háta mögött számosan kritizálták effajta óvatossága és elméleti elvontsága miatt. Mások óvatlansága miatt bírálták, mert az egyetemen gyakorta hivatkozott a marxizmusra.

Ugyanezek a kontrasztok – konzervativizmus és radikalizmus, önvédelem és elővigyázatlanúság, lobbanékonyással vegyülő csillogó gondolkodás és a gyakorlatban megmutatkozó szenvedélyesség – Lakatos egész életében jelen voltak, még a brit egyetemek oly különböző világában is. A legkomolyabb, gyakorta felszínre kerülő ellentét jótékony filozófiai vélekedései – a társadalmi igazságosság (a '40-es évek marxizmusa), a véleményszabadság (az '50-es évek reformkommunizmusa), és a nyílt társadalom (a '60-as években Popperral) melletti érvelése – és viselkedése között feszült, mely gyakran nem volt tekintettel mások jogaira és érzékenységeire.

Az 1943-as év harmadik jelentősebb fejleménye Imre megjelenése Szabó Árpád Platón-szemináriumán. Szabó 10 évvel volt idősebb Lakatosnál, ő volt a legfiatalabb professzor az egyetemen, azonban már nevet szerzett magának a görög és latin filológiában.²¹ Szabó későbbi felesége, Klára, aki ugyancsak ebben az osztályban tanult, úgy emlékszik vissza, hogy Lakatos éppen Szabóval szemben foglalt helyet, s ketten olyan tempójú és intenzitású eszmecserébe bonyolódtak, amely kirekesztette a többi hallgatót. Szabó azt állítja, hogy ez a kirekesztés bizonyos értelemben szándékos volt, amennyiben mindketten potenciális társra leltek a fölforgatásban, de ezt csak

¹⁸ Interjú Molnár Zoltánnal és Molnár Tiborral, 1996. szeptember.

¹⁹ Interjú Soós Leventével, 1995. szeptember.

²⁰ Interjú Molnár Zoltánnal és Molnár Tiborral, 1996. szeptember.

²¹ Később alapvető tanulmányokat jelentetett meg a görög matematika történetéről.

burkoltan, Platón megvitatásának misztikumába burkolózva tehették. Szabó ekkoriban az antifasiszta ellenállásra összpontosított; észrevette, hogy Imrét jobban érdekli a marxizmus, mint a filozófia, és hamar rájött, hogy bizonyosan tagja az illegális kommunista pártnak. Szabó némely más tanítványa ugyancsak tag volt, „ők azonban óvatosabbak voltak, s nem tették ezt ilyen nyilvánvalóvá”. Szabó megkérte Imre gimnáziumi irodalomtanárát, aki ugyancsak kommunista-szimpatizáns volt, hogy figyelmeztesse Imrét azokra a veszélyekre, melyek azzal járnak, ha nem lesz körültekintőbb.²²

Ahogy Lakatos minden tanára Debrecenről Cambridge-ig, Szabó is úgy találta, hogy Imre a tárgyra vonatkozó gondolatokkal telve érkezett az órákra. Mindig jobban érdekelt, hogy álláspontokat vitasson meg, semmint, hogy a hagyományos értelemben „tanítsák”. Számos tanárral ellentétben, akikre nagy hatást gyakorolt Lakatos ismereteinek mélysége, melyet azzal tudott elérni, hogy a sókratési módszerben nyomban Sókratész szerepébe helyezkedett, Szabó úgy érezte, hogy bár Lakatos érvelése briliáns, ismeretei gyakran felszínesek. Imrét ekkoriban inkább foglalkoztatta a „praxis”, mint az elmélet, és sohasem érdeklődött a „mélyebb” megértés iránt, még azoknál a filozófusoknál sem, akikre hivatkozott. „Mindössze annyit tudott Hegelről, amit Marxnál olvasott.” A matematikusok utóbb hasonló megjegyzéseket tettek matematikai ismereteiről.²³ Szabó fönntartásai ellenére, maga Lakatos és a későbbi kommentátorok elismerik Hegel alapvető hatását Lakatos filozófiájára, mely jóval túlélte marxizmusát.

A túlélés

1944. áprilisának elején, amikor a németek már bevonultak Magyarországra, Imre anyját és rokonait a házuktól néhány utcával távolabbi debreceni gettóba kényszerítették. Lakatos, Révész Éva és néhány más fiatal hamis papírokkal a közeli Nagyváradra menekültek. Vajda Gábor számos kapcsolattal rendelkezett, és sok családnál el tudta érni, hogy barátait befogadják, míg ő maga Miskolcon rejtőzött el. Néhány hét múlva Imre egy Horthy-barát család házába került, akik – úgy mondják – nem tudták, hogy Imre zsidó és kommunista. Dániel, a család tizenéves gyermeke, Imre és a kommunizmus elkötelezett rajongója, majd később rendkívül párthű történész lett. Ezt az időszakot részben Imre apja finanszírozta, aki úgy emlékszik, hogy a nagyváradai csoport tagjai rendszeresen látogatták budapesti rejtékhelyén, s kaptak tőle pénzt, hogy „megmentsék Imre életét”.²⁴

²² Ez és a következő bekezdés a Szabó Árpáddal és Szabó Klárával készített interjúkra támaszkodik, 1995–97.

²³ Interjú Palló Gábor tudománytörténésszel, 1996. június.

²⁴ Lipsitz Jakab levele Watkinshoz, 1978.

Molnár Tibor és testvére, Zoltán – fiatal, nem-zsidó munkásemberek, akiket kizártak Imre csoportjából – segítették a csoportot a hamis papírok beszerzésében. Imre dokumentumai Molnár névre szóltak, azonban vitatott, hogy ezek valóban Molnár Tibor papírjai lettek volna.²⁵ Molnár Zoltán menyasszonya Révész Évának adta a papírjait. Éva azt mondta, hogy mindaddig nem fogadja el a papírokat, ameddig meg nem bizonyosodik arról, hogy a lány tud idézni a Kommunista Kiáltványból. A lány nem tudott, Éva mégis úgy találta, hogy végül is elfogadhatja a papírokat.²⁶

Mihelyst letelepedtek, Imre ismét létrehozta marxista csoportját, amelynek karaktere jelentősen megváltozott. A debreceni összejövetelek meglehetősen autoriter szemináriumából a lenini útmutatás szerint igen jól megszervezett kommunista sejt lett, mely elfogadta Imre (és bizonyos mértékig Révész Éva) jogát arra, hogy fölügyelje és kritizálja a csoport tagjait, engedélyhez kötötte a szerelmi viszonyokat, s nyílt levelezést kívánt.²⁷ Az 1944-es nyári esték folyamán, miközben a szövetségesek előzönlöttek Európát, s a Vörös Hadsereg keletről nyomult előre, ezek a fiatal emberek a Körös partján ültek, s Marxot és Lenint tanulmányozták. Sokan közülük – csakúgy, mint Imre és Éva – nem tudták, vajon családjuk életben van-e, s minden pillanatban leleplezhette bármelyiküket a Gestapo.

Májusban csatlakozott hozzájuk egy 19 éves zsidó lány, aki antifasiszta aktivista volt, s Izsák Évának hívták. Izsák Éva egy másik erdélyi városból származott, ugyancsak hamis papírokkal élt, s szüksége volt egy nem-zsidó család támogatására. Vele kapcsolatban a következő nehézségek adódtak. Éva lakhelyén nehézségek támadtak, így szükség volt arra, hogy új szállást találjanak neki, ám ez együtt járt a lelepleződés veszélyével, mert így ismét regisztráltatnia kellett volna magát. Imre úgy gondolta, nagy a valószínűsége annak, hogy a nációk kezére kerül, s arra kényszerítik, hogy elárulja a csoportot. Ezért úgy határozott, hogy Évának a párttal és a kommunizmussal szembeni kötelessége öngyilkosságot elkövetni. Lakatos helytelennek tartotta, vagy nem vette tekintetbe azokat a javaslatokat, hogy Évát távolítsák el Nagyváradról. A csoport, beleértve azt a fiatalembert, aki közben a lány szeretője lett, Éva nélkül találkozott, s beleegyeztek a tervbe. Mikor ezt megmondták Évának, ő megkérdezte: „Nincs más módja?” Imre úgy döntött, hogy veszélyes lenne, ha Éva Nagyváradon halna meg, hiszen láhatták együtt a csoporttal. A csoport egyik nem-zsidó tagját – aki Debrecenből látogatta őket, s Nyuszinak becézték – megkérték, hogy vigye őt Debrecen-

²⁵ Molnár Tiborral és Molnár Zoltánnal készült interjú.

²⁶ Magosh Györggyel készült interjú, 1997. május.

²⁷ Hat évvel később a párt azzal vádolta Lakatost, hogy ezt a „sejtet” nem engedélyezték, ám egyáltalán nem világos, hogy abban az időben kinek kellett engedélyeznie az ilyen csoportokat.

be.²⁸ Vonattal mentek. Éva két napig maradt az illető házában, aki utóbb elvitte őt az egyetem és a belváros között fekvő nagyerdőbe, s ciánoldatot adott neki. A debreceni újságban 1944. augusztus 3-án beszámoló jelent meg arról, hogy egy gyermek megtalálta a holttestét.²⁹

Még ugyanebben a hónapban Éva testvére, Mária fölbélyegzetlen és címzés nélküli levelet kapott, melyet munkahelyének nyitott ablakán dobtak be. Ebben az állt: „Ne írj egy ideig, vigyázz magadra, én mindig jól vagyok. Éva.” Mária úgy véli, hogy Nyuszi – közvetlenül Éva halála után – vonatra szállt, és saját kezűleg juttatta el a levelet az Éva által megjelölt helyre. Az illető két hét múlva tért vissza Nagyváradra, ahol Imre leszidta, amiért oly sokáig váratott a hírekkel, s kijelentette, hogy a csoport most nagyobb biztonságban van. Révész Éva és Lakatos átvették Izsák Éva télikabátját.

A vita: „Nincs más módja?”

Lakatos jellemének és gondolkodása gyökereinek számos dimenziója megmutatkozott ezekben a korai években: a briliáns elme, egy filozófia melletti szenvedélyes elkötelezettség, az oktatói hivatás, a változás dialektikus struktúrája, ám ugyanakkor egy fenyegető vonás, mely irányítást sejtetett érvelés helyett, és ártó szándékot. Mindez ismert azok számára, akik Lakatos később ismerték. Néhányan fölismerték ebben a halál azon közelségét és az élmények ama sodrását, mellyel Imre generációjának szembesülnie kellett. Első kísérletként, hogy megértsük a Lakatos jelleme, élettörténete és gondolatai közötti áthatásokat, Izsák Éva története kínál közelebbi betekintést.

A történet leginkább azért ismert, mert Izsák Zimán Mária, Éva nővére, tizenéves koruktól aktivista elvtársa és intim barátja, küldetésének tekintette, hogy fölfedje és közzétegye az igazságot testvére haláláról. Mihelyst a háború Budapesten befejeződött, 1945 februárjában Mária az itteni búvóhelyéről Nagyváradra utazott, hogy megkeresse Évát. Megtalálta Éva korábbi barátját, aki meglehetősen nyers, személytelen módon azt mondta, hogy Évát a magyar–román határon ölték meg. Mária ezt nem hitte el. Továbbutazott Szatmárnémetibe, ahol azt találta, hogy özvegy anyját és őt testvérét a nácik deportálták és megölték. Ekkor teljes erejével arra összpontosított, hogy –

²⁸ Az illető mély megrázkódtatása miatt döntöttem úgy, hogy követem kívánságát, s itt elhallgatom a nevét.

²⁹ A történetről szóló információk Zimán (1989)-ből, a Révész Évával, Zimán Máriával és Vajda Györggyel (aki nem volt ugyan jelen, de később beszélt erről Lakatossal és a csoport tagjaival) készült interjúkból, a Végrehajtó Bizottság dokumentumaiból és a *Debreceni Újság – Hajdúföld* 1944. augusztus 8 és 11-i számaiból származnak.

a család egyik barátjának segítségével támaszkodva, aki a háború után a helyi titkosrendőrség vezetője lett – fölfedje az igazságot Évával kapcsolatban. Az illető formális kihallgatást tartott, amelyen Éva barátját és a csoport azon tagját vallatták, akinek a házában eltöltött némi időt. Mária később megszerezte ennek a kihallgatásnak a jegyzőkönyvét, és magával vitte, amikor 1977-ben Izraelba emigrált, s fölhasználta a *Betűsírkiő Évának* című könyvében, melyet magánkiadásban héberül és magyarul jelentetett meg 1989-ben. Litván György (1995) recenzeálta a kötetet, s Congdon (1997) föllevenítette a történetet.

A kihallgatásról szóló beszámolót a román rendőrség megküldte a magyar rendőrségnek. Ezenkívül legalább három további csoporttag számolt be a halálesetről, abban a vallomásszerű önéletrajzban, amelyet az új, legális kommunista párthoz benyújtott fölvételi kérelemhez kellett csatolni. Nem tudni, hogy önként vallották-e be, egy közös döntés nyomán, vagy azért, mert tudták, hogy a történet ismert. Zimán könyve azt állítja, hogy e vallomások a kihallgatások előtt születtek, s ez egybevág a dátumokkal: a kihallgatás áprilisi dátuma föltehetően jóval későbbi annál, hogy Imre csoportja párttag lett. A későbbi események tekintetében érdemes emlékezni arra, hogy a párt kezdettől fogva tudott minderről. Ez nem volt hatással Lakatos befolyásának növekedésére az első években, azonban az aktájában maradt, és sokszor fölhasználták ellene.

Izsák Éva története – akit az a csoport gyilkolt meg, amelyben a túlélést kereste, akit azok a zsidó társai gyilkoltak meg, akikre ugyancsak gyilkosok vadásztak, aki nem talált védelmet olyan emberek között, akiknek a túlélése akkoriban mások által vállalt kockázaton nyugodott – sokak számára még mindig botrányossá teszi Lakatos nevét. Mi történt itt? Hogyan érthető meg mindez? Úgy vélem, hogy a gonosz cselekedeteknek éppolyan összetett pszichológiai, társadalmi és filozófiai tényezői vannak, mint a hétköznapi cselekedeteknek, s így megértésüket keresni nem azonos elkövetők fölmentésének keresésével, s az illető nem-gonosz tulajdonságainak bemutatásával sem. Úgy vélem, hogy a gyakorta használt címke, mely Lakatost mint démonikus jelenséget jellemzi, arra a kívánságra utal, hogy az ilyen zavarbaejtő személyiséget eltávolítsuk magunktól, hogy igazoljuk: nem kell kísérletet tennünk megértésére, akár azért, mert mindez visszataszító, akár azért, mert hibásan úgy véljük, hogy ez fölmentés lenne. Az ilyen elutasítás mindannyiunk joga a hétköznapi életben, azonban irracionális a biográfus vagy a társadalomtudós számára.

Három különböző elméletet hallottam Izsák Éva halálának magyarázatára. Ezeket racionálisként, romantikusként és pszichológiaiként jellemezhetjük. A racionális (szituáció-logikai) változat hasonlít ahhoz, amelyet maga Lakatos is vallott azon ritka alkalmakkor, amikor erről a történetről beszélt. Izsák Éva biztonsági kockázatot jelentett a csoport számára. Ha elkapják, sok ember hal meg, Éva halála mindezt megelőzte. Egy tudománytörténész ezt lakatosi

racionális rekonstrukcióként jellemezte.³⁰ E racionális érvelés annak föltételezésén nyugszik, hogy (a) Éva lebukása valószínűbb volt, mint a csoport más tagjainak lebukása, és/vagy (b) valószínűbb volt, hogy elárulja a csoportot, és (c) nem volt más lehetőség a védekezésre, csak az, hogy öngyilkosságba kényszerítsék őt.

Mielőtt megvizsgálánk ezeket a kritériumokat, érdemes megjegyezni két dolgot. Először is, háborús viszonyok közepette, az egyes csoportok vezetőit, akik jóhiszeműen nehéz döntéseket hoznak, általában elnézően ítélik meg – még akkor is, ha a döntés embertelen az elszenvedők számára, és ezen mit sem változtat, hogy utóbb esetleg tévesnek bizonyulnak. Továbbá, egy csoporttag félig önkéntes önfeláldozását a többiek védelme érdekében számos ellenállási szituációban följegyezték. Sokan gondolják úgy, hogy ekképpen kell szemlélni Lakatos döntését és a csoport beleegyezését – beleértve Nyuszit és Évát is. Másrésztől a náci elöl rejtőzködő legveszélyeztetettebb csoportok nem vették fontolóra valamely tagjuk meggyilkolását, még akkor sem, ha az összes fönti kritérium adott volt, és még a legextrémebb veszélyhelyzetekben sem. Ez a holocaustról szóló számos, első kézből származó beszámolóból látható. A racionális elmélet együtt jár a kikényszerített öngyilkosság szerepeltetésével a probléma lehetséges megoldásai között.

Valószínűbb volt-e Izsák Éva esetében, hogy a náci kezébe kerül, mint mások esetében? A csoporttagoknak a rendőrségi nyomozás során tett vallomása szerint fölmerült, hogy Éva egyik korábbi befogadó családjánál valaki ellenséges érzelmeket táplált vele szemben, s ez tette szükségsszerűvé a távozását. Az a nehézség pedig, hogy számára új szállást találjanak, mely együtt járt annak lehetőségével, hogy hamis néven ismét regisztráltatnia kell magát, a többieknél hátrányosabb helyzetbe hozta az illegális élet szempontjából. Emellett az a történet is kering, hogy Éva beteg volt, operációra lett volna szüksége, s hogy az érzéstelenítők hatására beszédessé vált. Mária, akinek Éva rendszeresen írt, semmilyen jelzést nem kapott arról, hogy Éva beteg lett volna, s így nem hiszi, hogy az volt. Erről nem esik szó a nyomozati anyagban sem. Azt is beszélték, hogy jellegzetesebben volt zsidó, mint a többiek, ám ez fotók híján nem értékelhető. És végezetül arról is szó volt, hogy a hamisított papírjai nem voltak megfelelőek, ám később ezt visszavonták. A papírjai ugyanis elég jók voltak ahhoz, hogy átutazzon az országon. *Nem* kerül említésre az anyagban az a lehetőség, hogy a Gestapo éppen Évát kereste aktivista múltja miatt. A három racionális kritérium közül ez az, amelyik a leginkább valószínűnek tűnik, ám még így sem túlságosan valószínű.

Valószínűbb volt-e, hogy külső nyomás hatására könnyebben megtörik, mint mások, s így veszélybe sodorja a többieket? Imre nyilván ettől tartott,

³⁰ Palló Gábor, publikálatlan frásos anyag: „Lakatos’ deadly sin”.

ám Éva aktivista múltja ezt valószínűtlenné teszi. 13 éves kora óta ő és nővére aktivistaként vettek részt titkos csoportokban. Éva bátyját elfogták és vallatták, mégsem árult el senkit. Nagyon erős családi inspiráció hajtotta a cionista, munkáspárti és antifasiszta munkában való részvételle, s rendszeresen megvitatták az ezzel járó veszélyeket. Nem tudni, mennyit adott mindebből a csoport tudtára, de föltételezem, hogy viselkedése aligha adott okot arra, hogy a csoport úgy vélje: híján van lojalitásnak és a kurázsinak. A vizsgálat két résztvevője beszámolt arról, milyen higgadtan és bátran vette tudomásul a csoport döntését.

Valóban nem volt más módja? Ez tűnik a racionális érvelés leggyöngébb pontjának. A csoporthoz levél érkezett, amelyben valaki följárlotta, hogy Éva családjának egy barátja a nagyváradi állomáson fog várni egy megadott időben, s elviszi Évát egy másik városba. Imre ezt elvetette, mert az új befogadók (antifasiszta aktivisták) „megfigyelés alatt” álltak. Különös, de úgy tűnik, hogy a csoportot (illetve a csoport nem-zsidó kapcsolatait, Nyuszit vagy Molnárékat) nem kérték arra, hogy keressenek egy másik várost és rejtkehelyet Éva számára. Sokan, akik a történetek után szereztek tudomást az eseményekről, megdöbbenek, s úgy vélték: tudtak volna megoldást találni. Ez tűnik a legerősebb ellenvetésnek a racionális elmélettel, mint Éva halálának kizárólagos magyarázatával szemben.

Ha a lebukástól és az árulástól való félelem, s az az érzés, hogy nincs más lehetőség, nem elégséges magyarázat, akkor mivel lehet kiegészíteni? Sokan, akik erről a történetről beszéltek, s azok, akik először hallották a történetet, egymástól függetlenül Dosztojevszkijt, a „forradalmi romantikát”, és a *Csokoládé* című könyvet említették. Ezekből áll össze a romantikus magyarázat. Eszerint Imrét a forradalmi irodalomból (beleértve Lenint is) merített eszmék inspirálták, amelyekben az ostromlott forradalmárok csoportokba szervezték és akaratlagosan szigorú fegyelemnek vetették alá magukat, s létrehozták a „csoport akaratának” megfelelő áldozathozatal értékét. A csoportakarat kialakítható közösen, vagy kinyilváníthatja egy „vezető”, akinek az iránymutatása vagy pusztán az emberek akaratának szentesítése vagy valamely elmélet gyakorlati alkalmazása.

A *Csokoládé* című könyv – mely 1924-ben jelent meg a Szovjetunióban, Alexandr Taraszov-Rodionov tollából – a kirakatpereket vetíti előre. Egy olyan bolsevik történetét beszéli el, akit a kommunista párt elárulásával vádolnak. Ő elismer minden vádat és aláveti magát a büntetésnek – mely messze túllép minden általa elkövetett hibán – azért, hogy erősítse a pártfegyelmet. E könyv magyar fordítása meglehetősen elterjedt volt ekkoriban a földalatti kommunista mozgalomban. A sors fintora, hogy a könyv szerzőjét a '30-as évek tisztogatásai során kivégezték. Magosh György (1994), Imre barátja, aki ezt később tudta meg, sajnálkozva írja: „Mindannyian túl sok időt töltöttünk azzal az ostoba könyvvel.”

Zimán Mária, Lee Congdon (1997) és mások szerint Izsák Éva halálában Lakatos démoni természete a középponti tényező, s ez a halál ennek a legjobb bizonyítéka. A pszichológia nyelvére lefordítva ebbe tartozik hatalomvágya, hogy nem vette tekintetbe az embereket az ideológia kidolgozásánál, csökönyössége és szenvedélyes kitartása némely érvek mellett. E plauzibilis nézet szerint, még ha egyfajta félreértelmezett racionalitás adta is az ötletet Imrének, hogy kikényszerítse az öngyilkosságot, mint az elhelyezés problémájának megoldását, mégis saját (Leninnel és talán a Csokoládéval) alátámasztott pszichológiája akadályozta meg abban, hogy más megoldásokat is megfontoljon.³¹ Így, noha koncepcióként és visszatekintve (saját „racionális rekonstrukciójában”) Imre számára a terv tragikus szükségszerűségnek tűnhetett, a pszichológiai álláspont föltételezi, hogy voltak olyan pillanatok a terv végrehajtásában, amikor más motivációk játszottak közre abban, hogy ragaszkodott a végrehajtásához. Tudatosan jelen volt a leninista ideológia, mely támogatta az erős fegyelmet és a csoport iránti önfeláldozást a földalatti tevékenységnek ezen a szintjén. Litván György (1995) Zimán Mária könyvét „Két örület áldozata” címmel recenziálta. Litván kiemeli, hogy Imre helyes összhangban volt a marxizmus – leninizmus pszichológiájával, amikor a döntést meghozta, még akkor is, ha a párt később elítélte ezért. Föltételezhetjük, hogy Imre csökönyösségét öntudatlanul tovább erősítette, hogy fölül akart kerekedni afölött érzett tehetetlenségén, hogy családját nem tudta megmenteni a náciaktól. Erőteljes föllépésével a csoport védelme érdekében esetleg kora szörnyűségeit igyekezett földolgozni, ahogyan Mária is, ragaszkodásával a húga halála körüli igazság föltárásához, ezt tette.

Van egy további lehetséges pszichológiai tényező, melyre Zimán könyve utal. Lehetséges, hogy Izsák Éva sebezhetőségének fölfedezése által fogant a terv; mégis, Imre kívánsága, hogy távolítsák el, fakadhatott abból is, hogy fölismerte Éva erejét. Abból a naplóból, amelyet Mária megtartott, tudjuk, hogy Éva még korai, akkoriban cionista aktivista éveiben sem tanúsított türelmet a csoportvezetőkkel szemben. Mária följegyezte, hogy „Éva a csoporton belüli aktivitást korlátozottnak találja, és szeretne egy szervezetet vezetni”.³² Bizonyítható, hogy Éva története, a családjától kapott támogatás, a forradalmi ideológia, s a Máriaéhoz fűződő szeretete (akinek rettenthetetlensége és ereje gyakran megmutatkozott, mégis úgy érezte, hogy a fiatalabb Éva radikalizmus tekintetében valójában előtte járt) félelmetes forradalmárrá tették őt. Korábban, veszélyes körülmények között, egyedül járta be az országot, hogy a börtönben lévő elvtársakat támogassa. Imre intellektusa őt is fölvillanyozta, s úgy érezte, hogy „érdekes és értékes emberek” közé

³¹ Lee Congdon legújabb, Lakatosról szóló életrajzi írásának címe „Possessed” (1997).

³² Zimán 1989.

került, ám világos, hogy tragikusan a hatása alá is került. Azonban az is lehet, hogy olyan erőt képviselt a csoportban, amely kellemetlenné tette őt Imre számára.

A terjedelem korlátozottsága miatt nem térek ki mások felelőségére Izsák Éva halála kapcsán, illetve azokra az egyéb eshetőségekre, ahogyan az ideológia, a racionalitás és a személyes megfontolások szerepet játszhattak a történetekben. Noha nincs kétség afelől, hogy Lakatos javasolta az öngyilkosságot, s ösztönözte társait a terv végrehajtására, szerepet játszottak benne Révész Éva, aki vezető és (más esetekben) könyörtelen szerepet játszott a csoportban, a tervet elfogadó csoporttagok, így Nyuszi, aki két napot töltött Évával, Nagyvárad elhagyásától a méreg átadásáig Debrecenben, s maga Éva is.

A vita hiányzó darabja Lakatos saját értékelése. Azon keveseknek, akiknek beszélt a történetekről, a „racionális” álláspontot adta elő, s nem mutatott megbánást.³³ Egy barátjával folytatott etikai vitában 1955-ben a történeteket annak illusztrációjaként idézte föl, hogy mennyire bonyolult lehet az etikai döntéshozatal.

A fölszabadulás

Az 1945-ös év meghatározta Imre életútját a következő nyolc évre. Révész Évával 1944 végén visszatért Debrecenbe. A Vörös Hadsereg 1944 novemberében lépte át Magyarország keleti határát és „fölszabadította” Debrecen környékét. Imre és Révész Éva visszatértek kifosztott házaikba, melyekből hiányoztak családtagjaik.³⁴ Éva sírva fakadt – először azóta, hogy elmenekült Nagyváradra –, amikor megtalálta apja üzenetét, rejtett utalással némi elrejtett pénzre. Az ő szülei történetesen visszatértek. Őket egy Bécs közeli Potemkin-táborba küldték, ahol a föltételeket, a Vöröskereszt és más látogatók kedvéért, megfelelővé alakították. Imre anyja, nagyanyja, nagybátyja és számos családtagja azonban Auschwitzba került. Noha hónapokba telt, míg haláluk valószínűsíthetővé vált, Imre mégsem remélhette, hogy viszontlátja őket.

Visszatérése után szinte közvetlenül, Imre megváltoztatta nevét a német csengésű zsidó Lipsitzről a magyar proletári Lakatosra.³⁵ Imre úgy emlékszik, hogy az L kezdőbetűt az döntötte el, hogy a kifosztott házban talált néhány

³³ Pl. az Erki Edittel készült interjú, 1997.

³⁴ Imre ekkor már elkezdte gyűjteni könyveit. A fosztogatások során egyebek között a könyveket is elveszítette. Élete végén könyvtárát a London School of Economicsnak ajándékozta.

³⁵ Néha föltételezik, hogy a névváltoztatás a náci időkből származik, de ez nem így van.

inget L. I. monogrammal, s a Lakatos név mellett gimnáziumi tanárával, Kardos Lászlóval (aki később egyetemi tanár és akadémikus lett) történt konzultációja után döntött.³⁶ Rejtélyes módon kálvinista lett, s „keresztapjának” egy másik mentorát, doktori védésén a bizottság elnökét, Karácsony Sándort választotta. Utóbb azt mondta, hogy a pappal kötött egyezség része volt, hogy a gyülekezet tagjait arra biztatja, hogy szavazzanak a kommunisztákra a következő napi választásokon. Ez pedig eléggé lakatosi ahhoz, hogy képtelenül igaz vagy képtelenül hamis legyen.

Ezzel együtt Lakatos az új, legális kommunista pártban aktív szerepet töltött be. A kitartó tagtoborzás állandó tevékenységei közé tartozott. Király István – későbbi irodalomprofesszor és a rendszer szószólója – azt állította, hogy Lakatos „1945 februárjában győzött meg arról, hogy legyek kommunista, s beléptetett a pártba”.³⁷ Szabóék is emlékeznek Imre könyörtelen és végső soron sikeres unszolására, hogy lépjenek be a pártba, s arra, hogy Imre ragaszkodott ahhoz, Klára egészítse ki hiányos ismereteit a marxizmusról, s tanulmányozza a szövegeket. Egy alkalommal, mikor az erdőben sétáltak, Imre kérdéseket tett föl Klára háta mögül, aki úgy érezte, mintha fegyverrel céloznának a fejére.³⁸ Szabónak és Királynak egyaránt azt mondta Imre, hogy mivel egyikük sem zsidó, így nagyon fontosak, mivel a párt tele van zsidókkal.

Amikor Lakatos elhagyta Debrecent, 1945 közepére már felsőbb szinteken is ismert volt, s fontos pártmunkára irányították. Toborzási tevékenysége, szellemi csillogása, elszántsága és energiája kétségkívül elegendő volt ahhoz, hogy a kommunista szerveződés első hónapjaiban fölfigyeljenek rá, s ekkoriban – a későbbiekkel ellentétben – földalatti tevékenysége is hozzájárult e figyelemhez. Nem tudjuk azonban pontosan, hogyan alakult pályája a Nagyvárad és Budapest közötti hónapokban, vagy mikor vált ismertté Révai József, a párt propaganda- és kulturális ügyekben illetékes vezetője számára. Révai áprilisban Debrecenben járt. Valószínűnek tűnik, hogy Révész Éva nagybátyja, Révész Géza játszott itt szerepet Lakatos életében. Révész a Vörös Hadsereg ezredese volt, s egyike azon „moszkovitáknak”, akik az emigráció éveit után tértek vissza. Ő is Budapestre ment 1945 közepén, hogy átvegye a párt új információs osztályának vezetését. Ez volt az a besúgó hálózat, amely a hatalomátvétel előtt és után is a kommunizmus integráns részét képezte. A következő tizenegy évben maga Lakatos is információkkal szolgált másokról, besúgókkal állt kapcsolatban, és őt is bevádolták.

³⁶ Vajda Gábor levele Dr. Hallett-hoz 1980. november 25.

³⁷ Király István, in Csáki (1990).

³⁸ Szabó Árpáddal és Klárával készült interjú 1996.

Kardos László, Imre gimnáziumi tanára ekkoriban ugyancsak fontos szerepet játszhatott. Kardos – Lakatossal egyidőben – az oktatási minisztériumba került, s fia ugyanekkor az Eötvös Kollégiumba.³⁹ Hogy Kardost, Karácsonyt és Szabót mentorainak tekintette Lakatos, jelzi, hogy mielőtt Budapestre távozott volna, összehívta őket, s mindannyiuktól tanácsot kért a jövőre nézve. Szabó szerint ezen mindannyian meglepődtek, s nem tudták, hogy mit is mondjanak. Lakatos szilárdan kézben tartotta életét, és egyenest a pártügyek közepébe ugrott. Korábban már visszautasította Szabó tanácsát, hogy fejezze be a doktori folyamatot, amelyet 1944-ben indított el a debreceni egyetemen. De találkozottak, beszélgettek egy keveset, s egyetértésre jutottak terveivel kapcsolatban.⁴⁰ Lakatosnak talán valamiféle szülői áldásra volt szüksége, egy olyan otthonra és családra, amelyből a múlt veszteségeitől elindulhatott az új élet felé. Ekkorra föltehetően már megtudta, hogy apja túlélte a háborút, s Budapesten várja őt. Nem tudjuk, hogyan alakult ez a kapcsolat a tanulóévei során, s azt sem, vajon kikérte-e apja véleményét a névváltoztatással és az áttéréssel kapcsolatban. Lipsitz Márton bizonyosan megörült a hírnek, hogy fia túlélte a háborút. Lakatos májusban vagy júniusban távozott Budapestre, Révész Éva két hónappal később követte.

1945–1948: Az új kommunizmus építése

A szürke eminenciás

Lakatos 1945 májusában vagy júniusában Debrecenből Budapestre érkezett, egy olyan városba, amelyet a két hónapos ostrom és az utcai harcok elpusztítottak. A sokk ellenére a nemzet és a város hamar magához tért. Sokan úgy látták, hogy a kommunisták vezetik majd ki az országot a feudalizmus és a fasiszta szövetség baljós örökségéből. A 23 éves Lakatos megtestesítette korának energiáját és ideológiáját, ahogyan a közelmúlt veszteségeit és sötét cselekedeteit is.

Lakatos szokatlanul széles körben látott hozzá a tevékenységéhez. Magánéletében ismét közel került apjához, bár hiányzott a konfliktusok és a melegség azon keveréke, amellyel viszonyukat helyreállítani próbálták. Lipsitz Márton bizonyosan csekély szimpátiát érzett a kommunizmus iránt, és valószínűtlen, hogy fia megtartóztatta magát attól, hogy ennek előnyeiről győzködjön. Azonban nem tudjuk, hogy egyetértettek-e, vagy sem, küzdöttek-e egymással, vagy távoltagek-e magukat a másiktól. Lakatos Budán bérelt

³⁹ Kardos fia, aki nevét Pándi Pálra változtatta, a kommunista csoport vezetőjévé vált az Eötvös Kollégiumban, később irodalomtörténész és a párt szószólója lett.

⁴⁰ Szabó Árpáddal készült interjú 1996.

szobát, s két vagy három hónap múltán csatlakozott hozzá Révész Éva. Újabb másfél évig nem házasodtak össze, először mert úgy érezték, hogy várniuk kell addig, amíg megerősítik, vagy föltételezhetővé válik, hogy Éva régi barátja meghalt; később az időpont meghatározása okozott problémát.

Mielőtt Éva megérkezett, Lakatos a helyi pártszervezetben találkozott a gyönyörű Balázs Vilmával, aki életre szóló barátja lett, s akit Lakatos sokszor megkért, hagyja el férjét, s házasodjon össze vele. Vilma egyike volt azon kevés embereknek, akik Lakatost mindig vonzónak, emberinek és törékenynek találták, s ugyanakkor zseniálisnak és lehetetlennek is. Azonban mindig tudta, hogy nem lenne jó hozzámenni feleségül, s 1945-ben Lakatos még Évába volt szerelmes, gyakori nézeteltéréseik ellenére.⁴¹

Lakatost a pártban kezdettől a nevelési stratégia föltörekvő ifjú elitje új képviselőjének tekintették. Lakatos mindenhol ott volt. Úgy mozgott, ahogyan beszélt: gyorsan, gyakran nyitott kabátban, nyitott inggallérral, nem tökéletesen rendezett frizurával és papírokkal. Az év során kis bajuszt növesztett, és sokan úgy gondolták, hogy ez Trockijhoz teszi őt hasonlatossá. Lakása, az Eötvös Kollégium, az oktatási minisztérium és a pártszékház között megtett utak során, hetente többször is átkelt a Dunán. Ezt ma nem lenne érdemes említeni, de 1945-ben komoly gyaloglást jelentett átkelni a hozzáférhető hídon. Irodája volt az oktatási minisztériumban, amely konzervatív minisztérium volt; és 1948-ban egy látogató úgy érezte, hogy Lakatos kis irodája némiképp elszigetelt volt. Munkája azonban központinak számított az új rend számára: megvizsgálta az egyetemi tanárok megbízhatóságát, hogy osztályhátterük és politikai elkötelezettségük megfelelő-e, s listákat állított össze olyan emberekről, akiket arra kényszerítettek vagy béreltek föl, hogy az oktatást mindinkább kommunista kezekbe juttassák. A tanárokról gyakran tanulói „vádak” alapján szereztek információt. Szabóéknak – akik ekkorra ugyancsak Budapestre kerültek – Lakatos említett valakit, akitől Árpádról hallott.

Imre jó barátságot kötött minisztériumi kollégájával, a pszichológus Mérei Ferencsel, aki a keleti fronton átkelve, mint a Vörös Hadsereg tisztje tért vissza.⁴² Lakatos 13 éven keresztül (eltekintve a börtönben töltött éveitől) rendszeres vendég volt Mérei otthonában. Mérei felesége, Vera ilyenkor mindig élvezte az izgalmas beszélgetéseket, s azt, ahogyan Imre a gyermekeivel játszott és tanította őket.⁴³ Az '50-es évek közepén Lakatos és Mérei egyaránt sürgető szükségét érezték azon oktatási rendszer liberalizálásának és fölszabadításának, melyet ők segítettek kommunista befolyás alá vonni, s

⁴¹ Balázs Vilmával készült interjú, 1997. április.

⁴² A legtöbben, akik ezzel próbálkoztak, szovjet munkatáborokban végezték.

⁴³ Mérei Anna, Mérei Ferenc egyik gyermeke jelenleg dokumentumfilmet készít Lakatosról.

ebben az irányban tettek lépéseket. Mérei fontos szervező funkciót töltött be az '56-os forradalom során az egyetemen, s 4 évre börtönbe került. Barátsága Lakatossal 1956-ban véget ért.

Lakatos és Mérei egyaránt a párt ama szűk „belső köréhez” tartoztak, amely rendszeres összejöveteleken találkozott, s az ideológiai és nevelési kérdéseket illető stratégiát vitatták meg. A csoport egyik tagja, Szabolcsi Miklós „szürke eminenciásnak” nevezte Lakatost, akinek zsenialitása és lendülete sokkal nagyobb befolyást biztosított a politika alakítására, mint amennyit a párhierarchiában betöltött helye jelentett.⁴⁴ Maga Révai vagy jelen volt ezeken az összejöveteleken, vagy beszámoltak neki az elhangzottakról.

Lakatos, amellet, hogy Lukács György előadásait hallgatta az egyetemen, csatlakozott az általa tartott szemináriumhoz is, melynek résztvevői között volt Szigeti József filozófus, Király István irodalomtörténész és Lázár György Rákosi miniszterelnöki titkára. Mindannyian a fiatal kommunista elithez tartoztak, noha Szigeti és Király a háború alatt Németországban tanultak.⁴⁵ Szigeti (aki később összeházasodott Révész Évával) Lukács tanársegéde lett, de aztán két alkalommal is, a párt irányvonalát követve, nyilvánosan megvádolta Lukácsot. Király és ő mindaddig a párt támogatói maradtak, ameddig még létezett a párt.

Lakatos ugyancsak segítette a párt holdudvarát, az értelmiséget és az új generációt recenziókkal és cikkekkel, melyeket 1946 és 1947 folyamán publikált, továbbá számos kommentárt közölt a *Szabad Nép*ben. Ezek legtöbbje politikai célzatú, s burzsoá vonásokra mutat rá olyan szerzők gondolkodásában is, akik egyébként radikálisnak vagy tudományosnak tűnnek. Lakatos írásai mindig jól szerkesztettek, filozófiai jellegűek, s probléma-orientáltak. A tanítás és a tudományos elméletek „valódi” története iránti érdeklődése már ekkor megmutatkozik: 1947-ben jelent meg Jeges Károly *Fizikát tanulok* című könyvéről írott recenziója. Lakatos elismerte ennek ismeretterjesztésre irányuló törekvését, azonban helytelenítette, hogy a fogalmakat tudományos stílusban vezeti be, anélkül, hogy a kísérletek terminusaiban megragadhatóvá tenné őket, vagy rámutatna az elméletek történelmi dialektikájára. Szerinte helytelen olyan benyomást sugallni, hogy a fizika örök tudomány (Lakatos 1947).

⁴⁴ Szabolcsi Miklóssal készült interjú, 1997. március.

⁴⁵ Több interjúalany szerint, amikor 1944-ben visszatértek Németországból, megkérdezték tőlük, mire számítanak a jövőben. Szigeti állítólag a következőket mondta: „Ha a németek nyernek, az ország fasiszta lesz, ha az amerikaiak, akkor liberális demokrata, ha pedig az oroszok nyernek, akkor kommunista; de Pisti és én mindegyik esetben miniszterek leszünk.” (A másik verzió úgy hangzik, hogy professzorok lesznek, s ez be is következett.)

Három 1946–47-ben írott jelentősebb tanulmánya közül kettő a *Valóság*-ban jelent meg, abban a folyóiratban, amelyet a MADISZ részeként alakítottak újjá, s kommunista írásokat közölt. Szerzőire gyakran „*Valóság*-körként” utaltak. A lap szerkesztője, Márkus István sokra tartotta Lakatos gondolkodásának világosságát („vitában – mondta – mindig számos lépéssel megelőzött mindenkit”), azonban „ördöginek” találta, hogy a „legkevésbé sem veszi tekintetbe az embereket” a stratégia kidolgozásában.⁴⁶

Lakatost írói tevékenysége újabb baráttal ajándékozta meg, jelesen Gimes Miklóssal, a *Szabad Nép* újságírójával. Egyik közös barátjuk szerint a '40-es évek végén kerültek közel egymáshoz. „Mindketten briliánsak voltak. Ez jelentette köztük a köteléket. Vég nélkül tudtak vitatkozni a doktrínák részletkérdésein, a filozófián, vagy a frizura elválasztásán.”⁴⁷ Gimes valószínűleg komoly hatást gyakorolt Lakatosra a tekintetben, hogy a keményvonalas kommunizmustól a reformkommunizmus felé fordult, miután a börtönből visszatért. Ismeretes, hogy Gimes gyakran látogatta őt, s ekkoriban már a Nagy Imre körül gyülekező reformkörhöz tartozott: 1958-ban Nagy Imrével együtt ítélték el és akasztották föl.

De Lakatosnak a kommunista hatalomátvételhez nyújtott hozzájárulásai közül egyre sem emlékeznek oly drámaian, mint az Eötvös Kollégium bukására.

„Lakatos nem volt úriember”

A fasiszta kollaboráció és megszállás után a magyar kommunisták számára az egyik problémát a nemzetközi orientációjú, kitűnő oktatás erős tradíciója valamint a lakosság autonómiája és öntudta jelentette. Pergő politikai viták folytak 1945-ben, s a tanárok engedték, hogy az ifjak a görögöktől Aldous Huxleyig szabadgondolkodók között barangoljanak. Ezt a szellemiséget legjobban az Eötvös Kollégium testesítette meg, az a hely, melyet „örökös szellemi kovászként” jellemeztek.⁴⁸

Az Eötvös Kollégium az egyetemtól különálló intézmény volt, noha a kollégisták mindkét helyre beiratkoztak: 1895-ben alapították, a francia École Normale Supérieure tudatos utánzásaként, azzal a céllal, hogy magas szintű klasszikus oktatást nyújtsanak – beleértve a tudományokat, a nyelveket, az irodalmat is – a jövőbeni gimnáziumi tanároknak. Sok jövőbeni értelmiségi, akik más karriert terveztek, itt alapozta meg későbbi életútját. Az intézmény büszkesége a kiscsoportos szemináriumok hálózata volt, mely a nagy könyvtár intenzív vagy extenzív használatával párosult. A külföldi irodalmat

⁴⁶ Márkus Istvánnal készült interjú, 1997.

⁴⁷ Molnár Miklóssal készült interjú, 1997.

⁴⁸ Major Jenő fogalmazott így az Eötvös Kollégiumról írott cikkében, *Valóság* 1946.

tanuló diákoktól például elvárták, hogy hetente egy könyvet az eredeti nyelvén elolvassanak, s ugyanezen a nyelven megvitassanak. A rivális Györfly Kollégium kevésbé volt exkluzív és intenzív, s 1945 után a népi kollégiumok mozgalmának (NÉKOSZ) élére állt. Az Eötvös Kollégium igazgatója Keresztury Dezső volt, aki ugyancsak bekapcsolódott a népi kollégiumok mozgalmába, azonban mint az Eötvös Kollégium igazgatója elkötelezettje volt az intézmény hírneve és színvonala megőrzésének. Humor, kultúra, élettapasztalat, szerelem és szexualitás ugyancsak meglehetősen explicit részét képezték a (kizárólag fiúkból álló) kollégiumok elvárt moráljának.

Lakatos 1945 nyarán főlvetelét kérte a kollégiumba. Keresztury ezt följegyezte a naplójában. Lakatos 22 évesen négy évvel volt idősebb az átlagos főlvetelizőknél, és szociológiát akart tanulni, amely igazából nem tartozott a kurzuskínálatba. Valószínűleg olyan témát választott, amely nem került volna sok idejébe, de az is lehet, hogy így kísérelt meg fölkészülni debreceni doktorálására, procedúrájára, amelynek témája a tudományos fogalmak kialakulásának szociológiája volt. Keresztury tévovázott, hogy fölvegye-e őt, de leginkább az befolyásolta, hogy Lakatos szoros kapcsolatban állt a kommunista párttal. Ebből a kollégiumnak előnyei származhattak (s elhárulhattak volna bizonyos kellemetlenségek). Keresztury úgy érezte, hogy Lakatos „sötét személyiségének” ugyancsak hasznára válhatott volna az Eötvös szellemisége. Harmadik gondolata az volt, hogy Lakatos kora és élettapasztalata hasznára lehet azoknak, akik '45-ben voltak 18 évesek, s akiknek várhatóan igencsak szokatlan iskolaéveik lesznek.

Bár – szemben a legtöbb hallgatóval – Lakatos nem lakott a kollégiumban és kevés kurzust vett föl, egyéb más elfoglaltságai mellett is gyakori vendég volt, s majdnem mindenki jól emlékszik rá. Vekerdi József, az egyik harmadéves hallgató, aki éppen afelé haladt, hogy 10 nyelvet bírjon, megkérte Lakatos, hogy tanítsa őt héberre, s ő cserébe görögül fogja tanítani.⁴⁹ Az egyezés nem tartott sokáig, mert Imrének – ahogyan Vekerdi 50 évvel később csípősen megjegyezte – „nem sok szüksége volt a görögre, az ő életvitelében”.⁵⁰ Vekerdi úgy emlékszik Lakatosra, mint aki leginkább a szép régi épület különféle helyein ült, s intenzíven vitatkozott. Az egyik hallgatóval különösen sokat vitázott,⁵¹ más hallgatók pedig a műsor kedvéért

⁴⁹ Vekerdi Józseffel készült interjú, 1995. szeptember.

⁵⁰ Vekerdi József a Széchényi Könyvtár egyik részlegének igazgatója lett. Testvére, László orvosnak tanult, több nagyrabecsült könyvet írt tudománytörténetből és könyvtáros az Akadémián. Ő recenzeálta a *Bizonyítások és cáfolatok* orosz kiadását, valamint a *Criticism and the Growth of Knowledge*-ot. Lakatos azt írta neki, hogy a korábbi recenzió gondolatgazdagabb volt.

⁵¹ Brusznai Árpádról van szó, akit az 1956-ban játszott szerepéért kivégeztek.

gyűltek össze. Vekerdi úgy látta őket, mint Naphtát, az ideológust és Settembrinit, a humanistát Thomas Mann *Varázshegyéből*.⁵²

Nem Lakatos volt az egyetlen kommunista az Eötvös Kollégiumban. Sokan azok közül, akik 1945-ben kerültek a kollégiumba, hittek az ügyben, s „kommunista frakciót” alakítottak. Sokan más pártokat támogattak az 1945 novemberi választásokon, vagy politikailag teljesen semlegesek voltak. Másfél évig szabadon hangot adhattak véleményüknek, s ezt gyakran meg is tették. Lakatos természetesen erőteljesen igyekezett véleményüket és cselekedeteiket a párt számára kedvezővé alakítani. Mások igyekeztek a politikát az oktatástól távol tartani: 1946. május 1-jén vita robbant ki arról, hogy az Eötvös Kollégium tagjai együtt vonuljanak-e föl a majálison, s a hallgatókat megszavaztatták, de először kizárták az elsőéveseket a szavazásból. Szász Imre, egy 18 éves, több mint két méter magas, a munkásosztályból származó fiú a kollégiumi asztalánál ült, amikor Lakatos berontott a szobába. „Szóval az elsőévesek nem fognak fölvonulni?!” – mondta Lakatos olyan hangon, amelyről Szász azt mondta, hogy „ott ahonnan én jöttem, azt jelentette, hogy küzdőfelet keres. Különösnek gondoltam, hogy velem akar megvívni. Fölálltam, és mereven ránéztem. Erre sarkon fordult, s távozott.”⁵³

A kollégiumban kialakított reputációját és humorát az 1946. év végi bohózatban is megörökítették. E nevezetes bohózatokban mindig a kollégiumi élet komikus eseményeit vegyítették, mondjuk Mozart-áriák és görög drámák kifinomult paródiáival. Ezekben a darabokban a hallgatók alakították a professzorokat, a közéleti személyiségeket és más hallgatókat is. Az egyik 1946-os darabban az egyik hallgató egy olyan professzort személyesített meg, aki arról volt híres, hogy folyton panaszkodott, mert a hallgatók nem dolgoznak elég keményen. Mire az önmagát alakító Imre így szólt: „Csak adja meg a nevüket, professzor. Én a párt besúgó osztályáról jöttem.”⁵⁴

Lakatos a kollégium könyvtárát használta 1946–47-es publikációinak elkészítéséhez, valamint 1947-es doktori disszertációjához, s részt vett a szerda esti előadásokon és vitákon. Egyebek között Lakatos és Révai egyaránt tartottak előadást ezeken a kezdetben lendületes összefüggéseken, és 1947-ben az egyik ilyen alkalommal Lakatos élesen kritizálta Révai egyik beszédét.⁵⁵ Ez a későbbi események tekintetében jelentőségteljes lehetett.

A följelentés 1947 februárjában érkezett, amikor a *Valóság* megjelentette Lakatos fontos írását „Eötvös Kollégium – Györfy Kollégium” címmel

⁵² Naphtát állítólag Lukács Györgyről mintázta Mann, akivel Lukács a németországi emigrációjában ismerkedett meg.

⁵³ Szász Imrével készült interjú, 1996. június. Szász számos könyvet publikált. Ezek egyike, a *Ménési Út*, a kollégium bukásának történetét beszéli el.

⁵⁴ Csongor Barnabással készült interjú, 1997. július.

⁵⁵ Vekerdi Józseffel készült interjú, 1996. szeptember.

(Lakatos 1947a). A dolgozat problémája „az új magyar értelmiség nevelése” volt, ami egyaránt jelentette az oktatás új elveit, és azt, hogy ez az értelmiség egy új (dolgozó) osztályból származik. A dolgozat fő tézise az volt, hogy az Eötvös Kollégium még mindig eredeti elvei szerint a magyar liberális burzsoázia számára képezte a tudósokat és a tanárokat, s a háború alatti „elszigetelődéséből” nem alakult ki „passzív ellenállás” a fasiszmussal szemben. (A Eötvös Kollégium a törvényekkel dacolva továbbra is fölvelt zsidókat a náci éra alatt is, s erre Lakatos burkolt módon elismerőleg utalt.) Azonban – érvelt – a népi demokrácia beköszöntével az „elszigetelődés” élesen szemben áll a munkásosztály élcsapatával. A Györffy Kollégium, amely szövetségre lépett a népi kollégiumok mozgalmával, az élcsapathoz tartozik. Számukra azonban problémát okoz a megfelelő könyvtár, oktatók és az új értelmiség képzéséhez szükséges tradíciók hiánya. Logikusan tekintve szükségük van az Eötvös Kollégium ferrásaira, hogy föladatukban ez segítségükre legyen, azonban a Györffy Kollégium joggal gyanakszik, hogy az Eötvös Kollégium jó oktatása, a „tudományos elmélyedés” „elválaszthatatlanul összefonódott” az elitizmussal és az elszigetelődéssel. Ahhoz, hogy kiműveljük a munkásosztály új élcsapatát, és hogy a Györffyt a „népi demokrácia Eötvös Kollégiumává” tegyük, az Eötvösnek föl kellene adnia ezt az elitizmust és az elszigetelődést. Az Eötvös Kollégiumnak bizonyos értelemben Györffyvé kell válnia, hogy valóban Eötvös lehessen. Ezután Lakatos elemzi Kereszturynak és a magyar művelődéspolitikai más vezéralakjainak írásait és szóbeli állásfoglalásait, s arra a következtetésre jut, hogy nem akarják, hogy az Eötvös ezt az új szerepet töltsen be az új értelmiség vonatkozásában. Azt javasolja Kereszturynak, hogy kövesse a korábbi nagy igazgatók példáját, s merjen új kollégiumi szellemet teremteni. A dolgozat azonban azzal a fenyegetéssel zárul, hogy ha nem vállalja ezt a szerepet, akkor a kollégiumnak befellegzett.

Ezt a dolgozatot helyesen értelmezték a kollégium és Keresztury hátbatámadásának, s felháborodást keltett a kollégiumban. A sajtó még eléggé szabad volt ahhoz, hogy ellencikkek hosszú sorozata jelenjen meg. Az ország azonban nem volt elég szabad ahhoz, hogy ezt a válaszolók megússzák. Annak ellenére, hogy Keresztury egyszerre volt oktatási miniszter és a kollégium igazgatója, mégis ultimátum elé állították: ki kell rúgnia azokat a hallgatókat, akik aláírták a tiltakozó nyilatkozatokat. Ehelyett inkább lemondott.

Keresztury helyére Lutter Tibor, az angol irodalom szakértője került, akit Lakatos már ismert. Lutter a „náci gimnáziumbar” tanított a háború folyamán, és talán elfelejtendő ezt a kellemetlenséget, teljesen a kommunisták szolgálatába került. Azt mondták róla, hogy „erkölcsi tébolyult”, több följelentést írt, mint Király vagy Szigeti, de jó tanár volt. Azok a hallgatók, akik 1947 nyarán kerültek az Eötvös Kollégiumba, mentesek voltak az előző hónapok feszültségeitől, s még mindig izgalmas helynek találták a tanulás és

fejlődésük szempontjából.⁵⁶ A lánya szerint Lutter ugyanúgy képzelte el az Eötvös jövőjét, ahogyan azt Lakatos látta: *egyszerre* testesíti meg az oktatási tökélyt és a népi demokrácia céljait.⁵⁷ Azonban a marxizmus belső története ismételten megmutatta, hogy a totalitárius politika és a független gondolkodás összeegyeztethetetlenek — s erre Lakatos még azelőtt rájött, hogy elhagyta Magyarországot. Három évvel később, 1950-ben az Eötvös Kollégium, a Györfy Kollégium és a NÉKOSZ egyaránt megszűnt.

A korszak nem-kommunista hallgatói között Lakatos támadása megerősítette azt a démoni képet, amelyet már kialakítottak róla, „az Eötvös Mefisztójáról”.⁵⁸ Neve 50 éven keresztül hírhedt volt közöttük. Közülük azonban sokan nem sorolják az Eötvös Kollégium sorsát Lakatos bűnei közé. Az ideológiát és a korszak küzdelmeit tekintve úgy vélik, jó szándékkal cselekedett. Congdon (1996) ezt a támadást összekapcsolja Lakatosnak 1968-ban az angliai hallgatói követelések tekintetében játszott konzervatív szerepével, s azt mondja, hogy Lakatos megtanulta: az oktatási intézmény átalakítását a társadalmi forradalom központjává csak egy lépés választja el a kormányzati politika eszközévé tételétől. E két oktatáspolitikai közötti félúton állt Lakatos beszéde, melyet 1956-ban tartott a Petőfi Körben a tudósképzésről.⁵⁹

Lakatos 1947-ben (mai fordulattal élve) a politikai korrektséget alapvetőnek látta az oktatásban. Fölismerte „a politika és a magolás” veszélyét az oktatás minőségére, ám azt gondolta, hogy ez föloldható azzal, ha a jó oktatók kommunistává válnak. És ekkoriban azt hitte, hogy a (kommunista) állam politikailag és oktatási szempontból egyaránt progresszív. Lakatos számára 1956-ban az az unalom és beszűkültség jelentett problémát, amit az állami irányítás, a politikai korrektség és a cenzúra vitt az oktatásba, különösen a tehetséges tanulók számára. Arra a következtetésre jutott, hogy az oktatás bizonyos szabadságot igényel, és hogy a pártot a tudománynak kellene vezetnie, nem pedig fordítva. De 1968-ban az akadémiai kiválóság megőrzése volt a probléma a hallgatói ellenőrzés követelésével szemben. Fölhívta a figyelmet a hallgatók oktatási ügyeket illető kritikájának és főlshólalására vonatkozó jogos igényeinek elválasztására azoktól az igazolatlan igényektől, hogy részt vegyenek az oktatás anyagára és a kutatásra vonatkozó döntésekben. Úgy vélte, hogy a minőség főlshógulása és a kormányzati kontroll növekedése lenne az eredmény. Érdekes, hogy Lakatos 1968-ban „politikai visszatérését” az ideológia és a kormányzati irányítás azon ártalmas hatásainak tulajdonította, melyet a náci Németország-

⁵⁶ Lipták Tamással készült interjú, 1997. november.

⁵⁷ Lutter Évával készült interjú, 1997. május.

⁵⁸ Fodor (1991).

⁵⁹ A Petőfi Kör iratai ('56-os Intézet).

ban és a Szovjetúnióban fejtették ki.⁶⁰ Sosem említette korábbi szerepét a régi rend megváltoztatásában.

(*Utóirat*: Különös öröm volt számomra, hogy Lakatos kortársai közül oly sok embert találtam életben Budapesten. Az, hogy Keresztury Dezsőt még megtaláltam a telefonkönyvben, meglepetés volt számomra: 92 éves volt, ismert költő és irodalomkritikus. Fölhívtam. Beszélt angolul, ahogy gyakorlatilag mindenki, aki 1948 előtt az Eötvösben tanult. Megemlékeztem Lakatost. „A matematikus? Semmi jót nem tudnék róla mondani.” Nem hatotta meg, hogy megemlékeztem: a történelmet kutatom, s nem a jóságot. „Túlságosan fölkavarna.” A hangja elgyöngült, miközben beszélgettünk. Végül azt mormolta a telefonba: „Lakatos nem volt úriember.”)

Akcióban

Ugyancsak zsúfolt év volt 1947. Lipsitz Márton az első hetekben emigrált Ausztráliába. Nem sokkal ez után Imre időt talált a régóta húzódó és rövid életű házasság megkötésére Révész Évával. Szabó Árpád és Balázs Tibor (Vilma férje) voltak a tanúk. Februárban megjelent az Eötvös Kollégiumról írott cikk. Hét további cikket és recenziót publikált ebben az évben, s befejezte doktori értekezését. Júliusban letette doktori szigorlatát. Az értekezés címe: *A fogalomalkotás szociológiája a természettudományokban*. Két új cikke „A fizikai idealizmus kritikája” és a „Modern fizika, modern társadalom” az írás részeit képezik. A bírálók⁶¹ megjegyezték, hogy a mű modern, s nem ortodox dialektikus marxizmuson nyugodott, és még ez is csupán Lakatos önálló gondolatainak szolgáltatott alapot.⁶² Maga az értekezés eltűnt az egyetemről, és máshonnan is, ahol elhelyezhették. Lakatos már ekkoriban azt mondta róla, hogy értéktelen. Sosem mutatta meg Szabónak.

Amikor a Párt 1947 folyamán kiépítette a mindennapi életet átfogó felügyeletét és szűkítette az eltérő vélemények fórumait, nézeteltérések támadtak Lukács György körül. Lakatos, aki látogatta az előadásait és a szemináriumát, sosem volt rajongója. Sokan emlékeznek arra, hogy Lukácsot „túlságosan burzsoának” nevezte, s azt gondolta, hogy „bolond”. Szigeti József ekkor már Lukács tanársegéde volt, s nagyban azonosult vele.⁶³ Király István inkább Németh Lászlót kedvelte. A *Valóság*-kör 50 tagja 1947 decemberében találkozott az Opera étteremben, hogy megvitassák Lukács-

⁶⁰ Lakatos levele a London School of Economics igazgatójának, in Lakatos (1978).

⁶¹ Karácsony Sándor és a matematikus Varga Ottó.

⁶² A doktori dolgozat bírálata, Debrecen 1947.

⁶³ Szigeti azonosulása a párttal azonban mindennél erősebb volt, s kötelességtudóan csatlakozott a kritikához, amikor 1949-ben nagyszabású támadás indult Lukács ellen (s 1956 után újfent, amikor Lukács csatlakozott a Nagy Imre-kormányhoz).

kritikájukat, s jelen volt Király, Lázár és Szabó is.⁶⁴ Király szerint Lakatos „csillogott” ezen az estén. A következő másfél évben a párt hivatalos véleménye ingadozott Lukácskal kapcsolatban, míg 1949 májusában Rákosi nevében Rudas László nagyszabású támadást nem indított. A pletykák szerint Lakatos ehhez Lukács egyes passzusainak kritikájával járult hozzá.⁶⁵ Rudas vejétől tudjuk, hogy Lakatos számos magánbeszélgetést folytatott Rudassal.⁶⁶

Lakatos különösen indulatos lehetett Szigeti József mentorával szemben, mert Révész Éva éppen Szigeti miatt hagyta el őt. Szigeti, aki nem csinált titkot abból, hogy utálja Lakatost, úgy látta, hogy Évát egy szörnyeteg karmai közül menti meg. Ifjúkori szerelmének elvesztése, és hogy az Szigetiért hagyta el őt, különösen tolerálhatatlannak tűnt. „Olyan egyedül vagyok, mint egy kiveret öreg kutya” – mondta Balázs Vilmának. Néhány hónap múlva megpróbálta Vilmát rávenni, hogy hagyja el a férjét, de megelégedett azzal, hogy a szeretője és barátja lett. Lakatos a párt középvezetői számára főntartott lakásba költözött.

Ahogy a párt nevezte, 1948 a „fordulat éve” volt. Ezen a nyáron vette kezdetét a mezőgazdaság erőszakos kollektivizálása, véget ért a sajtószabadság, s egyebek mellett fölfüggesztették a pszichoanalízist. Pálóczi-Horváth György marxista kritikát írt Freudról.⁶⁷ Révai hithű fiatalok egy csoportját gyűjtötte egybe, hogy nyilvánosan „vitatkozzanak” a pszichoanalitikus Hermann Imrével. Lakatos, Szigeti, Király és Lázár tartoztak ebbe a csapatba; Mérei Ferenc elnökölt az összejövetelen. Néhány héttel később a pszichoanalízist betiltották Magyarországon.

A „fordulat” jelt adott a megbízhatatlan egyetemi és gimnáziumi tanárok eltávolítására. Lakatos a megbízhatatlan tanárok „B”-listáin dolgozott, az ő eltávolításukról és helyettesítésükről gondoskodott. Elkészítette az egyetemi oktatásra vonatkozó átfogó tervet. Litván György, aki akkor az egyetemi ifjúsági kommunista szervezet vezetője volt, ezen a terven együtt dolgozott

⁶⁴ Erről Király számol be egy hozzáférhetetlen tv interjújában, melyből özvegye kigyűjtötte a Lakatosra vonatkozó passzusokat, s lehetővé tette Alex Bandy és az én számomra, hogy megtekintsük.

⁶⁵ Heller Ágnessel készült interjú, 1995.

⁶⁶ Molnár Miklóssal készült interjú, 1997.

⁶⁷ Pálóczi-Horváth – ahogyan Faludy György, Ignótus Pál és Szász Béla is – önként tért vissza Nyugatról, hogy új társadalmat építsen a háború után. Mindannyiukat több évre bebörtönözték és (eltérő mértékben) meghurcolták. Mindannyian visszamentek 1956-ban Nyugatra, s figyelemre méltó beszámolókat írtak a sztalinista Magyarországról. Faludy, aki Recskén együtt volt Lakatossal, 1990-ben, 80 évesen tért vissza Budapestre.

vele, s ezt most „elhibázott dokumentumként” jellemzi.⁶⁸ Lakatos a párt Tudományos Bizottságának titkárhelyettese volt. Ezt a bizottságot Lutter Tibor vezette, s tagja volt Mérei is. Lakatos 1948 szeptemberében részt vett a Tudományos Dolgozók Világkongresszusán Prágában, amelyről képeslapot küldött Lukácsnak. Még rendszeresen járt az Eötvös Kollégiumba, s gyakran látogatta Lutterékat.

Immár nem volt szükség arra, hogy a párt számokkal bizonyítsa népszerűségét, sokkal inkább a tagok megbízhatóságával kezdett foglalkozni. Mindenkit átvilágított a Kállai Gyula által vezetett bizottság, hogy alkalmas-e a párttagságra. Lakatos rendőrségi anyagai szerint „átment” ezen az átvilágításon, és moszkvai ösztöndíjra javasolták.⁶⁹ Egy másik dokumentum szerint Angliába szeretett volna menni, de Moszkvát ajánlották számára.⁷⁰ Lakatos szerint egy évet ajánlottak neki Dublinban vagy kettőt Moszkvában, s mint jó elvtárs, Moszkvát választotta.⁷¹ Nem tudjuk, hogy az ajánlat külön Lakatosnak szólt-e; természetesen ajánlották-e föl neki (az ösztöndíjbizottság tagja volt), vagy munkájának jutalmaként; vagy a párt írta-e elő, mint a szellemi elit ápolását; vagy olyasvalakinek az eltávolítását célozta, akiről megjósolhatatlan volt, hogy illeszkedni fog-e a „fordulathoz”.⁷² További lehetőség, hogy az utazás egy későbbiekben tárgyalandó konspiráció része volt. E sokféle lehetőség azonban sokat elárul Magyarország és Lakatos életének kapcsolódásairól: arról, ahogyan az egypártrendszer átvette a hatalmat, s Lakatos elveszítette a befolyását.

„Egy született trockista”

Mennyire volt fontos Lakatos szerepe a magyarországi kommunista hatalomátvételben? Meddig vitte a rendszerben? Miféle kommunista volt ő? Hogyan élte meg ezeket az éveket? Ezeket a kérdéseket fogom most áttekinteni.

Az előző rész megadja a választ az első kérdésre. Lakatos rajongó, fantáziadús előmozdítója volt a kommunista hatalomátvételnek az oktatás területén. A kor három legfontosabb területén dolgozott: embereket vonzott a marxizmushoz, bomlasztotta a régi struktúrákat, és építette az új rendszert. Életkoránál és relatíve alacsony hivatalos beosztásánál jelentősebb befolyása volt a döntéshozatalban. Hibás lenne azonban azt gondolni, hogy nélküle a

⁶⁸ Az oktatási minisztérium archívuma, 1948/6/22. A dokumentumon Lakatos a Tudományos Bizottság titkárhelyetteseként szerepel és mint tankönyvfelelős.

⁶⁹ Rendőrségi archívum a Belügyminisztériumban.

⁷⁰ Központi Bizottság dokumentuma.

⁷¹ Gillian Page levele a szerzőhöz.

⁷² Hegedűs Andrással készült interjú, 1997. február.

kommunizmus kibontakozása másként zajlott volna Magyarországon. Az Eötvös Kollégium ugyanígy nem élte volna túl a sztalini érárt, s a liberális tanárokat ugyancsak elsöpörték volna. A marxizmus téved a történelem szükségszerűségét illetően, de a Keresztúryk és a Lakatosok szintjén, a '40-es évek végi Kelet-Európában, az elkerülhetetlen felé haladt. Lakatos munkáját nélküle is elvégezték volna, talán csak kevésbé emlékezetesen.

A másokra gyakorolt befolyás szintjén Lakatos természetesen jelentékeny befolyást gyakorolt. Számos tanár tarthatta meg állását – míg mások nem jutottak álláshoz –, ha nevük nem szerepelt Lakatos listáin. Kétségtől mentesen egyeseknek, úgy, hogy följelentette őket, másokat pedig – akiket följelenthetett volna, ám mégsem tette -- megmentett (mint a Szabó Árpádról kapott följelentés esetében). A totalitarizmus egyik fintora, hogy az a polgár, akinek nem volt hatalma, hogy az uralmonlévőket megváltoztassa, és szigorú hegemoniát kényszerített a saját életére, rendkívüli hatalommal bírt arra, hogy polgártársainak ártson vagy őket megvédje – hallgatással, segítő hazugságokkal, figyelmeztetésekkel stb.

Mire vitte Lakatos a rendszerben? Hivatalosan nem olyan sokra, mint ahogyan nyugati életrajzi összefoglalói írják. Nem ő volt a „harmadik ember az oktatási minisztériumban”, vagy akár „vezető tisztviselő”, ahogyan halála után – vélhetően saját szavai nyomán – állították.⁷³ Utolsó beosztása a titkári volt, s ez egy bizottság vagy osztály adminisztratív felügyeletét jelentette. Talán középszintű tisztviselőként lehetne a legjobban jellemezni. Lakatos volt annyira fontos, hogy lakást kapjon a párttól, s hogy ritka engedélyt kapjon repülővel Prágába utazni egy konferenciára, s hogy Moszkvában tanulhasson. Tudjuk, hogy nem hivatalosan befolyása volt a vitákban, az uralmonlévők ismerték, s elég közismertté vált ahhoz, hogy robbanékony kritikai stílusa aggodalmat keltsen.

Miféle kommunista volt? A lehetőségek között szerepel az „igazhívó”, akinek a doktrína minden változása és a rendszer nyilvánvaló nehézségeinek ellenére sikerült hitét fönntartania; vagy a „cinikus” (a párt fogalmaival: „karrierista”), aki saját haszna kedvéért tart a párttal, tekintet nélkül az ideálokra és az elméletekre; valamint a „kritikus hívó”, aki arra törekedett, hogy a pártot saját ideáljaihoz igazítsa, ám előbb vagy utóbb – ahogyan Szabó Klára fogalmazott – „fölébredt”. Egyeseknek ez a pont a sajtó cenzúrázásával, a kirakatperekkel, börtönből származó történetekkel, az üres politikával érkezett el. Mindenki egyetért abban, hogy Lakatos nem volt cinikus, vagy karrierista. Éppen annyira készen állt saját karrierje kockáztatására, mint annak előmozdítására, s mindemellett karrierjét végső soron a tudományban, nem a politikában látta. Gyakran úgy érzékelték, hogy cinikus és megtévesztő lépéseket tesz, hogy a vitából győztesen kerüljön ki

⁷³ Barrow (1992).

(„kiválasztott egy a vitapartnere által tisztelt nevet, s valótlannul bizonyos idézeteket adott a szájába”), de ennél nagyobb léptékben nem. Stílusát tekintve „kritikus hívó” volt, aki mindig készen állt a párt gyakorlatáról és ideológiájáról folytatott vitára és tréfálkozásra, azonban 1950-es letartóztatásáig, sőt egészen kiszabadulásáig, nem ébredt rá a rendszer problémáira.⁷⁴ A börtönben – állítása szerint – arra jött rá, hogy mi a baj a matematikával, s nem arra, hogy mi a baj a marxizmussal. Támogatta 1948-ban a „népi demokrácia” átváltozását „proletárdiktatúrává”, s az '50-es évek közepéig doktrínér kommunista maradt. Úgy kritizálta Révait, hogy nem eléggé sztalinista.

Litván György azonban „született trockistának” nevezi őt, aki jobban illeszkedett Trockij „permanens forradalmának” agitációjába, semmint Sztalin vasmarkába. Ennek köszönhetően felelt oly jól meg a párt igényeinek 1945–48 között. Litván megállapítása Lakatos, elvtársainak föltett, óvatlan kérdéseire is utal, melyek veszélyesek lehettek akkor is, ha válaszoltak rájuk, s akkor is, ha nem. Ez vajon kiszámított dolog volt, ösztönös igazmondás, mely megfontolatlanul nem vette tekintetbe mások érzékenységét, vagy pedig szadizmus? Néha nyilvánvalóan kiszámított volt, mint Szász Imre esetében az 1946-os májusi felvonulás kapcsán. Máskor inkább lehetett megfontolatlan, vagy őszinte akár tréfa is. Egyszer azt mondta Szabónak, hogy természetesen az összes burzsoá professzort, mint amilyen ő is, le kellene lőni, és később meg volt lepve azon, hogy ez fölzaklatta Szabóékat.⁷⁵ Nyíltan megkérdezte 1956-ban Litvántól, hogy mit gondol a többpárti politikai rendszerről. Az ilyen megnyilvánulásokat, mint egy *agent provocateur* kérdéseit fogták föl, s ezek hozzájárultak démoni hírnevéhez. Hogy ezeket milyen élesnek fogták fel, meglepte Lakatost. Gyakran állította, hogy nem emlékszik az eseményekre, vagy bármilyen szándékos ellenségességre. A pszichológusok bizonyosan tudattalan szadizmust látnának az ilyen cselekedetekben, azonban ő nem tartozott a szadisták azon kategóriájába, akik – ha hatalomhoz jutnak – élvezik, hogy másoknak fájdalmat okoznak, vagy hogy annak szemtanúi.

Ami ezekben az években Lakatos szubjektív tapasztalatait illeti, arról megintcsak keveset tudunk. Nem tudjuk, hogyan álltak karrier-reményei 1948-ban. Tudjuk, hogy mindig remélte, hogy visszajut a tudományhoz és a filozófiához, és néha bánkódott, hogy erre nincs ideje. Írásaiból tudjuk, hogy a tudomány oktatásával történelmi, dialektikus és tekintélyt nem tisztelő módon foglalkozott. Nem tudjuk azonban, hogy mit látott problémának a

⁷⁴ Későbbi, a tudományos fölfedezésre vonatkozó szavaival szólva a hipotézis „védőve” – amely megcáfolható anélkül, hogy visszautasítaná a „kemény magot” – túlságosan erős volt.

⁷⁵ Szabó Árpáddal készült interjú, 1995. december.

marxizmusban, hogyan oldotta meg ezeket, s hogyan könyvelte el a párt irányváltásait, a szólásszabadság növekvő megnyirbálását, és a pártvezetőknek kötelező hízelgést. Emigrációja után azt mondta, hogy ekkoriban a világot „angyalok és ördögök” fogalmaiban látta,⁷⁶ és „túl sokat moralizált, s ezért a börtönben kötött ki”. Nyugati kollégái valószínűleg jól el tudják képzelni Lakatos, a fanatikus teoretikust, az aktivistát, a bonyolult politikai manőverek konspirátorát. De megemlítenék-e, hogy csöndben maradt, amikor értelmetlenül alakították a politikát, s fölugrott tapsolni, amikor Sztalin vagy Rákosi nevét említették? Lakatos, az udvaronc: nem könnyen elképzelhető kép. Valamelyest részt vett a hízelgésben, de talán nem eléggé ahhoz, hogy ne tűnjön föl. Majdnem bizonyos, hogy stílusa jellemzően kritikus maradt, tiszteletlen és kiszámíthatatlan – ahhoz túlságosan is, hogy 1948 után ez a saját vagy az állam hasznára válhasson.

1949–1953: Túlélni a kommunizmust

Moszkva

Amikor Lakatos Moszkvába utazott 1949 januárjában, hasznos tevékenysége és meggyőző ereje múltba veszett és – Hegedűs András szerint – kirobbanó stílusát és lendületét magas pártkörökben terhesnek látták az új diktatúrában.⁷⁷ Az egyik munkatársával – aki Gerő Ernő felesége volt – a folyosón megvívott szócsaták ugyancsak hozzájárultak a megbízhatatlanságára vonatkozó gyanúhoz, noha a hölgyet ugyancsak kirohanásairól ismerték. Az, hogy nyilvánosan vitatta Révai és Lukács beszédeit,⁷⁸ s hogy privát beszélgetésekben hangot adott növekvő idegenkedésének a „kultúrcárral” szemben, ugyancsak hozzájárulhattak a későbbi következményekhez. Azonban 1948-ban túljutott a Kállai-bizottságon, s a moszkvai út – bármi volt is a mögöttes motiváció – bizonyította, hogy a párt investál az ő tudományos nevelésébe, és vélhetően elég biztonságosnak tekintették ahhoz, hogy ne járassa le Magyarországot a nagy Szovjetúnióban.

Könyveit egyik kollégájánál, a szociológus Szalai Sándornál hagyta, aki – noha meggyőződéses szociáldemokrata volt – a minisztérium egyik tervbizottságában foglalt helyet. Ez nem volt túl bölcs döntés. Szalait néhány hónappal később letartóztatták, s államellenes összeesküvés vádjával 1956-ig börtönbe zárták. Lakatos sosem látta újra a könyveit; ez volt a második

⁷⁶ Paul Meehlhez írott levél. [BLPES 13].

⁷⁷ Hegedűs Andrásal készült interjú, 1997. február.

⁷⁸ Lutter Évával készült interjú, 1997. május.

elveszített könyvtára⁷⁹ – 1956 nyarán a kormányzat kisebb összeget fizetett neki, hogy kompenzálja az állítólag 1000 kötetes gyűjteményért.

Lakatosnak szerencséje volt, hogy engedélyezték: repülőn menjen Moszkvába. Egy másik moszkvai aspiráns, a fizikus Román Pál, aki két évvel később érkezett, utóbb „két napig tartó halálosan lassú vonatútról” számolt be, melyet gyakori megállások tarkítottak a háborús károk még mindig tartó helyreállítása és az ukrainai gyerekek rohamai miatt, akik félreérthetetlenül élelemért könyörögtek. Román beszámolt arról a diákszállásról, ahol Lakatos élt. Ez egy nagy épület volt a város központjától nyolc kilométerre, „végtelen hosszú folyosókkal, melyeket éjjel-nappal égő csupasz villanykörték világítottak meg”. Egy szobában 10 hallgató aludt, „egyszerű, fémvázás ágyakon”, és „rosszul főzött ételeket” fogyasztottak egy „hatalmas, barátságtalan, rosszul kivilágított önkiszolgáló étteremben”. Lakatos egyik moszkvai kortársától tudjuk, hogy a kollégium számos patkánynak is otthont adott. Román szerint ez a tapasztalat „eloszlatta a fátylat a szemem elől, s hívóból a kommunista járvány elszánt ellenségévé tett”.

Lakatossal nem ez történt. Még távozása előtt az egyik kollégája megmutatott neki egy a feleségétől kapott levelet, aki ugyanazzal az ösztöndíjprogrammal érkezett Moszkvába, néhány héttel korábban. A levél a moszkvai kollégium rossz ételeiről és életföltételeiről panaszkodott. Lakatos megérkezése után Kamillát skarláttal kórházban találta. Barátságos beszélgetésben azt mondta neki, hogy ha valamire szüksége van, akkor keresse őt meg, s figyelmeztette, hogy ne írjon olyan leveleket, mint amelyet a férjének írt. Később egy hallgatói összefogással a figyelmeztetést nyilvánosan is megismételte, „mert a nem eléggé képzett emberek az ilyen beszámolókat szovjetellenes érzésekre sarkallhatják”. Név szerint idézte Kamilla levelét. Kamilla tudta, hogy semmilyen segítséget nem fog kérni Lakatostól.⁸⁰ Egy másik hallgatónak az édesapja küldött csomagokat. A depresszált magyarok között irigységet keltett, hogy az apja csomagokat tudott neki küldeni. Vajda Gábor úgy gondolja, hogy Lakatos ezekért a csomagokért bírálta az illetőt, s a lány bepanaszolta Lakatost az apjánál, s ez hozzájárulhatott Lakatos korai visszahívásához. Lakatos rendőrségi aktáiból tudjuk, hogy „párttaghoz méltatlan” viselkedés miatt hívták vissza Moszkvából.⁸¹ A rendőrállam újabb iróniája, hogy éppen ez a dokumentum hivatkozik a párttaghoz méltó viselkedésre.

⁷⁹ Első könyvtára a náci megszállás alatt veszett el.

⁸⁰ Alex Bandy által készített telefoninterjú Lánya Kamillával.

⁸¹ Azt is tudjuk, hogy Lakatos beszámolt William Bartleynak arról, hogy túl sokat moralizált, s megjegyezte: „Egykor ezt tettem Magyarországon, s ezzel felhagytam a börtönben.” (Bartley 1976) Ez természetesen Moszkvában volt, nem Magyarországon, s Lakatos esetleg más incidensekre gondolhatott.

Lakatos formálisan fizikát tanult Moszkvában, de egyik barátjának azt mondta, hogy idejét arra használta, hogy Révai írásaiiban olyan „inkriminált” passzusok után kutasson, amelyeket szükség esetén fölhasználhat ellene.⁸² Erre a későbbiekben még visszatérek.

Lakatos 1949 júliusában táviratozott Balázs Vilmának, hogy rövid pihenésre váratlanul hazautazik. Repülővel jött vissza, s utóbb azt állította, hogy egy szovjet katonai attasé vette rá, hogy egy nagy papírköteget hozzon át a vámon. Nem tudni, hagyott-e valamit Moszkvában, ahogyan azt a „rövid pihenés” sugallja.

A pokol tornáca

Lakatos életének egyik legtitokzatosabb fejezete az a kilenc hónap, amely visszatérését követte. Ebben a részben az általam ismert tényeket rögzítem, s jelzem az általam kialakított föltevéseket – nyitva hagyva a kérdést, hogy miért alakultak úgy az események, ahogyan alakultak.

Röviddel hazaérkezése után Lakatosnak azt mondták, hogy nem engedélyezik visszatérését Moszkvába, nem térhet vissza minisztériumi munkájához, nem kapja vissza párttagkönyvét (melyet minden párttagtól bevontak, mihelyt külföldre távozott), nem térhet vissza régi lakásába (melyet Vilma egyik barátjára bízott). Gimnáziumi oktatásra irányították. Nem világos, hogyan indokolták meg ezeket a lépéseket, akár a visszahívást, akár a többi büntetést. Egyik barátja sem emlékszik sokkra, depresszióra, vagy félelemre, amit a korábbi életéből való ilyen hirtelen kizárás után várnánk, bár Vilmának azt mondta, hogy utálja tanári munkáját. Lutter Tibor kollégiumi apartmanjában adott neki szobát, ahol kilenc hónapig lakott. Azt mondják, hogy Lutter egyszer megkérdezte Révait, hogy van-e valami, ami miatt inkább ne helyezze el Lakatost, mire Révai azt mondta, hogy ő nem tud ilyesmiről.⁸³ Azonban 1949 decemberében Rákosi titkárnője, Simon Jolán, aki ugyanakkor a titkosrendőr-főnök, Péter Gábor felesége volt, levelet írt a moszkvai magyar nagykövetségre, s számos hallgató azonnali visszahívását kérte, vagy viselkedésükre („erkölcstelen életmód”) vagy az attitűdjükre („nacionalizmus”) hivatkozva. Közülük kettőnek többek között az volt a hibája, hogy „Lakatos Imre barátai” voltak.⁸⁴ Ez jelzi az új, hírhedt státust, melyet a legfelsőbb pártkörökben ért el, s fölveti azt a kérdést, hogy miért nem tartóztatták le korábban, és hogy a párt hű katonája, Lutter miért adott neki szállást. A szerkesztők ekkoriban annyira idegesek voltak, hogy az általa írt recenziókat csak nevének kezdőbetűivel jelentették meg.

⁸² Heller Ágnessel készült interjú, 1997.

⁸³ Lutter Évával készült interjú, 1997. május.

⁸⁴ Az Országos Levéltárból származó dokumentum.

Ez az időszak érzelmileg is meglehetősen intenzív volt Lakatos számára. Noha a szép régi kollégiumban lévő Lutter-lakás összehasonlíthatatlanul jobb körülményeket kínált, mint a moszkvai kollégium, Lakatosnak el kellett viselnie azt a tényt, hogy Szigeti József és Révész Éva néhány lépcsővel lejjebb, egy másik lakásban laktak. Szigetiék egyszer meghívták Lakatost és egyik barátját egy csésze kávéra. Amikor eljöttek Szigetiéktől, Imre azon bosszankodott, hogy az ő saját kávéscsészéiből itták a kávé. Ez a barát megjegyezte, hogy Imre még mindig érzelmekkel viseltetett Éva iránt.⁸⁵ Ekkoriban Lakatos egy másik Évához is közel lakott, jelesen Lutter Tibor tizenéves lányához. A kollégium egyik hallgatója – később megjelentette naplóját – följegyezte Éva és Lakatos egyik közös sétáját a kollégium könyvtárába, 1948 decemberében, még mielőtt Lakatos Moszkvába utazott. A bejegyzés árulkodik a napló írójának vonzódásáról Évához, aki ekkor 14 éves volt. Lutter Éva úgy emlékszik Lakatosra, mint „ragyogó emberre”, aki csodálatosan segítette őt matematikai föladataiban, életre keltette a párt ideológiáját, és humort hozott az életükbe.⁸⁶ Mindenki, aki fiatalon ismerte Évát, úgy emlékszik rá, mint aki csillogó személyiség volt, csodaszép, szexi és intelligens. A barátok úgy mondják, hogy Lakatos „feleségének nevelte őt”.⁸⁷ Kapcsolatuk mindenképp intenzív volt, s ez hozzájárul ahhoz a rejtélyhez, hogy Lutter Tibor miért volt kész oly hosszan befogadni Lakatost. Lutter Éva sorsa tragikus; szerepet játszott Lakatos életében az emigrációja után – azonban ez egy másik történet.

Közvetlenül Lakatos visszatérte után, 1949 augusztusában, még Rajk kirakatpere előtt, Világifjúsági Találkozót rendeztek Budapesten. Az Eötvös Kollégiumot a kínai delegáció foglalta el, a hallgatók, az oktatók és a könyvtár használoinak szigorúan megtiltották a belépést. Az egyik hallgató, Zoltai Dénes némi munkát hagyott a könyvtárban, s rávette a portást, hogy engedje őt be. A könyvtárban meglepve látta, hogy az egyik asztal papírokkal van beborítva. Rájuk pillantva látta, hogy leginkább Révai cikkei vannak ott. Utóbb megkérdezte Szigetitől, hogy az utasítás ellenére ki lehetett ott akkor. Szigeti azt mondta, hogy Lakatos volt az, aki Lutter lakásában és „mindig a könyvtárban” élt. Amikor Zoltai a Révai-cikkeket említette, Szigeti fölélenkült. A következő tavasszal Zoltait behívta a titkosrendőrség, s arra kérték, hogy mondjon el mindent, amit Lakatos Imréről tud. Ez igen kevés volt, mivel sohasem mutatták be Lakatosnak. A rendőrség ekkor kifejezetten Lakatosnak az Eötvös könyvtárában az előző nyáron végzett munkájáról

⁸⁵ Magosh Györggyel készült interjú, 1997. június.

⁸⁶ Lutter Évával készült interjú, 1997. május.

⁸⁷ Pap Évával készült interjú, 1998. február.

kérdezte. Zoltai rájött, hogy a rendőrség ismeretei csak Szigetitől származhattak.⁸⁸

Vajda Gábor, aki még mindig Miskolcon élt, 1950 áprilisának közepén meglátogatta Imrét az Eötvös Kollégiumban, útban lengyelországi kiküldetése felé. Imre kicsit idegesnek tűnt, de úgy beszélgettek és tréfálkoztak, ahogyan szoktak. Gábor megjegyezte, hogy Imre asztalán a kis Sztalin-szobor nem igazán hasonlít. Imre azt mondta erre, hogy ez rossz kérdésre adott válasz: „Ha azt kérdezed, hogy Leninre vagy Sztalinra hasonlított-e, azt fogod találni, hogy a szobor teljesen megfelelő!” A látogatás után Gábor a Központi Bizottság elé indult, ahová beidézték. A bizottság a párttagok alkalmasságát vizsgálta etikai szempontból, s az önkritika gyakorlásának is fórumot adott. Vajda ismerte Debrecenből a bizottság egyik tagját, aki azzal kezdte, hogy ha észrevette, ki távozott, amikor ő bejött, akkor tudja, hogy miért idézték be. „Az illető Révész Éva volt, s mi Lakatos Imréről akarunk beszélgetni.” A kérdésekből nem úgy tűnt, hogy Lakatos nagy bajban van (a bizottság azt akarta tudni, hogy Lakatos karrierista-e), azonban aggasztó volt a tény, hogy egyáltalán érdeklődtek.

Április 20-án Lakatos és az Izsák Éva öngyilkosságát felügyelő embert külön-külön idézték be ugyanazon bizottság elé, hogy öt év után ismét megrojják őket. A kihallgatás hivatalos beszámolójában Lakatos életrajza negatív beállításba került, s jelezték, hogy Lakatos a földalatti kommunista szervezetben magát a földalatti kommunista mozgalom hivatalos képviselőjének állította be. Azt is megjegyzik, hogy Moszkvából „párttaghoz méltatlan” viselkedés miatt hívták vissza, azonban nem említik korábbi pozícióit. A bizottság azt a döntést hozta, hogy Lakatos kizárják a pártból. Társát, aki ekkor az Eötvös Kollégiumban marxizmus – leninizmust tanított, próbaidőre bocsátották annak a ténynek a tekintetbevételével, hogy Lakatos öt félrevezetett azzal, hogy az öngyilkosság elrendelése „hivatalos” pártkörökből származott, s emellett az illető hasznos pártmunkát végzett.⁸⁹

Ezen az éjjelen hat rendőr érkezett az Eötvös Kollégiumba, vadul átkutatták Lakatos szobáját, őt magát pedig a titkosrendőrség központjába vitték. A következő reggelen Lutter Éva földült szobára, fölszaggatott matracokra, fölforgatott fiókokra, szétszórt papírokra és fotókra lelt.⁹⁰ A kollégium néhány hallgatója, akik tudomást szereztek a letartóztatásról, az iránt érdeklődtek Lutter Tibornál, hogy ennek következtében nem kerül-e

⁸⁸ Interjú Zoltai Dénessel, 1997. szeptember.

⁸⁹ Az okirat, amely a Magyar Nemzeti Archívum Magyar Szocialista Munkáspárt iratait őrzi, a Bizottságnak fegyelmi kihallgatáskor hozott döntését tartalmazza. Ezt az okiratot Ziman-Izsák Mária szerezte és nekem adta át.

⁹⁰ Interjú Lutter Évával, 1997. május.

veszélybe a kollégium, vagy annak hallgatói. Lutter azt válaszolta, hogy nincs miért aggódni.⁹¹

A pokol

„Az Eötvös Kollégium Mefisztója” a pokolba rémült rabként lépett be, a titkosrendőrség központjának egyik alagsori cellájában. Hat hétig tartották itt.⁹² Nem tudom pontosan, mivel vádolták Lakatost, vagy miféle vallomást vártak tőle, s hogy milyen más „bűnözőkkel” hozták őt kapcsolatba. A rendőrségi anyagok „kémgyanús” jelzővel kerültek a vádiratba. Júliusban átszállították a politikai foglyok kistarcsai internálótáborába, majd szeptemberben Recskre.⁹³ Nem volt tárgyalás. Később Lakatos azt mondta, a kihallgatás nem úgy indult, hogy hetekig fog tartani, s eltekintve attól, hogy hosszú ideig teljesen egyedül volt a cellájában, nem bántalmazták fizikailag ez idő alatt.⁹⁴ Emigrációja után azt mondta, hogy a kihallgatások során is tartotta magát marxista–leninista ideológiájához, és soha nem hazudott. Gyakorta mondogatta, hogy egyik vallatója összeomlott attól a feszültségtől, amit az ő kihallgatásai jelentettek, máskor pedig arról beszélt, hogy három vallatója borult ki tőle, akik közül az egyiket utóbb örömmel látta viszont a börtönben.⁹⁵

Kistarcsáról sikerült azt az üzenetet eljuttatnia Szabóékhoz, hogy szemüvegre van szüksége, s ők megpróbálták eljuttatni neki egyet, ám az sohasem érkezett meg. Miután Recskre érkezett, senki nem kapott értesítést arról, hogy hol van. Bizonyos körökben az a hír járta, hogy meghalt. Román Pálnak 1952-ben azt mondták, hogy Lakatost azért tartóztatták le, mert „1944-ben egész földalatti csoportját utasította, hogy mérgezzék meg magukat”, s ezért „lábánál fogva akasztották föl, amíg meg nem halt”.⁹⁶

Lakatos szeptemberben kezdte meg Recskén letölteni három évét. A tábor – melyet 1950-ben nyitottak – a falutól három kilométerre volt, homokbányák és kőfejtők között. Amikor Lakatos 3 év és 5 hónap után visszatért letartóztatásából, azt mondta Balázs Vilmának, hogy „ne kérdezz semmit, úgysem fogom elmondani”. Írt egy levelet Ausztráliába apjának, melyet azonban nem őriztek meg. Válaszul apja a következőket írta: „4 éves bebörtönzésed története mélyen megérintett. Mindaz, amin keresztülmentél,

⁹¹ Fodor András, 1991, 427. o.

⁹² Interjú Balázs Vilmával, 1997. április.

⁹³ Belügyminisztérium, Lakatos rendőrségi anyagai (Alex Bandytól származó dokumentum) 9698–10–1552.

⁹⁴ Ua. Interjú Balázs Vilmával.

⁹⁵ Interjú Gilliam Page-zsel, 1995. július.

⁹⁶ Román: „Magyarországra emlékezem” (publikálatlan).

azt mutatja, hogy téged meg akartak ölni. Sosem gondoltam volna, hogy ilyen szörnyű dolgokat kell elszenvedned.”⁹⁷ Lakatos 1961-ben azt írta Lutter Évának, hogy „felejtük el, hogy megpróbáltak megölni”.

Lakatos egész életében egyedül a börtönben nem mutatkozott kiemelkedő személyiségnek. Debrecennel, Budapesttel és Londonnal ellentétben, ahol nagyon jól emlékeznek rá, rabtársai közül csak néhánynak vannak emlékei róla. Valaki, aki ugyanabban a barakkban (a 3-asban) lakott, azt mondja, hogy „jó munkás” volt, s „lehajtotta a fejét”. Másvalaki úgy emlékszik, hogy „eleinte pártmúltja miatt némiképp elszigetelődött, ám később javult a helyzete”.⁹⁸ Egyfajta csoporthűsége szükség volt, hogy az ételhez és az egyéb szükségletekhez való hozzájutás esélyei javuljanak. Lakatos természetesen a kommunistákhoz csatlakozott (s nem a szociáldemokratákhoz, vagy másokhoz, akiket elhajló tendenciáik miatt küldtek Recskre). Kapott kisebb jutalmakat a vezetőknek tett szívességekért, ám nem volt besúgó. Lehet, hogy az örök különösen rosszul bántak vele, de az is lehet, hogy úgy szenvedett, mint mások. Szabadulásakor törött és hiányzó fogai voltak, egy gyógyult karsérülése, az izomszövet jelentékeny károsodásával. John Watkinsnak azt mondta, hogy a verések után fontos volt hamar összeszednie magát és méltóságot mutatnia. Az unatkozó és brutális öröket az önérzet hiánya újabb támadásra ösztönözte.

Mint fentebb megjegyeztem, tapasztalatainak hatására sem változtatta meg elkötelezettségét és ideológiáját. Később azt mondta: noha tudta, hogy hiba volt a párt részéről őt börtönbe küldeni, mégis föltételezte, hogy a legtöbben „jó okkal” vannak ott.⁹⁹ Számos marxista veszítette el hitét. Néhányan visszanyerték ideológia előtti szabad gondolkodásukat, s alkalmasak voltak nyílt társalgásra. Lakatos azt mondta, hogy szellemileg úgy élte túl ezeket az időket, hogy mindennap elmondott egy tréfát, és sorra vette az általa ismert matematikai bizonyításokat. Itt ismerte föl a matematikai bizonyítások formalista módjának tévességét és ostobaságát, amely a bizonyításokra úgy tekintett, mint a történelem fölött álló igazságok épületére. Ennél meglepőbb, hogy senki sem emlékszik arra, hogy Lakatos részt vett volna azokon az esti „szemináriumokon”, amelyeket a börtönlakó értelmiségiek szerveztek.

Röviddel visszatérte után némi büszkeséggel mesélte az egyik barátjának:¹⁰⁰ egyszer egy rekesz alma érkezett a táborba, s hónapok óta ez volt az egyetlen gyümölcs, amit a bentlakók láttak. A rekesz valahogy megsérült, s az almák a földre gurultak. A rabok igyekeztek fölszedni őket, Lakatos pedig

⁹⁷ Lipsitz Jakab levele Lakatoshoz, 1957. január (BLPES 13.265).

⁹⁸ Zimányi Tiborral készült interjú.

⁹⁹ Interjú Vajda Gáborral, 1995. március.

¹⁰⁰ Forster Verával készült telefoninterjú, 1997. március.

fölszólította az öröket, hogy állítsák meg „az állami tulajdon illetén megkárosítását”. Csak elméletben azonosult az elnyomottakkal.

Sztalin halála, a Kreml hatalmi harcai és a berlini zavargások után a Szovjetunió úgy döntött, hogy eltávolítja Rákosit a hatalomból. Utódja, Nagy Imre gyorsan mezőgazdasági reformokba fogott, bezárattott minden szovjet típusú munkatábort, s az íróknak némiképp nagyobb véleménysszabadságot engedélyezett. Lakatost 1953. szeptember 3-án engedték szabadon, vagy közvetlenül Recskről, vagy előbb visszaszállították Kistarcsára.¹⁰¹ A rendszer áldozataként éppen annyi időt töltött börtönben, mint ameddig hatással volt a fölépítésére. Elképedt, hogy visszakapta karóráját, melyet letartóztatásakor koboztak el. Ezt hordta hátralévő életében.

Mint minden szabadon engedett rabnak, először neki is följánlották a bocsánatkérést, amiért Recskre küldték, majd figyelmeztették, hogy ha bárkinek beszél erről, azt köztörvényes büntettnek fogják tekinteni. Számos kiszabadult fogolynak, s magának Lakatosnak is följánlották azt a „lehetőséget”, hogy a jövőben informálják a rendőrséget. Hogy mivel fenyegettek illetve milyen jutalmat ajánlottak föl, nem tudjuk.¹⁰²

Miért került Lakatos börtönbe?

Mint azt korábban említettem, erre a kérdésre nem lehet kimerítően válaszolni. A következőkben összefoglalom a szituáció jellegzetességeit és a valószínű tényezőket.

A szituáció. (1) Itt három kérdésről van szó, melyek esetleg szorosan kapcsolódhatnak egymáshoz, és ugyanazon „hatóságok” lehetnek érintettek az ügyben. Miért hívták vissza Lakatost Moszkvából? Mi volt a párt szándéka azzal, hogy Lakatost nem küldte vissza korábbi munkájához, viszont engedélyezte (megkívánta?), hogy Lutternál lakjon, aki a párt művelődési hierarchiájában magas pozíciót foglalt el? Melyek a letartóztatás indokai? (2) Különösen sokakat tartóztattak le 1949–51 között a kommunista párt középszintű vezetői közül, azok közül, akik 1945 előtt részt vettek az illegális földalatti mozgalomban és azokból, akik nemzetközi kapcsolatokkal rendelkeztek. Lakatos beletartozott az első két kategóriába, rokonai voltak Ausztráliában és Izraelban, s ez besorolhatta a harmadik kategóriába is. Valószínűtlennek tűnik, hogy Recskre kerülése pusztán a statisztikai valószínűségnek köszönhető, ám ezek a tényezők alátámaszthatják az eredetileg más alapokon meghozott döntéseket. (3) Révaival szembeni antipátiája, az összeccsapások Gerő feleségével, s az, hogy megbízhatatlannak tekintették, bármelyik fönti kérdést megmagyarázhatja.

¹⁰¹ Szabó Árpáddal készült interjú, 1996. március.

¹⁰² Egri Györggyel készült interjú, 1996. június.

A visszahívás Moszkvából. Először is meg kell jegyezni, hogy nem teljesen világos, mennyi időt kellett volna Moszkvában töltenie. Rendőrségi aktája szerint két évre került Moszkvába aspiránsnak, s ez volt a szokásos időtartam. Barátai között általános az egyetértés, hogy „váratlan” szabadságra érkezett haza 1949 nyarán, s „váratlanul” tagadták meg tőle a visszautazási engedélyt. Az oktatási minisztérium anyagai szerint azonban hét hónapos ösztöndíjat kapott Moszkvába, s mint az ösztöndíjbizottság titkárának erre az időre fizetésemelelést kértek.¹⁰³ Röviddel Moszkvába érkezése után azt írta Balázs Vilmának, hogy „most hét hónapig ne levelezzünk”. Azonban 1949 júliusában táviratozott, hogy augusztusban „rövid időre” hazaérkezik. Két hivatalos dokumentum számol be arról, hogy „párttaghoz méltatlan viselkedés” miatt hívták vissza.¹⁰⁴

Makacsul tartja magát a szóbeszéd, hogy nemcsak a pártból való kizárás, hanem Recsk is annak volt a következménye, hogy Izsák Éva halála utolérte őt. Azt mondják, hogy Moszkvában a román kommunista párt egyik tagja fölismerte őt, és tiltakozott. Ez valószínűtlennek tűnik, mert a történetet már régóta ismerték, kivéve persze azt az esetet, ha a kezdeményező nagyon fontos személyiség volt. Egy másik pletyka szerint barátságot kötött a moszkvai magyar katonai attaséval, akit visszahívtak, s letartóztattak, Lakatosról pedig úgy látták, hogy kapcsolatban állt vele.¹⁰⁵

A pokol tornácán és a letartóztatás: Lehet, hogy Lakatost azért hívták vissza Moszkvából, hogy egy vádra válaszoljon. Visszaérkezése idején senki sem akarta, hogy ennél több történjen. Másrészt senki nem akarta, hogy visszakerüljön a belső körökbe, ezért hagyták a „tornácán”, amíg döntés születik. Barátja, Lutter Tibor befogadta arra az időre, amíg ez megtörténik. Ellensége, Szigeti József bevádolta őt, azon az alapon, hogy kutatásokat folytat Révai után. Király István egy videóra rögzített interjúbán, röviddel 1988-ban bekövetkezett halála előtt (az interjút 30 évre zárolták), arról beszél, hogy Lakatos bebörtönzése olyasvalaki vádjainak a következménye, aki „még mindig él”, s akit nem nevezett meg. Volt némi késés a zsúfoltság miatt, ám 1950 áprilisára elég anyag gyűlt össze, s az idő is megérett a letartóztatásra.

A konspirációs és érdekesebb magyarázat szerint Lakatos résztvett egy új kirakatper előkészítésében, amely Révai ellen folyt volna. Sok beszámoló van arról, hogy Rákosi nem szerette Révait, mert Révai, akárcsak Lukács, lassan mozdult el a „népi demokrácia” felől a „proletárdiktatúra” irányába, s hogy Révait megfigyelte a rendőrség (Aczél – Méray 1966). Végző soron Révai mellett szóltak szívpanaszai (nem akarták, hogy börtönben haljon

¹⁰³ Belügyminisztérium: Rendőrségi iratok, 9698–10–1552/1956.

¹⁰⁴ Belügyminisztérium: Rendőrségi iratok, *op. cit.* és Bizottságnak dokumentum *op. cit.*

¹⁰⁵ Réz Pállal készült interjú, 1996 október.

meg),¹⁰⁶ és az, hogy „moszkovita” volt (hallgatólagos egyetértés volt arról, hogy a moszkoviták nem tartóztatják le egymást).

Lakatos Révai-kritikái ugyancsak jól dokumentálhatók. Maga Lakatos legalább két embernek számolt be arról, hogy Moszkvában Révai ellen gyűjtött bizonyítékokat, s hogy e Révai elleni potenciális akció szerepet játszott a letartóztatásában.¹⁰⁷ Amit nem tudunk, az az, hogy kinek gyűjtötte mindezt, és hogy vajon ez volt-e az egyetlen tényező, vagy tényező volt-e egyáltalán, s azt sem tudjuk, hogy Lakatosnak milyen szerepet kellett volna játszania. Zsámboki Zoltán arról számol be, hogy Lakatos összegyűjtötte a bizonyítékokat, és elkészített egy dokumentumot „Révai József bűnei” címmel, s az után tartóztatták le, hogy ezt az anyagot kézbesítette.¹⁰⁸ Azonban Zsámboki Zoltán szerkesztő meghalt, s forrásait nem ismerjük. Így csak találgatásokra hagyatkozhatunk, hogy kinek dolgozott Lakatos; hogy azért hívták-e vissza, hogy tevékenységét itthon folytassa; hogy azt mondták-e Lutter Tibornak, helyezze el, s figyelje meg (anélkül, hogy tudná miért); hogy akkor tartóztatták-e le, amikor föladták a Révai elleni pör lehetőségét; hogy Lakatos konspirátorai is elveszítették-e hatalmukat; valamint a letartóztatás más indokait illetően (moszkvai viselkedése, rossz statisztikai jellemzői, Izsák Éva, vagy az erős vád), vagy pedig egyszerűen túl sokat tudott.

Letartóztatása után rendőrségi eljárás alá került, s ezt az időszakot nem lehet racionálisan rekonstruálni.

1954–1956 A kibontakozó tudós

Éppen három év telt el Lakatos kiszabadulása és Ausztriába való távozása között. Soványan, hiányos fogsorral és egyetlen órával, 1953 szeptemberében tért vissza Budapestre. Nem volt se állása, se lakása. Ez problémát jelentett, mert illegálisnak számított ezek nélkül élni, és a párt azon direktívája ellenére, hogy az internálótáborokból szabadulókat nem szabad hátrányosan megkülönböztetni, sokan idegesek lettek az egykori bebörtönzöttektől. Lakatos az első hetekben Lutterékat látogatta, ahol kapott némi pénzt, ám azt mondták, hogy nem tudnak másképp segíteni. Lutter Éva olaszt tanult az egyetemen, és számos udvarlója volt. Vajda Gábor hozzásegítette némi fordítandó és szerkesztendő anyaghoz. Szabóék és Méreiék ruhákat adtak, és főztek neki. Talált egy olcsó, hideg szobát. Egyik éjszaka Szabóéknál aludt

¹⁰⁶ Bognár Gáborral (aki Révai titkára volt egy évig) készült interjú, 1997.

¹⁰⁷ Heller Ágnessal készült interjú, 1997; Király István videofelvétele.

¹⁰⁸ Zsámboki Zoltán, Oral History Archívum, Budapest. A dokumentumot Alex Bandy találta meg.

a földön, mert még nem kapta meg a szükséges lakhatási engedélyt. Klárát meglepte, hogy Lakatos milyen mozdulatlanul aludt.

Lakatos ismét sietségben volt. A börtönben rájött, hogy a tankönyvekben bemutatott matematikai bizonyítások nem kielégítőek, s eldöntötte, hogy jövődő munkájának ebben az irányban kell haladnia. Úgy érezte, hogy a politikában és a börtönben fontos éveket vesztegetett el. Most mindent gyorsan kell csinálnia, beleértve a nősülést is. Ismét megkérte Vilmát. Amikor ő ismét nemet mondott, Imre azt mondta neki, hogy egy éven belül meg fog nősülni.¹⁰⁹ Mérei Vera bemutatta Imrét Forster Verának, férje egyik pszichológiaszakos hallgatójának. Színházlátogatásuk katasztrofálisra sikerült, ám néhány nap múlva kopogtak az ajtaján. Imre állt ott magas lázzal. Vera ápolta őt, de kapcsolatuk rövid volt. Vera úgy jellemezte Imrét, hogy „a legcsillogóbb ember, akivel valaha találkoztam, s aki teljesen képtelen megérteni másokat”.¹¹⁰

Megismerkedett Lipták Tamással, egy fiatal matematikussal, akit 1949-ben zártak ki az Eötvösből, s egy ideig kapcsolatban állt Lutter Évával. Együtt olvasták el Alexandrov *Introduction to the General Theory of Sets and Functions* című könyvét. Később más könyveket is olvastak, s elkezdtek együtt dolgozni Pólya György *How to Solve It* című könyvének Lakatos-féle fordításán. Bár Lakatos matematikai ismeretei nem voltak nagyon mélyek, már kialakította a matematikai tételek és bizonyítások probléma-orientált, szintetikus, dialektikusan fejlődő és történetükhöz szorosan kapcsolódó szemléletmódját. Ez Lipták gondolkodására is formálón hatott, s a Lakatossal közösen folytatott munka stimulálta. Emberileg úgy érezte, hogy Lakatos „nem teljesen emberi”, „mozgatórugói és ösztönei a helyükön voltak, de a többi hiányzott”.

Lipták bemutatta Lakatost az Akadémia Matematikai Kutatóintézete igazgatójának, Rényi Alfrédnak, s barátjának, Pap Évának. Rényi állást adott Lakatosnak az intézet könyvtárában, majd fölvette kutatónak. Ez lehetővé tette számára, hogy dolgozzon, hogy folytassa matematikai tanulmányait, hogy filozófiát, s így Poppert is olvasson. Pap Éva hozzámert feleségül. Éva biológiatanár volt, Pap Endrének, a kukoricanemesítés elismert kutatójának a lánya. Házasságuk 1955-ben majdnem az Imre által megjelölt egy éven belül történt. Kapcsolatuk nem volt könnyű, de Éva sohasem vonta kétségbe Imre emberségét, és egyebek mellett szerette, „ahogyan Imre hagyta, hogy gondoskodjanak róla”.

¹⁰⁹ Utolsó ajánlatát akkor tette Vilmának, amikor válása után meglátogatta őt Londonban. Együtt utaztak Amszterdamba egy nemzetközi konferenciára. Imre úgy intézte, hogy Vilma közvetlenül Popper mellett üljön. Vilma meglepődött, amikor Popper hozzá fordult, s megkérdezte: „Miért nem megy hozzá Imréhez?”

¹¹⁰ Forster Verával készült telefoninterjú, 1997. március.

Imre beköltözött Éva szobájába a szülei házában. Imre nemcsak arra hajlott, hogy felesége és családja legyen, hanem arra is, hogy gondoskodjanak róla, miközben idejének legnagyobb részében matematikával foglalkozott. Ennek ellenére – Éva naplójának tanúsága szerint – Lakatos hetente többször is ideges és mérges volt. Éva szülei csak részben fogadták szívesen. Éva apja azt gondolta, hogy Imre némiképp örült, és kevés figyelmet szentelt neki. Anyósával jobb volt a viszonya, de az ételek miatt folyton feszültség volt közöttük. Noha a háztartást arról ismerték, hogy a vendégek elé mindig finom étel került, Éva anyja zárva tartotta a kantrát. Imre, aki éhezett Recskén, mindig éhes volt. Nyugtalanság támadt akkor is, amikor Imre szennyes nadrágjából egy kulcs esett ki. Talán egy nő lakásának a kulcsa – ám a helyzet még ennél is rosszabb volt: a kulcs a kamra kulcsának másolata volt!¹¹¹ Imre ideológiai szempontból legközelebb Éva testvéréhez, Gáborhoz állt, aki fiatal korában fanatikus kommunista volt, bevádolta hallgatótársait, megtagadta burzsoá származását, s a gyári munkát és az igénytelen életet választotta. Imre apja azt írta Pap Évának, hogy „jól teszi, ha a morgolódások ellenére megpróbálja Imrét közelhozni az Élethez”.

A megszólalás

Lakatos két érdekes intellektuális kalandja az oktatási elképzeléseinek megváltozásához és matematikusi fejlődéséhez kapcsolódik. A börtönből 1949 sztalinista nyelvezetével és beállítódásával szabadult. Noha csak néhány hónap telt el Sztalin halála óta, Nagy Imre részben engedett a rendszer szorításán, számos értelmiségi „ébredt föl”. Ez az ideológia fölülvizsgálatát eredményezte és az ideológiával kevésbé terhelt nyelvezet visszatérését eredményezte. Évát szórakoztatta Lakatos régi elkötelezettsége, s az, hogy Imre első találkozásai a *Szabad Népet* olvastatta vele.

Lakatos barátai közül Szabó Árpád már kilépett a pártból, s 1954-ben visszautasította a meghívást, hogy térjen oda vissza. Mérei Ferenc azok közé tartozott, akik szűk körben vitatkoztak a rendszer problémáiról és a reform lehetőségeiről. Nagy Imre reformjairól 1955-ben azt gondolták Moszkvában, hogy immár túl messzire mentek. Nagy Imrét minden posztjáról eltávolították, s a Lakatossal egykorú, keményvonalas Hegedűs Andrással, egykori Györffy-kollégistával helyettesítették. Gimes Miklós csatlakozott ahhoz a körhöz, akik az eltávolított Nagy Imre körül aktívan keresték a változás lehetőségét. Lakatos számos látogatást tett Gimesnél, aki 1954 folyamán még mindig a *Szabad Népnél* dolgozott. Ezek a beszélgetések, valamint a Mérei házában eltöltött élénk esték segítették elmozdulását 1956-os reformista álláspontja felé. Litván György ugyancsak csatlakozott.

¹¹¹ Erki Edittel készült interjú, 1997. július.

Lakatos korábbi élettörténetét tekintve érdemes megjegyezni, hogy elfordulása korábbi kollégáinak köszönhető – akik maguk is föladták a '40-es évek végi keményvonalas álláspontjukat. Lakatos 1954-ben elfordult Király, Szigeti és Lutter kritikátlan álláspontjától, noha még mindig remélte, hogy visszaveszik a pártba. Amikor 1956 szeptemberében ismételten visszautasították fölvételi kérelmét – megintcsak Izsák Évára hivatkozva –, Pap Éva arról számol be naplójában, hogy Imre emiatt nagyon ideges volt. „Ha nem rehabilitálják az 1944-es ügy miatt, akkor [talán nem kaphat] ösztöndíjakat és lakást.”¹¹²

A Szigeti–Lakatos dráma 1956-ban komikus fordulatot vett, amikor Lakatos részt vett egy kandidátusi védésen. Ez ideológiai támadást jelentett Lakatos korábbi mentora és „keresztapja”, Karácsony Sándor munkássága ellen. Lakatos csatlakozott több, korábbi Karácsony-tanítványhoz annak érdekében (amit sikerült is elérniük), hogy meggyőzzék a Bizottságot – köztük Heller Ágnes filozófust is – arról, hogy ez a disszertáció túl rossz ahhoz, hogy megadják a kandidátusi fokozatot. Emellett az ilyen „vonalas” propagandát már idejétmúltnak tartották. A disszertáció opponense Szabó Árpád volt. Számos Karácsonyi-tanítvány jött el meghallgatni a támadás elleni támadást. Szigeti és Lakatos híres veszekedésbe keveredtek. Ahogy Heller fogalmazott: az emberek azt gondolták, hogy mindez egy asszonyról szolt valójában, azonban sokkal többről.

Lakatos utolsó magyarországi évének legkomolyabb politikai lépése közvetlenül az 1956. októberi forradalom előtt történt. A kormányzat, a feszültséget enyhítendő, engedélyezte a „Petőfi Kör” működését, mely a reformok megvitatása céljából tartott összejöveteleket. Az erős rendőri jelenlét ellenére a résztvevők lendületes vitákba kezdtek, melyek az eredetileg elgondoltnál jóval szókimondóbbak voltak. A vitasorozatot 1956 nyarán tartották, s ennek minden darabja más-más témára összpontosított. Júliusban Lakatos egyebek között Gimest és Méreit is meghívta az oktatáspolitikáról folytatott vitára. Októberben előadást tartott az egyik összejövetelen. Ebben – ahogyan az Eötvös Kollégium esetében is – ismét föltette a kérdést: hogyan célszerű nevelni az elitet. Ekkor azonban, ahelyett, hogy arra összpontosított volna, hogy az elitnek először a munkásosztályhoz kell csatlakoznia, arról a problémáról beszélt, hogy a pártcenzúra, a propaganda, s az önálló gondolkodástól és beszédétől való félelem elbutítja az okos elméket. Előadását egy fölszólítással zárta, hogy a tudósok vezessék a pártot, s ez ne fordítva történjen. Mérei Ferenc balatoni üdüléséről képeslapot küldött Lakatosnak: „Hallom, nagyszerű előadás volt. Gratulálok!”

Lakatos azonban 1954 és 1956 között leginkább tudóssá akarta képezni magát. Egyéni tanulmányai és a Liptákkal folytatott közös munka mellett

¹¹² Pap Éva publikálatlan naplója.

csatlakozott Kalmár László szemináriumaihoz, s annak a speciálisan magyar iskolának a befolyása alá került, amely arra szakosodott, hogy a matematikát a széles közönségnek világosan magyarázza el, anélkül, hogy bonyolult formulákra támaszkodna. Ennek az iskolának voltak központi alakjai Pólya György, Kalmár László, Rényi Alfréd és Péter Rózsa. Pólya analíziseit Lakatos intuitívnak és a matematikai gondolkodás számára plauzibilisnek találta, a megszülető tételeket pedig probléma-megoldási erőfeszítés eredményének látta, amely különösen hasznos a matematikatörténetre vonatkozó, alakulóban lévő gondolatai számára (Revetz 1974). Pólya könyve, a *How to Solve It* ekkor még csak angolul és németül volt hozzáférhető. Lakatos lefordította magyarra, ahogyan Hintchin *Mathematical Foundations of Information Theory* és Fadeéva *Computational Methods in Linear Algebra* című könyveit is.

Miközben Bécsben 1956 decemberében várakozott, Richard Braithwaite-nak azt írta Cambridge-be, hogy „két irányban szeretnék tevékenykedni: a valószínűségelmélet modern iskoláinak történeti-összehasonlító elemzésében és a matematikai heurisztika kérdésében”. Öt hónappal később, mikor doktori fölvételért folyamodott Cambridge-ben, ezt írta: „Az utolsó Magyarországon töltött évem során elkezdtem érdeklődni a matematika története iránt. Úgy találtam, hogy az egyetemi tankönyvekben a matematika formális bemutatása, az égből pottyogó posztulátumokkal és a néha kvázimágikus eszközökkel megalapozott bizonyításokkal, inkább ártalmasak az önálló belátással rendelkező matematikusok nevelése szempontjából.”

A távozás

Az 1956. október 23. és november 4. között lezajlott magyar forradalom volt 45 év alatt a legdrámaibb próbálkozás, hogy egy ország a „Keleti Blokkból” kitörjön a szovjet uralom alól. Nagy Imrét a népakarat visszahívta miniszterelnöknek, Lukács György művelődési miniszter lett. Lakatos barátai közül Gimes közeli kapcsolatban állt Nagy Imrével, Mérei volt az elnöke az egyetemi szervezőbizottságnak, Vajda Gábor éjjel-nappal a forradalmi újságon dolgozott, Lipták Tamás egy egyetemi különítményt igyekezett fölszerelni, remélve, hogy nem kell majd a kezükbe adott fegyvereket használniuk. Lakatos társszerzője volt a Magyar Tudományos Akadémia Nemzeti Bizottsága fölhívásának, mely követelte „a tudomány szabadságát, írott és szóbeli formában egyaránt, minden területen, korlátozás és nyomásgyakorlás nélkül”. Régi debreceni „trockista” elvtársa, Molnár Zoltán feljött hozzá röplapokat osztani. Szigeti, Király és a maradék igazhívók remélték, hogy mindez majd elmúlik.

November 1-jén, az eufória tetőpontján, Imrét és Évát fölhívta egy barátjuk, hogy azonnal menjenek a kórházba, ahol Éva testvérét, Gábort éppen operálják. Mire odaértek, Gábor már meghalt. A forradalom számos

eseménye közül az egyik a politikai elitéltek szabadon bocsátása volt. A szabadultak között volt egy csoport, akik nyolc évet töltöttek börtönben Pap Gábor vádjainak következtében. Amikor az egyetemre érkeztek, hogy csatlakozzanak a forradalomhoz, látták, hogy Gábor fegyvereket oszt. Követelték, hogy küldjék őt ki hozzájuk. A csapat vezetője azt mondta neki, hogy távozzon a hátsó ajtón, és ne jöjjön vissza. Gábor hazament, és úgy tűnik, agyonlőtte magát.

November 4-én, az erős szovjet támadás hatására, a forradalom összeomlott. A rádiók nyugati segítséget kértek. Három napig folytak a harcok, s két hónapig volt még némi földalatti ellenállás. Kádár János 30 évre ismét visszaállította hatalmába a pártot. Nagy Imrét, Lukácsot és másokat Romániába deportálták, majd a porre visszahozták őket. Lukács visszatérhetett otthonába, de Szigeti hamarosan nyíltan bírálta őt. Gimest Nagy Imrével együtt kivégezték. Méreit, Litvánt, Liptákot és még sok száz más embert perbe fogták és bebörtönözték a forradalomban játszott szerepükért, s az azt követő rövid ellenállásért.

Gábor halála és a szovjetek visszatérése meggyőzte Papékat arról, hogy el kell hagyniuk az országot. Éva nem akarta, hogy egyedül menjenek, de Imrének kétségei voltak. Nem tudta, mire számíthat, s milyen munkát végezhet majd. Arra az anyagi kompenzációra gondolt, amelyet éppen most kapott volna a börtönévei miatt, ám leginkább ideges volt. Azt hitte, hogy nem tud e nélkül az ország nélkül élni. Éva tervet dolgozott ki a menekülésre, ám ezzel várni kellett Gábor temetéséig, amely elhúzódott a forradalom sok áldozata miatt. Imre segített elrendezni a temetést a családi parcellában, s megóvni Gábor hamvait attól, hogy névtelen sírba kerüljön, ahová a kormány a halott forradalmárokat temette.

Egészen az utolsó estéig, november 23-ig, Imre bizonytalan volt a távozást illetően, noha nem voltak reményei, hogy a dolgok jobbra fordulnak Magyarországon.¹¹³ Egyik barátja számol be arról, hogy azt mondta: „Semmi jó nem fog itt történni” – s eközben úgy nézett ki, mint akinek lehullott a hályog a szeméről. Mégis, Papék ösztönzése nélkül és anélkül, hogy Éva megszervezte volna az utat, nem ment volna el. S akkor, ahogyan Éva megjegyezte „nem lenne semmilyen Lakatos Imre”. Papék a lakásukat Szalai Sándorra bízták, aki abban az évben szabadult a börtönből. Lakatos a harmadik könyvtárát kényszerült hátrahagyni.

Utolsó látogatását Méreiéknél tette, akik barátai és kollégái voltak 1945 óta, és akikkel együtt haladt a sztalinizmustól a reformig és a forradalomig. Különösen szerette kislányukat, Annát. Először azt kérdezte Ferencről és Verától, hogy mennek-e, vagy maradnak, majd arra kérte Ferencet, hogy

¹¹³ Pap Éva mondta nemrégiben: „Hirtelen rádöbbsentem szerepemre Imre életében. Én hoztam ki őt Magyarországról. Nélkülem nem lenne semmilyen Lakatos Imre!”

sétáljanak egyet. A séta során azt mondta a barátjának, hogy szabadulásakor megegyezett a rendőrséggel, hogy információkkal szolgál Méreiékről. Később azt mondta Szabóéknak, hogy ők is szerepeltek az egyezésben. Mérei meghökkent, dühös és szomorú volt egyszerre. Csak Imre távozása után mondta el Verának. Az emigráció kapcsán azt mondta Imrének: „Menned kell!” Szabóék nem biztosak abban, hogy Lakatos az emigrációjáról egy Vajda Gáborral a határról elküldött levelében, vagy pedig Bécsből, esetleg Londonból számolt-e be. Mérei mindenesetre hamar továbbadta a hírt.

Mit is jelentett Lakatos? Szabó Árpád úgy gondolja, hogy „mindent”: beszámolt a beszélgetésekről, a véleményekről, a házba érkező emberekről. Imre később azt mondta neki, hogy a szemétkosarukat is átkutatta bizonyítékok után. Azonban állítólag soha nem adott tovább veszélyes információt.¹¹⁴ Mérei Vera és Szabó Klára úgy gondolják, hogy Lakatos valóban csak veszélytelen információkat adott tovább, mert semmilyen következmény utóbb nem származott ilyesimből. Mérei 1957-es bebörtönzése forradalmi tevékenységének tudható be. A lényeg azonban nem ez, hanem az a hajlandóság, hogy tájékoztassa a hatóságokat az értelmiségiek, és különösen barátai fölfogásáról és beállítódásáról. Miért ment bele egy ilyen egyezésbe? Kényszerítve érezhette magát, amikor elhagyta Recsket, noha sokan mások elvetették az együttműködés gondolatát. Lehet, hogy ez volt a föltétele annak, hogy Kistarcsáról egy idő után szabadon engedjék, vagy annak, hogy Budapesten élhessen. Néhányan valószínűbbnek gondolják, hogy Recsk után Lakatos így kereste a visszautat a pártba. Miért mondta ezt el Ferencnek, mielőtt távozott? Vera úgy gondolja, azért, hogy így küzdje le a távozással szembeni ellenérzését. Pap Éva arra utal, hogy Lakatos „tisztá lappal akart indulni”. Miután letelepedett Angliában, Lakatos azon volt, hogy Szabó számára külföldi meghívásokat és publikációs lehetőséget szerezzen, s viszonyuk továbbra is meleg maradt. Imre néhány évig leveleket váltott Mérei Verával, ám a hosszú barátság véget ért. „Nevem még mindig szitokszó Budapesten” – írta Lakatos derűsen apjának a '60-as évek végén. Leginkább ez a történet és Izsák Éva története őrizte meg így.

Másnap reggel egy teherautó vette föl őket. Ugyanazon a napon akartak átkelni a határon, de sokat késtek, s a vezetőjük berúgott. Imrének volt ideje levelet írni Balázs Vilmának („Azt hittem, csak viccelnek, ám most a határnál vagyok és félek”) és Vajda Gábornak. Gábor levelében volt egy további levél Szabóék számára, s Lakatos arra kérte Gábort, hogy „kis idő elteltével” adja át nekik, s üdvözlje a nevében Zolit, Nyuszt, Danit, Tibit – debreceni és nagyváradai csoportjának tagjait.

November 25-én 12 mérföldet gyalogoltak, cipelték a csomagokat, s ez különösen nehéz volt Éva beteg anyjával és legyöngült apjával. Géppuskatü-

¹¹⁴ Szabóékkel készült interjú, 1996.

zet hallottak (a határt éppen ekkor zárták le). Lehullott az első hó. Papék barátai Bécsben elintézték, hogy a belváros elegáns irodáiban maradhassanak. Éva anyja azonnal munkát kapott: a menekültek és a nyugati szervezetek között tolmácsolt. Pap Endrének Argentínából, Nagy-Britanniából és az Egyesült Államokból voltak állásajánlatai. Dirac Gábor, azon számos hallgatók egyike, akik segíteni jöttek Bécsbe, találkozott velük, s Angliáról beszélt. Imre azonnal arra a döntésre jutott, hogy megpróbál eljutni oda. Sorba kellett állniuk az étkezéseknél, a pénzosztásnál és az adományozott ruhák szétosztásánál, s közben az ösztöndíjakról beszélgettek. Imre napokat töltött a könyvtárban, kutatási tervek és levelek írt, hogy helyet találjon matematikai tanulmányai folytatásához. Szegő és Victor Kraft írtak neki ajánlásokat. December közepén Richard Braithwaite írt Cambridge-ből, hogy elfogadták a jelentkezését, s a Rockefeller Alapítvány ösztöndíjat adományozott neki.

Január 7-én Imre és Éva Cambridge-be érkeztek... és minden oly gyorsan történt.

Akinek nem bocsátottak meg

Ezek hát Lakatos Imre magyarországi életének körvonalai. Teátrális személyiség volt, s ez a 34 év – színházi nyelven szólva – négy felvonásra tagolódott, melyek mindegyike utazással és életmódváltással zárult. A háború és a holocaust túlélőjeként 23 évesen Debrecenből Budapestre érkezett, rokonai meghaltak, tulajdona elveszett, s föl volt szerelve egy tévedhetetlen tudományos ideológiával és a világ mindenáron való jobbátételének víziójával. Budapestről 26 évesen Moszkvába ment, segített fölépíteni egy államot, amely több tekintetben volt rosszabb, mint jobb az előzőnél, nyilvános megszólalásai szisztematikusan igaztalanok voltak, s gyakran ugyanúgy büntette a hűséget, mint az elhajlást. Elhagyta a börtönt 30 évesen, amelyben ennek az államnak az áldozataként több mint 3 évet töltött, maga is a moszkvai bábjátékosok áldozata lett, ám nem kérdőjelezte meg a rendszer premisszáit. Elhagyta Magyarországot 34 évesen, miután rövid időre csatlakozott az ország erőfeszítéseiből azon rendszer ellenében, amelyet fölépíteni segédkezett. Amikor világossá vált, hogy az erőfeszítés elbukott, mindkettőt elhagyta, s rendszerét hamisnak bélyegezte. Angliában 38 évesen úgy jellemezte magát, mint olyan embert, „aki szereti az igazságot, aki érdeklődő, és aki nem ismer el semmilyen tekintélyt saját ítélete fölött, sem istenét, sem királyt, vagy pártot”.¹¹⁵

¹¹⁵ Lakatos Imrének Lutter Évához írott levele, 1961. április 5 (BLPES 13 Lutter).

Mind a négy felvonást Magyarország zajos történelmének drámai fejezetei tagolják, s mindegyikük tartalmaz egy olyan paradigmátikus történetet, amelyben Lakatos karaktere, filozófiája és körülményei egyszerre mutatkoznak meg a történetekben, és könnyen nevezhetők démoninak. Ki volt hát ez az ember? A dokumentumokra, memoárokra és az őt ismerő emberek véleményére támaszkodva ez a dolgozat megpróbált néhány válasszal és föltevessel szolgálni magyarországi életének történeteiről. Csak néhol volt lehetséges, hogy beszámoljak Lakatos ebből az időszakból származó szubjektív élményeiről. Nem volt introspektív személyiség. Marxistaként és popperiánusként visszaautasította a pszichológiát, s emellett sok felejteni- és rejtegetnivalója volt. Ebben az utolsó részben néhány pszichológiai föltevessel élek a „belső történet” vonatkozásában.

Lakatos intellektuális életének rekonstrukciója még hiányzik. Feyerabend (1976), Congdon (1996) és Larvor (1998) jelentős hozzájárulásokat tettek ennek létrehozásához. Palló (1998) érdekes elemzését nyújtja Lakatos és Polányi párhuzamainak és eltéréseinek. Amikor azt állítja, hogy Polányi „radikálisabban szemben állt a marxizmussal”, azt is megjegyzi, hogy „Lakatos dialektikusan versengő kutatási programjai, melyeket progresszív karakterük szerint értékelnek, meglehetősen ismerősen csengenek a marxistáknak”. Motterlini (1998) választa Lakatos és Feyerabend szellemi barátságát, és megmutatta, hogy Hegel dialektikája, Pólya heurisztikája és Popper fallibilizmusa (a Lakatos által elismert három hatás) bizonyos értelemben progresszív sort alkottak a tudományos elméletek történeti beágyazottságának Lakatos-féle szemléletmódjában. Hacking (1979) és Larvor (1998) válaszoltak Hegel és a Lakatos számára érdekes filozófiai problémák hatását. Magam megpróbáltam jelezni azokat a problémákat, amelyek magyarországi évei alatt foglalkoztatták. Azonban Lakatos gondolkodásának történeti feldolgozása a legkevésbé sem teljes.

Angyalok és ördögök

„Legalább két évtizede úgy gondolkodom a történelemről, mint angyalok és ördögök apokaliptikus küzdelméről, még ha a jó és rossz elválasztásának általam adott kritériuma időközben megváltozott is. Ez számos drámai, vagy inkább bűnös jelenetet eredményezett barátaimmal, amikor hirtelen »rájöttem«, hogy átcsúsztak a »rosszhoz«. [...] Gyermek- és ifjúkoromban különböző okokból kifolyólag állandó büntudattal éltem; legvégső fölöttes énem a párt volt; 1956-ban úgy döntöttem, hogy nem vagyok bűnös, és elképesztő sikerrel jártam abban, hogy eltávolodjak fölöttes énemtől. Fiatalkoromat talán túlkompenzálva nem gondolkodtam többé komolyan azon, milyen hatást vált ki viselkedésem – sőt egyáltalán nem törődtem ezzel.” (Lakatos levele Paul Meehlhez, 1971. július.)

„Sokan ártottak nekem, de csak egy – Lakatos – volt gonosz közöttük.” (Agassi 1981).

„Lakatos egy lehetetlen, infantil szörny volt, és a legokosabb ember, akivel valaha találkoztam. Teljesen képtelen volt másokat megérteni. Úgy járt-kelt az életben, mint egy 3 éves.” (Forster Vera)

„Lakatos Imre mindenekelőtt kedves, melegszívű ember volt, akit mélyen foglalkoztatott a világ növekvő irracionalitása és igazságtalansága, az a majdhogynem leküzdhetetlen hatalom, amelyet a közepszerűség majd minden területen birtokol. [...] Lakatos kész volt megvédeni gondolatait és beállítódását, még kényelmetlen és veszélyes körülmények között is.” (Feyerabend, *British Journal for the Philosophy of Science* 26, 1975)

„Az emberek nem számítottak neki.” (Márkus, szerkesztő 1947)

„A végsőig lojális volt hallgatóihoz.” (Alan Musgrave)

„Mindenkinek van sötét és fényes oldala; néha az egyiket, néha a másikat látjuk. Lakatosnál azonban mindkettő egyszerre és csillogóan mutatkozott meg, minden pillanatban.” (Berkson 1976)

* * *

Kutatásom azzal a problémával indult, hogy megmagyarázzam azokat a negatív érzéseket, amelyeket Lakatos – elsősorban Magyarországon – kiváltott; s azzal a problémával zárul, hogy megmagyarázzam azt a tiszteletet és azt a hatást, amelyet elsősorban Magyarországon kívül kivívott. Két Lakatos volt? Filozófiailag igen, pszichológiailag nem. Itt megpróbálok valamennyit megvilágítani Lakatos belső történetéből. Induljunk el attól, ami látható, afelé, ami nem az.

Stílus: Briliáns, rendezett, izgalmas elme volt, különösen jó az érvelés elemeinek logikai formára hozásában. Írásait könnyű olvasni, mert világos módon rendezettek (noha híres művei olyan nyelven íródtak, amelyen nem írt vagy beszélt 34 éves kora előtt, és annak ellenére, hogy korai írásai marxista ideológiával terheltek). Tanárként színész, „showman”, komikus és prédikátor volt. Imádott vitatkozni, ezt tette egész életében, szenvedéllyel kezelte a gondolatokat, nem kevésbé a racionalitás és a fallibilitás eszméit. Azonban a dühkitörések, a nyilvánvaló hatalmi vágy, az ellenfél nevetségessé tételének vagy megsemmisítésének vágya gyakran fölülkerekedett racionalitásán. A viták után – akár nyert, akár veszített – elvárta, hogy a viszony a továbbiakban is érintetlen maradjon, mintha mi sem történt volna, és kialakította azt a szokást, hogy megfélemedezett az érzelmi töltetű eseményekről. Képes volt ártani valakinek, és ezt kimérten közölni. A kártétel lehetett szándékos, mert az illetőt ellenségnek gondolta; akaratlan, amennyiben figyelmen kívül hagyta mások érzékenységeit; vagy a kettő keveréke, amikor az embereket politikai terveinek zálogaként kezelte. Ugyancsak képes volt melegségre, törődésre, lojalításra és hosszú távú barátságokra, azonban

azokat is elárulta, akikkel törődött. És amikor démoni oldala megmutatkozott, azt sohasem felejtették el, és ritkán bocsátották meg.

Diagnózis: A pszichológusok nem szívesen formálnak diagnózist a páciens jelenléte nélkül, azonban hasznos lehet kommentárt fűznünk Lakatos bizonyos tulajdonságaihoz. Lakatos tökéletesen megfelel az *A típusú személyiség* kritériumainak: lobbanékony, illékony haragú, türelmetlen, komoly munkabírásu, és számos olyan hátrányos tulajdonsággal rendelkezik, amelyek a legközelebbi kapcsolatban állnak a szívrohammal. Donald Gillies, aki hírneve tetőpontján ismerte Lakatost, azt mondta, hogy „óránként legalább egyszer dühbe gurult”.¹¹⁶ Szívroham következtében hunyt el 1974 februárjában, s ezt a tényt érdemes rögzíteni, mert nyomtatásban láttam olyan véleményeket, hogy halála agydaganatnak, öngyilkosságnak tulajdonítható, vagy hogy „rejtélyes körülmények” között halt meg. Lakatos ugyancsak mutatta az *antiszociális személyiségzavar* jellemzőit. A személyiségzavar-diagnózisokat rendszerint olyan emberekről állapítják meg, akikre „meghatározó és merev módon jellemző a belső tapasztalat egy tartós mintázata, és olyan viselkedés, amely jelentékenyen eltér attól, amit az egyén kultúrája elvár, tartós a serdülőkoruk illetve koravének, s ez gyöttrődéshez és károsodásokhoz vezet”.¹¹⁷ Az antiszociális viselkedésszavar aiesete egyfajta „drámai, érzelmes vagy kiszámíthatatlan viselkedésnek”, és saját lényegi jellemzője, hogy „jellemzően nem veszi tekintetbe vagy megsérti mások jogait”. Meg kell jegyezni, hogy ez a viselkedési minta nem volt folyamatos Lakatosnál, noha rendszeresen visszatért. Egyedül afelől lehetnek kétségek, hogy személyisége gyötrelmet okozott-e neki. A károsodás jóval kisebb volt annál, mint életkörülményei sugallják, eltekintve attól a tartós érzéstől, hogy a génusz és a hároméves gyermek között valami hiányzott.

Lakatos védekező stílusa a szorongás leküzdése során cselekvésben nyilvánult meg, az öntudatlan szorongást nyomban cselekvéssé transzformálta, s „az agresszorral azonosult”, olyanná vált, amitől maga is félt — mindez fontos, és tipikus az ilyesfajta diagnózisoknál. A szorongás humorban vagy valamilyen szellemi tevékenységben való föloldása és a kultúrában elfogadott természetes melegség lehetnek azok az erők, melyek a patológikus és relációs tulajdonságait összeforrasztották. A marxizmus rendszere illeszkedett és súlyosbította „éretlen” védekezését, miközben a tudomány és később Popper kritikai racionális fallibilizmusa ezt enyhítő, érett hatás volt.¹¹⁸

Érdemes megjegyezni, hogy amikor a személyiségzavarból fakadó patológikus „belső tapasztalat és viselkedés”, ahelyett hogy a kulturális elvárásokhoz képest devianciát jelentene, olyan kultúrát talál, amely ezeket

¹¹⁶ Donald Gillies-szel készült interjú, 1996.

¹¹⁷ *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders* (APA 1994).

¹¹⁸ Ez a bekezdés Vaillant (1992) elemzésére támaszkodik.

a zavarokat díjazza, ebből nagyon veszélyes személyiség származik. Föltételezem, hogy itt rejlik annak magyarázata, hogy Lakatosnak miért nem bocsátottak meg Budapesten. Lakatos jellemző tulajdonságainak – hogy nem vett tekintetbe másokat, lobbanékonyága, szenvedélyessége és zsenialitása – és egy olyan embertelen társadalomnak az összekapcsolódása (amely struktúrája szerint lehetővé teszi, hogy másoknak ártsunk) teszi Lakatost rémítővé, még ilyen nagy távolságból is. Sok hasonló kortársa, akik segítettek megalapozni a sztalinizmust, akik reformkommunizmusra hívtak föl az '50-es években, majd 1956-ban ellenállásra, napjainkban respektált személyiségek. Mások pedig legalábbis csendes életet élnek. Lakatos démonizálása bizonyos mértékig más embereknek az ideológia szolgálatában fölázdozott embersége rossz emlékeinek kivetítése. Démonai azonban legnagyobb részben a sajátjai. A Lakatosról megmaradt angliai emlékek ugyancsak „gonosz” és „ördögi” szavakkal jellemezznek, ám ezeket enyhíti érényeinek elismerése, beleértve emberséges és emberi tulajdonságait is. Az egyik legjelentősebb különbség a tekintetben, amilyen volt és amilyennek őt érzékelték, egyfelől a másoknak való kártétel korlátlan hatalma volt, amelyet a máskülönben korlátozó totalitárius állam ruházott rá, másfelől pedig e hatalomnak egy „szabad” társadalom általi korlátozott volta.

Mi a helyzet az angyalokkal? A patológia bármely leírásának (a diagnózisnak) ki kell térnie azokra az erőkre, amelyek módosítják annak dinamikáját (antidiagnózis). Ezek az erők eléggé világosak. Lakatos vonzotta a nőket, voltak barátai, soha nem hibáztatta önmagát, s a gondolatokat illetően rendelkezett azokkal a jól ismert szellemi tulajdonságokkal és játékosággal, amellyel áthidalhatta az érzelmi és személyiségszervi nehézségeit. Nem lelte örömet a zenében, a művészetben vagy az irodalomban. Azonban sok filozófiát olvasott, leveleket írt, pletykált, tréfálkozott, szeretkezett, szeretett, ha gondoskodnak róla, politizált, tanított, és sokkal alkalmasabb volt mások gazdagítására, mint azt a patológia diagnózisa sugallja. Megkockáztatom azt a vad föltevést, hogy a melegség és érzelmeség magyarországi tradíciói segítettek ördögeit megszelídíteni, míg a kegyetlen ideológia megvadította őket. Szerette Angliát, de nagyon hiányolta a magyarországi érzelmeket. Négy nappal a halála előtt a kórházból írt Paul Feyerabendnek: „Úgy határoztak, hogy teljesen angollá váltam, s ezért eltűnt a szívem.”

Hát a szerelem? Lakatos levelet írt apjának, amikor egy barátnője elhagyta: „nem tudok szerelem nélkül élni”; és Vilmának: „szükség van egy nőre az ágyamban, hogy dolgozni tudjak”. Emigrációjáig, 34 éves koráig, viszonyainak története szokványosnak tűnik; diákkori szerelmével 4 éves viszony/házasság ért véget 25 éves korában, hosszan volt szeretője és barátja egyben, egy intenzív románc egy fiatalabb lánnyal, és 33 évesen egy második házasság. Azonban, miután Éva és Imre az első Cambridge-ben töltött évben szétváltak, s amíg halála előtt néhány évvel nem állapodott meg Gillian Page

mellett, addig összevissza alakított ki kapcsolatokat számos nővel. Nem pusztán egymást átfedő kapcsolatok zűrzavaráról van szó, boldogtalan ex-szeretőkről és az elhagyatottság érzéséről, amikor valaki szakított vele, hanem arról a folyamatos értékelésről is, hogy kit kellene választania, mellette maradni és feleségül venni. Apját hetente tájékoztatta leveleiben, Vilmának is rendszeresen írt, s Alan Musgrave (hallgatója és kollégája) is tudott a történetekről. Amikor Vilmának sikerült vízumot kapnia és meglátogatnia őt Londonban, egyedül kellett megnéznie a várost, amíg Lakatos dolgozott. Lakatos egy fióknyi fényképet mutatott Vilmának, s megkérdezte: „Melyiket vegyem el?” Ezekben az esetekben úgy vélhetnénk, hogy közelebb állt egy hároméveshez, mint egy géniuszhoz; azonban mindig kivételes nőket talált. Megjegyzendő tény, hogy az az öt nő, akivel a legmélyebb viszonyt alakította ki (Révész Éva, Balázs Vilma, Lutter Éva, Pap Éva és Gillian Page) aligha különbözhetek volna személyiségükben és stílusukban jobban, mint amennyire különböztek.

Mi történt? Egy másik alkalomra hagyom azokat a föltételezéseket, hogy mi és mikor történt, ami befolyásolta Lakatos személyiségfejlődését. Megjegyzendő, hogy élettörténete csupán kiemelte bizonyos vonásait, s nem idézte elő azokat. Bizonyítékok vannak arra, hogy a legtöbb tényező jelen volt 1944 előtt is. Herczfeld Margit nem tudott segíteni Lakatosnak abban, hogy félelmeitől mentes, nyugalmasabb pszichikumot alakítson ki, vagy hogy az embereket ne absztrakcióként kezelje. Lipsitz Márton elválása családjától azt eredményezte, hogy Imrének mindig új apákra volt szüksége, akikkel harcolhatott. Úgy gondolom, hogy a történethez hozzátartozik, hogy Lipsitz Márton nem szerette és nem tisztelte Herczfeld Margitot, hogy Lakatos szerette, de nem tisztelte anyját, hogy apjára neheztelt, de – vonakodva ugyan – mégis tisztelte. De ez bonyolult dinamika és nagyon spekulatív föltevés.

Mindazonáltal van egy pszichofilozófiai hipotézisem. Föltételezem, hogy Lakatos a lelke mélyén egyszerre félt attól, hogy szellemi káoszba zuhan, és ugyanakkor félt a szabályok szorításától. Szellemi szinten kivételesen jó kognitív képességeivel a káoszból rendezett struktúrát tudott építeni. Lakatos nagyon is értékelte az ilyen struktúrákat, ideológiákat és programokat. Utálta a zűrzavart. Vilmának (és Lutter Évának is) írt a munkájuk folytatásához szükséges világos keretről, amellyel „nem hull minden barbarizmusba”.¹¹⁹ Más oldalról tartott a szabályok szorításától, amely megfojtja a problémamegoldást, a gondolkodási képességet. Érvelés, düh és kritika mind e lehetőség elhárítására irányuló kísérlet. Állandóan vitatta és értékelte a szabályok erejét, s ugyanakkor annak lehetőségét kereste, hogy másokat megfosszon ettől a szabadságtól. Agassi rámutatott a *Bizonyítások és cáfolatok* „csodálatos

¹¹⁹ Balázs Vilmához és Lutter Évához írott levelek (BLPES 13, Balázs).

utópikus tanterme” és a hallgatói igényekkel szemben tett autoriter hangvételű javaslatai közötti kontrasztra.¹²⁰

Érzelmileg tekintve azonban valamilyen okból az olyan struktúrák, mint a mások tapasztalása és a folytonosság tapasztalása, az emocionális én jósága másokhoz fűződő viszonya során fejlődtek ki benne megfelelően. Valahogyan rátalált másokra, s jól érezte magát szeretkezés közben, amikor törődtek vele, a vitákban, tréfálkozás és tanítás közben, és szörnyen szenvedett, amikor egy nő vagy egy barátja elhagyta, azonban ez az élmény nem idézett elő tartós érzelmeket.

Hány Lakatos van? A kérdés klisé (mely Lakatos híres Popper-kritikáját követi, s értékelését visszhangozza),¹²¹ mégis elkerülhetetlen, „két részre tört” életét tekintve. Mi változott, s mi maradt változatlan élete két felében? Egy kérdés határozottan megválaszolható. Az a pletyka – amelyet az táplált, hogy kétszer tagadták meg tőle a brit állampolgárságot –, hogy sosem hagyta el igazán a marxizmust, sőt az elvtársak azért küldték, hogy megkérdőjelezze Poppert, nem támasztható alá. Levelei jelzik, hogy erőteljesen visszautasította a marxizmust, s elfogadta Popper kritikai racionalista fallibilizmusát – még akkor is, ha filozófiájának más aspektusait visszautasította. Magyarországi rendőrségi anyagai, melyeket emigrációja után rendszeresen fölülvizsgáltak, úgy tüntették föl, mint – Magyarországra való visszatérése esetén – „megfigyelendő személyt”, és az aktákat másik archívumban tárolták, mint az ügynökökét.¹²²

Számos olyan téma van, amelyek egységbe fogják élete két felét: személyisége, a dialektikus gondolkodásmód, Hegel, Marx és Popper, a dialógus, a beszélgetés és a vitatkozás, mint tanulási módszerek, a kutatás és tanítás, s az eszmetörténet iránti töretlen érdeklődés. De Popper fallibilizmusának, mint a gondolkodás nem-korlátozó struktúrájának bevezetése, s a magyar politikáról a brit akadémia, mint cselekvési területre való áttérés elegendő ahhoz, hogy azt mondjuk: két Lakatos volt. Azonban két filozófia is volt. A második egy progresszív problémaváltást is jelentett pszichológiai szinten.

Lakatos mindenekelőtt tanár és mókamester volt. Ezért talán helyénvaló ezt a részt egy vizsgakérdéssel zárni. (A) Lakatos Imre szíve mélyén az igazságot kereste, antiautoriter, racionális és másokkal szemben melegséget tápláló lovag volt, aki jobba akarta tenni a világot. Sajnos mögöttes dühe, manipulatív hajlamai, elszántsága, ártó hajlamai gyakran a másik irányba vezették. (B) Lakatos Imre szíve mélyén dogmatikus, uralkodó, hatalomvágyó diktátor volt, pusztán szűk értelemben racionalista, amíg saját érdekei úgy

¹²⁰ Agassi (1976).

¹²¹ Vö. Berkson – Grene – Cohen (1976).

¹²² Belügyminisztériumi anyagok.

diktálták. Szerencsére ösztönös igazmondása, antiautoriter hitei, tudományos beállítódása, humora, tanári hajlamai és melegsége néha a másik irányba vitték. Tessék választani!

Epilógus

Amikor Lakatos Imre 1974-ben 51 éves korában meghalt, John Watkins fölhívta Szabó Árpádot. Szabó akkor már hallotta a hírt. Szabó sírt. „Imre tragédiája...” – kezdte Szabó, de nem tudta folytatni. Watkins elcsodálkozott; mi volt olyan tragikus Imrében? Ezt a szót ő nem kapcsolta volna hozzá.

Sok évvel később Szabó befejezte a mondatot. Az ő szemében Imre tragédiája az volt, hogy mindig politikai tevékenységbe bonyolódott, és ragyogó gondolatait nem fordította egy olyan elmélet kialakítására, amelyre képes lett volna. Lakatos valószínűleg visszautasította volna Szabó sajnálkozását. Azt hiszem, ezek a történetek Lakatos Imre élettragédiájának számos dimenzióját jelzik: korát, jellemét, néhány döntését és néhány sorsfordulót.

Mégsem volt meglepő, hogy Watkins a „tragikust” váratlan szónak érezte. Bármilyen volt is Lakatos bűne, és mindannak ellenére, amit látott és elszenvedett, senki sem hallotta tőle, hogy magát hibáztatta volna, és csak kevesen látták szomorúnak, vagy tudtak gyakori rémálmairól. Fejezzük hát be egy jellemző följegyzéssel. Szabó egyik angliai látogatásakor a '60-as évek végén, amikor Lakatost már jól ismerték, és amikor az ellen beszélt, amit a baloldali hallgatók oktatási követeléseinek veszélyének látott, Szabó megjegyzést tett azokra a jelentékeny változásokra, amelyek Imre gondolkodásában és helyzetében bekövetkeztek. Lakatos, szokványos gyors fejmozdulatával, mely a beszélőre irányított merev tekintetben végződött, Szabóra nézett, s azt mondta: „Drága Árpád! Úgyis tudod, hogy mit sem változtam!” Nyilvánvalóan igaz? Nyilvánvalóan hamis? Mindkét esetben ez Lakatos Imre lényege.

(Fordította Demeter Tamás)

Irodalom

Aczél T. – Méray T. (1966): *The Revolt of the Mind*, Praeger, New York.

Agassi, Joseph (1976): „The Lakatosian revolution”, in Cohen stb.

Agassi, Joseph (1993): *A Philosopher's Apprentice in Karl Popper's Workshop*, Rodopi, Amsterdam

Barrow, John (1992): *Pi in the Sky*, Penguin, London

Berkson, William (1976): „Lakatos one and Lakatos two: An appreciation”, in Cohen

- Brennan, Gibson Margaret (1981): *Clifford Odets: American Playwright*, Atheneum, New York
- Cohen, R. S. – Feyerabend, P. K. – Wartofsky, M. W. (eds.) (1981): *Essays in Memory of Imre Lakatos*, D. Reidel, Dordrecht
- Congdon, Lee (1996): „Imre Lakatos: The passions of reason”, az 1956-os magyar emigrációról tartott konferencián elhangzott előadás, Trondheim
- Congdon, Lee (1997): „Possessed: Imre Lakatos's road to 1956”, *Contemporary European History*, december
- Csáki J. – Kovács D. (eds.) (1990): *Rejtőzködő legendárium*, Szépirodalmi, Budapest
- Erdey Sándor (1995): *A budai kitöréstől a recski táborig*, Literátor, Budapest
- Faludy György (1962): *Pokolbéli víg napjaim*, Budapest
- Flax, Jane (1993): *Disputed Subject: Essays on Psychoanalysis, Politics and Philosophy*, Routledge, New York
- Fodor András (1991): *A Kollégium: Napló 1947–1950*, Magvető, Budapest
- Gáti, Charles (1990): „From liberation to revolution 1945–1956”, in Sugár P. – Hanák P. – Frank T. (eds.): *A History of Hungary*, Indiana University Press
- Gillies, Donald (1997): „Lakatos' criticism of Popper”, a „Bécsi Kör” konferencián elhangzott előadás, szeptember
- Hacking, Ian (1979): „Imre Lakatos' philosophy of science”, *British Journal for the Philosophy of Science* 30
- Huszár Tibor (1995): „A hatalom rejtett dimenziói: a Magyar Tudományos Tanács”, Akadémiai, Budapest
- Kardos László (1992): *Börtönírásai 1957–1963*, Gondolat, Budapest
- Kadarkay, Arpad (1991): *Georg Lukács*, Blackwell, Oxford
- Keresztury Dezső (1989): „Emlékezés az Eötvös Kollégium utolsó éveire”, *Valóság* 32/3
- Kun Miklós (1989): „Az első regény a kirakatperekről”, Utószó Taraszov-Rodionov Csokoládé c. regényéhez
- Lakatos Imre (1946): „Citoyen és munkásosztály”, *Valóság* 2
- Lakatos Imre (1947a): „Eötvös Kollégium – Györfy Kollégium”, *Valóság* 3
- Lakatos Imre (1947b): „Modern fizika, modern társadalom”, in *Továbbképzés és demokrácia*, Budapest
- Lakatos Imre (1947c): „Husadik század”, *Fórum* 2
- Lakatos Imre (1947d): Recenzió Jeges Károly *Fizikát tanulok* c. könyvéről, *Társadalmi Szemle*
- Lakatos Imre (1963–64): „Proofs and refutations”, *British Journal for the Philosophy of Science* 14
- Lakatos Imre – Alan Musgrave (eds.) (1970): *Criticism and the Growth of Knowledge*, CUP, Cambridge
- Lakatos Imre (1977): *The Methodology of Scientific Research Programmes*, (*Philosophical Papers* 1), CUP, Cambridge

- Lakatos Imre (1978): *Mathematics, Science and Epistemology (Philosophical Papers 2)*, CUP, Cambridge
- Larvor, Brendan (1998): *Lakatos: An Introduction*, Routledge, London
- Litván György (1996): *The Hungarian Revolution of 1956*, Longman, London
- Litván György (1995): „Két örület áldozata”, *Élet és Irodalom*, január
- Magosh György (1994): *Vadfa*, Múlt és Jövő, Budapest
- Monk, Ray (1991): *Ludwig Wittgenstein*, Vintage, London
- Monk, Ray (1996): *Bertrand Russell*, The Free Press, New York
- Motterlini, Mateo (1998): *For and Against Method*, Chicago University Press
- Palló Gábor (1998): „Antitotalitarian research programmes and their tacit compnents: Michael Polányi and Imre Lakatos”, *Polányiana*
- Popper, Karl (1972): „Epistemology without a knowing subject”, in *Objective Knowledge*, Clarendon, Oxford
- Rényi Alfréd (1967): *Dialogues on Mathematics*, Holden Day, San Francisco
- Replika, 1996, 1998.
- Szász Béla (1971): *Volunteers for the Gallows: Anatomy of a Show Trial*, Chatto and Windus, London
- Szász Imre (1985): *Ménesi út: Regény és dokumentumok*, Magvető, Budapest
- Tarasov-Rodionov, Alexander (1940): *Csokoládé* .
- Watkins, John (1997): „Karl Raimund Popper 1902–1994”, *Proceedings of the British Academy* 94 (645–684. o.)
- Zimán Mária (1989): *Betűsírka Évának*, magánkiadás, Raana (Izrael)

Publikálatlan írásos anyagok

- Alex Bellamy, Gillian Page(-Goss), Román Pál, Szigeti Éva, Donald Gillies, Timothy Smiley levelei a tanulmány szerzőjéhez.
- Vajda Gábor levele Michael Halletthez 1980, BLPES File 11. 2.
- Román Pál: *I Remember Hungary*. Publikálatlan könyv.

Dokumentumok

- A Lakatos Imre kizárásáról szóló központi bizottsági határozat (1950. IV. 20) Izsák Éva esetét hozza föl okként. Országos Levéltár, a kommunista párt dokumentumai, 101. jegyzőkönyv: Zimán Mária szerezte be és küldte meg nekem.
- Debreceni Újság = Hajdúföld 1944. VIII. 8 és 11: beszámoló Izsák Éva testének megtalálásáról.

Oktatási minisztériumi dokumentum a reformról 1948. Alex Bandy jutott hozzá.

Beltűgyminisztérium: (a) Lakatos rendőrségi jegyzőkönyvei, 9698–10–1552, Alex Bandy jutott hozzá; (b) 1956 július 27-én kiadott dokumentum (BLPES, személyi adatok).

Állami Levéltár: a moszkvai magyar nagykövetségre vonatkozó dokumentumok; Rákosi titkárnője, Simon Jolán levele 1949. december (Alex Bandy jutott hozzá).

NYELV, GONDOLKODÁS, LOGIKA ÉS AZ ANALITIKUS FILOZÓFIA TÖRTÉNETE ANTIREALISTA NÉZŐPONTBÓL

FABRICE PATAUT INTERJÚJA MICHAEL DUMMETT-TEL*

1. Frege és Wittgenstein

Fabrice Pataut: Ön egyike az analitikus tradíció legkiemelkedőbb filozófusainak, s munkássága jelentős részét éppen Frege tanulmányozásának szentelte, aki ezt a tradíciót – alig több mint egy évszázada – útjára indította. Ez az eljárás szokatlan az analitikus filozófusoknál. Ők ugyanis rendszerint nemigen törődnek vele, hogy a szerzők valójában mit is tanítottak. Rendszerint inkább közvetlenül magukkal a filozófiai kérdésekkel foglalkoznak, vagy legalábbis a legtöbben közülük erre törekszenek. Ön viszont azt írta a Frege *Philosophy of Language* második kiadásának előszavában, hogy addig nem kezdődhet termékeny vita Frege tanairól, amíg nem jutunk egyetértésre alapvető mondanivalójukat illetően.¹ Mármost bizonyos értelemben az analitikus hagyományon belül művelt filozófia jó része éppen e tanok megvitatásából áll, de úgy tűnik, hogy helyes értelmezésükről – a Frege-értelmezés alapelveiről már nem is beszélve – máig sem alakult ki konszenzus. Hadd kezdjem tehát beszélgetésünket egy szándékosan naiv kérdéssel: mi az, ami annyira különös Frege esetében? Mit kezdjünk azzal,

* Az interjút Fabrice Pataut (Institut d'Histoire et de Philosophie des Sciences et des Techniques, Université de Paris 1, France) készítette, és magyarul szíves hozzájárulásával közöljük (*Szerk.*) – Az interjú Oxfordban készült, 1992. szeptember 10-én. Miközben a magnófelvételtől megszerkesztettem az interjú szövegét, elhatároztam, hogy a könyvekre és cikkekre való utalásokat lábjegyzetek formájában csatolom, hogy az olvasó érzékelhesse: milyen fonalat követett a beszélgetés. Aztán részekre osztottam a szöveget, a tárgyalt témáknak megfelelően. Az átiratból egyes részeket kihagytam. Köszönettel tartozom Michael Dummettnek türelméért, valamint mind neki, mind Anne Dummettnek a vendégszeretetért. A szöveg előkészítésében Timothy Tessin volt segítségemre. (F. P.)

¹ Frege: *Philosophy of Language*, 1. kiadás, Duckworth, London 1973; 2. kiad. Harvard University Press, Cambridge/Mass. 1981, XV. o.

hogy még mindig nem jutottunk egyetértésre Frege tanításainak alapvető mondanivalóját illetően? A filozófusok nézetei szélsőségesen eltérnek egymástól ezzel kapcsolatban, de az analitikus filozófiát mindenesetre mégis leírhatjuk úgy, mint a Frege által fölvetett problémák folyamatos újragondolását és megvitatását, mint kísérletet az általa föladvott rejtvények megoldására.

Michael Dummett: Úgy vélem, igaza van. A legutolsó megjegyzésében sok igazság van, mert Fregének sikerült a maga kérdéseit olyan módon megfogalmaznia, hogy ezek még ma is eleven, megválaszolható problémák maradjanak számunkra. Amikor a múlt filozófusait tanulmányozzuk, először majdnem mindig újra kell fogalmaznunk kérdéseiket ahhoz, hogy meg tudjuk vitatni őket. Frege esetében a problémák már olyan módon vannak megfogalmazva, amelyet magunkhoz közelállónak érzünk. Még nem jutottunk olyan messzire, hogy megfogalmazásait félrevezetőeknek találhas-suk. Természetesen vannak dolgok, amelyeket Frege nem látott, vagy amelyekről nem tudott, és amiknek *mi* már tudatában vagyunk. Azonban munkássága, véleményem szerint, nagyon is megfelelő kiindulópont maradt számos filozófiai problémát illetően.

Az Ön által említett jelenség mindig meglepett, és némileg meglep még ma is. Amikor első könyvemet írtam Fregéről, nem gondoltam, hogy sokat kellene vitatkoznunk arról, mit akart Frege mondani.² Úgy véltem, sokat kell még gondolkodnunk Fregéről, ámde elsősorban nem értelmeznünk kell, hanem inkább elmélyedni az általa vizsgált problémákban és föltárni mindazokat a következtetéseket, amelyek gondolataiból adódnak. Aztán elképedtem, mert jó sok olyan könyvet, cikket és egyebet olvastam, amely radikálisan új és szerintem legtöbbször teljesen torz értelmezést javasolt. Ezt a jelenséget nem tudom teljesen megmagyarázni. Az Ön által idézett mondatot tehát valószínűleg némileg ingerült hangulatban írhattam.

F. P.: Enyhén szólva is kicsit szélsőséges megfogalmazást használt.

M. D.: Ez igaz, de nem is akarom ezt a szélsőséges álláspontot főnntartani. Természetesen vitatkozhatunk Frege problémáiról, még mielőtt értelmezését illetően konszenzusra jutnánk. Azonban az értelmezése körüli káosz egyszerűen nagyon irritál. És ez sajnos azóta is folytatódik. Jó néhány könyv jelenik meg, amelyek lényegében mind azt mondják, hogy „*Előttem* mindig mindenki félreértette Fregét.” Azt hiszem, ez ostobaság. Egyszerűen nem tudom elhinni, hogy ez igaz lehetne. Persze megláthatnak olyasmit, amit a

² A *Frege: Philosophy of Language*-t követte a *The Interpretation of Frege's Philosophy*, Duckworth, London 1981; a *Frege and Other Philosophers*, Clarendon Press, Oxford 1991; és a *Frege: Philosophy of Mathematics*, Duckworth, London 1991.

többiek nem vettek észre. De az, hogy *eddig* mindenki teljesen félreértette, hogy Frege valójában mire gondolt... Hát ez egyszerűen túlságosan valószínűtlen ahhoz, hogy foglalkozzunk vele. De az emberek sajnos folytatják ezt. Nem tudom, miért éppen Frege vonzza annyira az efféle értelmezőket. Russell-lal nem csinálják ezt. De azt hiszem, még Kanttal sem, vagy tévednék?

F. P.: Wittgensteinnal viszont igen. Úgy tűnik, ő különösen vonzza az ilyen értelmezéseket.

M. D.: Ez igaz. De Wittgenstein, a stílusa miatt, sokkal homályosabb Fregénél. Gyakran az olvasóra bízta, hogy rájöjjön, miről van szó.

F. P.: Wittgenstein jó néhány megjegyzése többféleképpen értelmezhető. Sok mondata és bekezdése látszólag össze nem függő megjegyzésekből áll.

M. D.: Valamint megválaszolatlanul hagyott kérdésekből, és hasonlókból. Ilyen kérdéseket kell föltennünk: „Miért itt következik ez a bekezdés? Miért ide tette?” Úgyhogy azt gondolom, Wittgenstein esetében érthetőbb, hogy értelmezése annyi vitát kavart. Egyszersmind úgy vélem, még nagyon messze vagyunk attól, hogy Wittgensteint teljesen megértsük. Így talán a vitákból lassanként meg fog születni az igazság, de úgy vélem, Frege esetében az *ilyen* típusú vitáknak nincs helye. Bizonyára vitatkoznunk kell tanításainak értékéről. De hogy mit mond, az számomra meglehetősen világosnak tűnik.

F. P.: Ez egy másik kérdéshez vezet, amelyet Wittgensteinnal kapcsolatban szeretnék föltenni Önnek. Ön azt mondta, filozófusi pályája kezdetén, legalább 1960-ig, Wittgenstein követőjének tekintette magát.³ Három kérdésem lenne ezzel kapcsolatban. Először is: mit jelentett az Ön számára akkoriban Wittgenstein követőjének lenni? Másodszor: valamilyen sajátosan wittgensteiniánusnak mondható filozófiai fölfogással fogott-e hozzá, hogy egy életen át tanulmányozza Fregét? Végül pedig: Fregével kapcsolatos életművét teljesen különválasztja-e saját filozófiai nézeteitől, a realizmus elleni érvelésétől?

M. D.: Természetesen bizonyos filozófiai előfeltevésekkel kezdtem hozzá Frege tanulmányozásához, hiszen senki sem közelíthet egy filozófushoz valamilyen saját filozófiai prekonceptió nélkül. De bizonyosan nem tudatosan tettem ezt, nem úgy, hogy azt mondtam magamban: „Most meg fogom vizsgálni Fregét wittgensteiniánus nézőpontból”, vagy valami ilyesmit. Nem

³ *Truth and Other Enigma*, Harvard University Press, Cambridge/Mass. 1978, XII.o.

tekintettem ezt külön filozófiai vállalkozásnak, és pedig pontosan azért nem, mert Frege kérdései nagyon nagy mértékben ma is *kérdések* számunkra. Frege munkásságának tanulmányozása nagyon sok tekintetben kiindulópontot nyújtott nekem a különböző filozófiai kérdésekről való gondolkodáshoz. Természetesen amikor egy meghatározott szerzőről ír az ember, akkor jelentős részben az ő nézeteit kell kifejtetni, de, amint azt Ön is tudja, különösen az első Frege-könyvemben, megpróbáltam ezt a kifejtést egy sor filozófiai kérdés további megvitatásának kiindulópontjává tenni. Az első könyvben tehát egy csomó olyan anyag van, amely egyáltalán nem Fregéről szól, de belőle indul ki.

F. P.: Ez egyike volt Hans Sluga kifogásainak az Ön munkájával szemben.⁴

M. D.: Igen, és el kell ismerjem, hogy volt némi igazság ebben, habár a részletek némelyikét illetően nem értek egyet Slugával. Egyáltalán nem tartom meggyőzőnek azt, ahogy megpróbálta rekonstruálni Frege munkásságának történeti háttérét. Azonban tökéletesen igaza van abban, hogy amikor az első könyvemet írtam, nem gondoltam át eléggé azt a filozófiatörténeti kontextust, amelyben maga Frege dolgozott. Azt gondolom, hogy ezt meg kell tennünk. Ehelyett én akkor sokkal inkább a Frege és a későbbi filozófiai fejlemények közötti kapcsolatra koncentráltam. Azt gondolom, egy filozófus olvasásakor föl kell tennünk a kérdést: „Hogy nézett ki a probléma az ő idejében, figyelembe véve mindazt, amit akkoriban mondtak?”

F. P.: Fregéről és Wittgensteinről szólva Ön azt állította, hogy Frege elképzelése a *Sinn* objektivitásáról előrevetíti Wittgensteinnak a jelentés társadalmi jellegéről, a jelentésről mint használatról vallott fölfogását.⁵ Nem azt jelenti ez, hogy Ön Fregét egyfajta wittgensteiniánus nézőpontból szemléli?

M. D.: Nem is tudom. A hangsúly Fregénél nagyon erőteljesen a *gondolatok* (Gedanken) objektivitásán van, és azon a tényen, hogy ezek közősek mindnyájunk számára.

⁴ Hans Sluga: *Gottlob Frege*, Routledge and Kegan Paul, London 1980.

⁵ „What is a theory of meaning? (II)”, *Truth and Meaning – Essays in Semantics*, ed. by G. Evans – J. McDowell, Clarendon Press, Oxford 1976, 135. o.: „Frege tézise, miszerint a jelentés [*sense*] objektív, így implicit módon megelőlegezi (a jelentés [*meaning*] azon aspektusának tekintetében, amely a jelentést [*sense*] alkotja) Wittgenstein azon tanítását, hogy a jelentés [*meaning*] a használat (vagy valamelyiket az ily módon kifejezett tanítások közül) [...]”

F. P.: Ez pedig élesen szemben áll a képzetek (Vorstellungen) kommunikálhatatlanságával.

M. D.: Igen. Wittgenstein viszont nem veti el ugyanilyen módon a belső mentális élet kommunikálhatatlanságának a gondolatát. Fregéről azt mondhatjuk, hogy hangsúlyozza valami mindenki számára hozzáférhető tartalomnak a kommunikálhatóságát, azonban részletesen nem vizsgálja ezt. Egyáltalán nem veti föl a kérdést, hogyan lehetséges, hogy valamennyien ugyanazt a jelentést tulajdonítjuk mondatainknak.

F. P.: Nem ad magyarázatot arra, hogy miben áll a gondolatok tényleges *megragadása*. Mintha egyszerűen adottnak tekintené a megragadás aktusát.

M. D.: Igen, ez nála egy egyszerű tény.

F. P.: Gondolja, hogy Wittgenstein gondolata Frege intuíciójának kifejtése?

M. D.: Úgy vélem, így is szemlélhetjük a dolgot. De nagyon nehéz ezt pontosan megmondani. Nyilvánvaló, hogy Frege mélyen hatott Wittgenstein-ra. Nekem úgy tűnik, olyankor nyújtja a legrosszabb szellemi teljesítményt, amikor közvetlenül bírálja Fregét. Nem azért, mert Fregének mindig igaza volt, Wittgenstein pedig mindig tévedett. Hanem egyszerűen azért, mert bírálata meglehetősen durva. Nem tudom miért. Ennek a fregei hatásnak a jelentős része a felszínen nyilvánvalóan nem mutatkozik meg. Wittgenstein nem mindig hivatkozik Fregére, és nem mindig ismeri el hatását, amikor pedig ez indokolt lenne. Úgy vélem, valószínűleg Fregét olvasva jutott el ezekhez a gondolatokhoz. De nem vagyok biztos benne.

F. P.: Az Ön Frege-olvasatának van egy másik, nagyon figyelemreméltó eleme: annak a fregei gondolatnak a hangsúlyozása, hogy megérteni egy mondatot, azaz a mondat által kifejezett gondolatot, annyi, mint ismerni az igazságföltételeit, illetve azt, hogy vajon ezek a föltételek teljesülnek-e. Ha nem tévedek, Frege expliciten csak egyszer hirdeti ezt az álláspontot, nevezetesen a *Grundgesetze* 32. §-ában.⁶ Ön mégis úgy látja, hogy Frege

⁶ Gottlob Frege: *Grundgesetze der Arithmetik, begriffsschriftlich abgeleitet*, Band I., H. Pohle, Jena 1983. Az Előszó, a Bevezető és az 1–52§-ok angol fordítása M. Furth munkája, megtalálható: *The Basic Laws of Arithmetic: Exposition of the System*, University of California Press, Los Angeles 1964. A szóban forgó Frege-szöveg a következő: „Egy igazságérték minden megnevezése kifejez egy jelentést, egy *gondolatot* (drückt einen Sinn, einen Gedanken aus). Azaz kikötéseink meghatározzák, milyen föltételek (Bedingungen) mellett jelöli (bedeute) a név az Igazat. Ennek a névnek a

realizmusának éppen ez az egyik alapköve, és az Ön saját érvelése a realizmus ellen kifejezetten éppen ez ellen, a jelentés-igazságföltétel elmélete ellen irányul. Úgy véli, ez tényleg egyike Frege alapvető gondolatainak?

M. D.: Abszolút biztos vagyok benne. Azt gondolom, hogy ez nagyon szorosan kapcsolódik ahhoz, hogy Frege ellenezte a pszichológia behatolását a logikába. Csak nézzük meg, amit a *Grundlagen*-ban mond a pszichologisztikus definíciókról.⁷ Amikor nem tudjuk, hogyan definiáljunk egy matematikai alapfogalmat, akkor azoknak a mentális műveleteknek a segítségével definiáljuk, melyek a fogalom megragadásához szükségesek. Erről pedig azt mondja: egy ilyen definíciót nem használhatunk valaminek a bizonyítására. Igaz, ez a megjegyzés nem közvetlenül az igazságföltételekről szól. Azonban gondoljunk csak bele: *mikor* használhatunk egy definíciót valaminek a bizonyítására? Pontosan amikor a definíció megmondja, hogy egy, a definiált terminust tartalmazó mondat milyen föltételek között lenne igaz. Ha a definíció alkalmas erre, vagy segít ebben, akkor föl tudjuk használni valamely mondat igazságának a bizonyítására. Ezért gondolom, hogy ez alapvető Fregénél.

Éppen most említette a realizmus *versus* antirealizmus kérdését. Fregénél nagyon figyelemreméltó az, hogy mindig nagyon vigyáz, nehogy azt mondja: az igazságföltételeknek közük van ahhoz, ahogy *mi* fölismerjük az igazságértéket. Nagyon gyakran kifejezetten óv ettől. Amikor például azt állítja, hogy a predikátumoknak minden tárgy esetében mindig definiáltaknak kell lenniük, azaz meg kell lennie határozva annak, hogy a szóban forgó tárgy a fogalom alá tartozik-e, vagy sem. És rendszerint hozzáteszi: lehet, hogy *mi* nem tudjuk meghatározni ezt, jóllehet ez *objektíve* meghatározott. Maga a valóság határozza meg, vagy valami efféle. Tehát Frege teljesen tudatosan elutasítja, hogy úgy fogja föl ezt, ahogyan majd Wittgenstein – arra hagyatkozva, hogy *mi* mit tudunk fölismerni.

jelentése – a *gondolat* – az a gondolat, hogy ezek a föltételek kielégülnek (dass diese Bedingungen erfüllt sind).

⁷ Gottlob Frege: *Die Grundlagen der Arithmetik. Eine logisch-mathematische Untersuchung über den Begriff der Zahl*, W. Koebner, Breslau 1884. Angol fordítás: J. L. Austin: *The Foundations of Arithmetic – A Logico-Mathematical Enquiry into the Concept of Number*, Basil Blackwell, Oxford 1950. Lásd különösen: Bevezető, III, VI, VIII, IX. o. és II rész, 26, 27 §§.

2. Inkonzisztencia, holizmus, harmónia és intuicionizmus

F. P.: Térjünk vissza Wittgensteinhoz. Következő kérdésem arra vonatkoznék: hogyan értsük a híres filozófiai mottót: „A jelentés a használat”, és hogyan határozzuk meg, hogy mik ennek a filozófiai következményei.⁸ Ez fontos probléma, és megintcsak összefügg azzal, hogy elfogadjuk-e a „wittgensteinianizmust”. Sokan ugyanis úgy érzik, hogy Wittgenstein híres mottójának semmiféle értelmezése sem vezethet el oda, ahova Ön szerint vezet: a klasszikus logika törvényeinek a revideálásához. Én itt nem azokról beszélek, akiket csak az érdekel, hogy *valójában* mit akart Wittgenstein mondani. Számomra úgy tűnik, sokan ellenállnak annak a gondolatnak, hogy valami, ami bizonyos értelemben annyira „kézenfekvő”, mint az, hogy a szavak jelentése a használat, ténylegesen elvezethet valamihez, ami *ennyire* drasztikus. Miért gondolja Ön mégis, hogy igen?

M. D.: Megpróbálok válaszolni. Alapvetően azért, mert nem fogadom el a holizmust abban az értelemben, ahogyan Wittgenstein szerintem elfogadta, vagy legalábbis el volt kötelezve mellette. Ismerjük Wittgenstein híres nézetét, hogy a filozófia egyáltalán semmin sem változtathat, csak leírhatja a dolgokat stb. ... Konkrétabban azt gondolta, hogy nem változtathatjuk meg a tényleges nyelvhasználatot, és így eljutott ahhoz az abszurditáshoz, hogy a filozófia még akkor sem változtathatja meg a nyelvhasználatot, ha kimutatható, hogy ez a nyelvhasználat inkonzisztens, vagy ellentmondásokhoz vezet. Egyszerűen tényként el kell fogadnunk az ellentmondásokat.

F. P.: De nyelvhasználatunk biztosan *lehet* inkonzisztens.

M. D.: Tarski azt gondolta, hogy alapvetően *az* is.

F. P.: A *tényleges* nyelvhasználat gyakran inkonzisztens.

M. D.: Nos, igen, a „tényleges nyelvhasználat”.... Pontosan mit is értünk ezen? Nyilvánvalóan nem lehet része a nyelvhasználatnak, hogy az emberek egyszerűen ellentmondásokat állítanak. Ha azt akarjuk mondani, hogy a gyakorlat ellentmondásos, akkor azt kell mondanunk, hogy ennek a

⁸ „Az esetek nagy részében – ha nem is *minden* esetben –, amikor a »jelentés« szót használjuk, a szót így magyarázhatjuk: egy szó jelentése – használata a nyelvben” (Die Bedeutung eines Wortes ist sein Gebrauch in der Sprache), Ludwig Wittgenstein: *Filozófiai vizsgálódások*, Atlantisz, Budapest 1992. (Neumer Katalin fordítása), 42. o. I. rész 43 §. Lásd még uo. I. rész, 120, 138, 190, 432 §§, valamint a *The Blue and Brown Books* (Basil Blackwell, Oxford 1958) első oldalait.

gyakorlatnak vannak bizonyos általános elvei, amelyeket az emberek követnek, és el is fogadnak. Ezen azt értem, hogy elismerik, hogy ezek az ellentmondások *ezekből* az elvekből következnek. Ha rákényszerítjük őket, azt is el fogják ismerni, hogy mely elvek vezetnek ellentmondásokhoz. A lényeg az, hogy rákényszeríthetjük őket arra, hogy ezt tegyék.

F. P.: Az emberek tehát ellentmondanak önmaguknak. Nem egyfajta gyakorlat ez? Miért nem azt mondjuk, hogy az ellentmondás gyakorlatát művelik?

M. D.: Mondhatjuk ezt. De ebben az esetben módosítanunk kell azt, amit állítottunk, és észre kell vennünk, hogy ők is elismerhetik: amit mondanak, némi helyesbítésre szorul. Különbség van aközött, amikor egy ember ellentmond önmagának, de képes fölismerni a tévedést és annak forrását, valamint aközött, hogy *maga a nyelv* inkonzisztens, ami Tarski problémája volt a természetes nyelvekkel. Ez utóbbi azt jelenti, hogy vannak bizonyos, a nyelvhasználatot irányító, mindenki által elfogadott általános elvek, amelyekről az emberek, ha rászorítják őket, elismerik, hogy ellentmondáshoz vezetnek. Erről van szó a paradoxonok esetében. Amikor paradoxonokkal szembesülnek, az emberek nem tudják, mit tegyenek, hiszen számukra abszolúte kényszerítő erejűnek tűnő lépések vezették őket az ellentmondáshoz. Úgyhogy egyszerűen elmenekülnek a paradoxonok elől. A filozófusok persze aggodalmaskodni kezdenek miattuk.

A holizmusról folytatott vitánk lényege a következő: Wittgenstein azt gondolta – és ebben kifejezetten nem értek egyet vele –, hogy a nyelvhasználatban és a következtetési formák használatában semmi sem szorul igazolásra vagy bírálatra. Ha maga a nyelvhasználat abszurd, akkor ez elegendő az abszurditás igazolásához. Nincs szükség további igazolásra. Mármint én úgy látom, hogy ez tévedés, mert a következtetések nincsenek elválasztva a nyelv többi részétől. A következtetés nem egyszerűen játék, mint a keresztretjvény, amely nem érint semmi mást, önmagán kívül. Egy következtetés állításokhoz és konklúziókhoz vezet, s ezek a konklúziók logikai konstansokat is tartalmaznak. Így föl kell vetnünk a kérdést: „Hogyan használják ezeket? Hogyan kell reagálnunk az ilyen állításokra? Milyen következtetéseket kell levonnunk belőlük?” és így tovább.

Úgy látom, főnnáll az a lehetőség, hogy az, ahogyan érvelünk, nem felel meg annak, ahogy azokat a konklúziókat *használjuk*, amelyekhez az érvelés révén eljutunk. Egy érvelési folyamatot igazolnunk kell azon az alapon, hogy olyan kijelentésekhez vezet, amelyeket, a nekik tulajdonított jelentést figyelembe véve, igazoltan állíthatunk.

F. P.: Különösen a logikai konstansok jelentését figyelembe véve?

M. D.: Pontosan. A nyelvhasználattal szemben fönnáll az a követelmény, hogy egyes részei összhangban legyenek egymással, tehát a nyelvhasználat ugyan lehet rendkívül bonyolult, de ez nem jogosít föl bennünket rá, hogy azt mondjuk: „nos, mi egyszerűen így érvelünk, ez az, amit mi »érvelésnek« nevezünk, és kész”.

F. P.: Vagyis a harmónia követelménye miatt kell elvetnünk a holizmust, s ugyanezért kell belátnunk, hogy „a jelentés a használat” jelszava elvezet bizonyos érvelési módok, jelesül a klasszikus logika törvényein alapuló érvelési módok revideálásához. Ez nagyon *nem*-wittgensteiniánusan hangzik.

M. D.: Ebben a vonatkozásban teljesen eltérek Wittgensteintől. Nem gondolom, hogy a legcsekélyebb mértékben is igazolható lenne az, hogy a filozófia nem avatkozhat bele semmibe. Nyelvhasználatunk lehet helytelen vagy irracionális, éppúgy, ahogy a viselkedésünk is. A filozófiának joga van rámutatni erre.

F. P.: Ön azt gondolja, hogy a klasszikus érvelési módok és a klasszikus logika törvényei ténylegesen inkonzisztensek és ellentmondásokhoz vezetnek?

MD. Nem gondolom, hogy teljesen inkonzisztensek. Nem gondolom, hogy bármi annyira *rossz*hoz vezetnek, mint az ellentmondás. Azt gondolom, hogy elvezetnek, vagy elvezethetnek ahhoz a fajta diszharmóniához, amelyről Ön beszélt. Bizonyos következtetési módokat fölhasználva olyan állításokhoz jutunk, amelyeket, a szavaknak tulajdonított jelentés alapján valójában nem állíthatunk.

F. P.: Nézzünk meg a standard esetet. Tételezzük föl, hogy valaki a kettős negáció törvényét használja, azaz p -ből $\sim\sim p$ -re következtet. Egy intuicionista ezt a következtetést érvénytelenként el fogja vetni. De mi a baj ennek a logikai törvénynek a használatával? Nyilván az, hogy nem állíthatjuk, hogy p annak az alapján, hogy $\sim\sim p$. De miért ne lehetne $\sim\sim p$ elégséges alapja p állításának?

M. D.: Önmagában nem alapja. Természetesen számos eset van, mikor ez teljesen helyénvaló, és ezek közé tartoznak mindazok az esetek, mikor ténylegesen el tudjuk dönteni a dolgot. Azonban általánosságban, amikor olyasmiről van szó, aminek az eldöntéséhez nincsenek meg az eszközeink, akkor probléma van. A kérdés teljesen attól függ, hogyan értjük a negációt. Ha ugyanis a szokásos értelemben csak annyit értünk rajta, hogy *nem lehetünk* abban a helyzetben, hogy $\sim p$ -t állítsuk, akkor ez aligha garantálja p igazságát.

F. P.: De ha meg tudnánk határozni p igazságértékét, akkor azon az alapon, hogy p negációja nem igaz, igazoltan állítanánk hogy p ?

M. D.: Akkor biztosan, más esetekben viszont csak valamilyen, ennél gyöngébb állítást kapunk. Az, hogy sokszor ezt nem így gondoljuk, egy illúzió következménye. Az illúzió pedig abból fakad, hogy úgy képzeljük el, hogy van egy meghatározott, tőlünk független valóság, amelyet esetleg nem tudunk észlelni, de amely egyértelműen ilyen vagy olyan. Nem hamis? Akkor igaznak kell lennie. Ez egyszerűnek tűnik. Ez a kép pszichológiai értelemben szinte ránk kényszeríti magát.

Tudja, ez nem annyira a következtetési szabályokkal, mint inkább a valóságról alkotott realista képekkel függ össze. Ma nagyon elterjed a determinizmusban való hit. Most nem akarok beszélni a kvantummechanikáról. Az külön probléma. Úgy értem, külön ok arra, hogy ne higgyünk a determinizmusban. De felejtjük most el a kvantummechanikát. Gondoljunk egyszerűen csak a kaotikus rendszerekre. A *determinisztikus* kaotikus rendszerek híveitől azt hallom, hogy ha *pontosan* ismernénk a kezdeti feltételeket, akkor a rendszer későbbi állapotai teljesen determináltak lennének. A probléma az, hogy *sohasem* ismerhetjük a kezdeti feltételeket pontosan, s ezért nem jelezhetjük előre a rendszer későbbi állapotait, hiszen a kezdeti feltételek csekély változása jelentős változásokhoz vezet később. A deterministák azt állítják, hogy természetesen a rendszer működését nem tudjuk előrejelezni, de ettől még a rendszer determinisztikus.

Mármost ha azt mondjuk, hogy a rendszer determinisztikus, akkor egyszerűen azt állítjuk, hogy a kezdeti feltételeknek, mint mennyiségeknek *vannak* bizonyos, valós számokban megadható pontos értékei. Ez azonban azt jelenti, hogy a valóságra rákényszerítünk egyfajta matematikai képet – a matematikai kontinuum képét –, amely valójában egyáltalán nem felel meg tapasztalatainknak. Mindenki folyton azt állítja, hogy amikor mérünk, akkor csak bizonyos pontossággal tudunk mérni, és így tovább. Ha nem feltételezzük, hogy ezeknek a mennyiségeknek ebben az értelemben abszolúte meghatározott nagyságai vannak, akkor nem marad semmiféle alapja a determinizmusnak. Azt mondani, hogy a rendszer determinisztikus, egyszerűen matematikai megállapítás.

F. P.: Egyszerűen mintegy matematikai tulajdonsága.

M. D.: Erről van szó. A determinizmus hátterében meghúzódó föltevés az, hogy ezeknek a mennyiségeknek a valós számokkal megadható *abszolút* meghatározott nagyságai vannak.

F. P.: Részben ezt jelenti az úgynevezett „rejtett értékek elmélete”.

M. D.: Pontosan. És ezt ez a gondolkodásmód vetíti rá a valóságra.

F. P.: Einstein pedig így gondolta.

M. D.: Igen, de ezzel a kvantummechanika bizonyos konkrét problémáira válaszolt. Én most nem erről beszélek. A legtöbb fizikus elfogadja a klasszikus matematikai kontinuumot, mint a fizikai valóság megfelelő modelljét, de szerintem sokkal jobban tennék, ha az intuicionista kontinuumot használnák. Mindig meghatározott értékek felé közelítünk, de sohasem jutunk el hozzájuk.

F. P.: Beszéljünk most egy kicsit Wittgensteinről és Wittgenstein és az intuicionizmus kapcsolatáról. Az intuicionizmus többek között azért nem éppen közkedvelt matematika-filozófiai álláspont, mert általában úgy látják, hogy az intuicionizmust, vagy legalábbis annak brouweri formáját elfogadó filozófus ezzel elkötelezi magát egy szubjektivistá, vagy akár szolipszista álláspont mellett. Ön szerint kiutat jelenthet ebből Wittgenstein fölfogása a jelentés társadalmi jellegéről? Tegyük föl, hogy „A jelentés a használat” eszméjének elfogadása valóban a klasszikus logika revíziójához vezet. Ha elfogadjuk Wittgenstein kései filozófiájának ezt az értelmezését, akkor valóban megszabadíthatjuk az intuicionizmust a szolipszizmustól, attól a fajta szubjektivizmustól, amellyel rendszerint összekapcsolják?

M. D.: Azt gondolom, hogy igen. Maga Brouwer persze valódi szolipszistának tűnik számomra. Ő szerintem csakugyan úgy vélte, hogy rajta kívül nem léteznek más emberek. Vegyük például az egyes filozófusok által föltételezett érzet-adat-nyelvet, amely maga is szolipszista nyelv. Ha volna ilyen nyelv, rettentő sokat kellene dolgoznunk, hogy innen eljussunk a fizikai-tárgy-nyelvig. De a matematikával teljesen más a helyzet. Itt szembeszökő, hogy mennyire más a matematika, és Brouwer persze teljesen rossz nyomon járt, amikor föltételezte a matematikai struktúrák kommunikálhatatlanságát. Ami a matematikában olyannyira megdöbbentő, az éppen a kommunikálhatósága. A matematikai fogalmakban nincs semmi, ami ne volna kommunikálható. A legmeglepőbb ezzel kapcsolatban az, hogy ennek az érdekében semmit sem kell tennünk, olyan értelemben, hogy mihelyst a kezünkben van egy matematikai elmélet leírása az egyes matematikus konstrukcióiról, akkor jószerevel semmit sem kell tennünk azért, hogy ezt olyan konstrukciók leírásává alakítsuk át, amelyeket az egyik matematikus meg tud értetni a másikkal. Miért? Mert még Brouwer elmélete is, a háttérétől eltekintve, átalakítható a valamennyiünk számára közös matematika elméletévé. Ez semmilyen más diskurzus területén nem történhetne meg. A fizikai világ területén hatalmas szakadék lesz a *mi* közös világunk és aközött, ahogy *én* látom a világot. A matematika esetében azonban nincs ilyen szakadék, és

ezért Brouwer szolipszizmusának, amely pedig az én szilárd meggyőződéseim szerint is része és motiválója volt filozófiája egészének, valójában nincs jelentősége.

3. Austin, Ryle és Carnap

F. P.: Visszatérhetek Wittgensteinhez? Ön azt írta a *Truth and Other Enigmas* előszavában⁹, hogy Wittgenstein munkássága — legalábbis, gondolom, a *Philosophical Investigations*ben — beoltotta Önt Austin befolyása ellen. Hogy érti Ön azt, hogy Wittgenstein a segítségünkre lehet Austin „paradigmatikus eset” típusú érvelésének és a nyelv tudatosan minden rendszert nélkülöző kezelésének, tehát az Oxfordot története egy bizonyos korszakban uraló „köznapi nyelv filozófiájának” ellenében? Továbbá Ön szerint szisztematikusnak kellene-e lennie az analitikus filozófiának, vagy legalábbis lehetne-e az?

M. D.: Amit Austinról mondtam, az pusztán történeti megjegyzés volt önmagamról. Igaz, hogy ez a szembenállás a filozófiai rendszeralkotással közös Wittgensteinnél és az Austin-féle „köznapi-nyelv filozófiájánál”, közös az a gondolat, hogy részletről részletre kell haladnunk stb. Úgy gondolom azonban, hogy a nagy különbség Wittgenstein, és ha nem is Austin, de legalábbis aközött, amit Austin nyilvánosan vallott és tanított, az volt, hogy Wittgenstein mindig filozófiai problémákból indult ki, s megpróbált megküzdeni velük, miközben Austin mindig azt gondolta, hogy ezek a problémák konfúzióknak, saját nyelvünk félreértésének köszönhetők, annak, hogy valami baj van a nyelvvel.

Wittgenstein, akárcsak Austin, természetesen azt gondolta, hogy a filozófiai problémáknak nagyok nok közül van a nyelvhez. Azonban ő mégiscsak a filozófiai problémákkal kezdte, miközben Austin ténylegesen azt tanította — bár nem tudom, mennyire igaz ez az ő saját filozófusi gyakorlatára —, hogy el kell felejtünk a filozófiai problémákat. Azzal kell kezdenünk, hogy megnézzük a szavakat, és azt, ahogy használják őket, nagyon pontosan elemeznünk kell ezt, és így tovább, tekintet nélkül arra, hogy milyen filozófiai problémák vannak ezzel kapcsolatban, s akkor csoda fog történni és az összes filozófiai probléma eltűnik. Ez az, ami filozófiai szempontból, abból a szempontból, ahogy én fölfogom a filozófiai reflexiót, a legrombóbbnak tűnik Austin munkásságából. Ennek a fajta filozofálásnak az egész motivációja abból származik, hogy amikor elkezdünk gondolkodni az akaratról, az időről vagy bármiről, akkor zavarbaejtő problémákba ütközünk. És azt tanítani, hogy tekintsünk el ezektől a problémáktól, hát ...

⁹ Lásd XII. o.

F. P.: Van az analitikus filozófiának egy másik hagyománya is. Carnapnak az Egyesült Államok filozófiai életére gyakorolt befolyására gondolok. Carnap szisztematikus gondolkodó volt, és hatalmas befolyást gyakorolt Reichenbachra, Quine-ra, Goodmanra, Putnamra stb. Az amerikai filozófusok egész nemzedékei nőttek föl úgy, hogy carnapi értelemben fogták föl a filozófiát, vagy őt tekintették eszményképüknek. Carnap szerint pedig a filozófus dolga az, hogy rendszert építsen. Úgy gondolja, hogy ő helyesebben fogta föl, hogy milyennek kell lennie a filozófiának? Természetesen ideát alig volt valami hatása.

M. D.: Ez Ryle miatt volt így. Csak még egy utolsó dolgot Austinról. Én mindig úgy éreztem, hogy Austin vak volt azzal szemben, hogy a filozófiai reflexió voltaképpen miről szól. Nagyon okos ember volt, de mindig úgy véltem, hogy rendkívül kártékony hatással volt a filozófiára. Ami Ryle-t illeti, róla nem ez volt a véleményem. Fokozatosan róla is ezt a fölfogást alakítottam ki, de nem akkor. Éppen ellenkezőleg, elhittem, vagy valószínűleg elhittem egy csomót abból, amit mondott. Teljesen Carnap ellen volt. Az ő szemében Carnap a lehető legrosszabb filozófus volt, aki triviális tévedéseket követett el, s ezért aztán sokáig tartott, amíg én tényleg olvasni kezdtem és egyáltalán komolyan kezdtem venni Carnapot. Én akkor nőtem föl és tanultam filozófiát Oxfordban, amikor Ryle volt ott a király. Óriási befolyása volt. Austin csak egy kicsit később jött. Úgy gondoltam, biztosan nem kell semmi figyelmet sem szentelni Carnapnak, egyszerűen azért, mert Ryle ezt mondta és gúnyt űzött belőle. Úgyhogy ez az egész dolog teljesen másképp néz ki a számomra, mint azok számára, akik szemében Carnap volt a nagy filozófiai tekintély.

F. P.: Csak meg kell nézni, milyen befolyást gyakorolt Quine-ra és Goodmanra.

M. D.: Ez igaz. Goodman első könyve, a *The Structure of Appearance* ugyanarra vállalkozott, amire annak idején a *Logische Aufbau*.¹⁰ Azt gondoltam, de még most is azt gondolom, hogy ez teljesen elhibázott vállalkozás. Azt gondolom, téves Wittgenstein tézise, hogy a filozófia valójában semmit sem taníthat nekünk, nincsenek saját igazságai, s a legtöbb, amit tehet, az, ha emlékeztet olyan dolgokra, amelyeket már eleve jól tudunk.

¹⁰ Rudolph Carnap: *Der logische Aufbau der Welt*, Weltkreis-Verlag, Berlin 1928; Angol fordítás R. A. Berkeley: *The Logical Construction of the World*, University of California Press, Berkeley 1967. Nelson Goodman: *The Structure of Appearance*, Harvard University Press, Cambridge/Mass. 1951. Lásd Dummett recenzióját ez utóbbról a *Truth and Other Enigmas*-ban, 3. fej. 29–37. o.

Vannak elméletek, amelyeket a filozófiának kell megalkotnia. De Carnap tényleges elméleteitől nem vagyok elragadtatva. Van valami nagyon természetlen bennük. Úgyhogy számomra teljesen érthető Quine lázadása.

Hogyan fejezzem ki ezt? Ismeri a történetet az író? Valaki eltévedt, és megkérdezett egy írt: „Hogy jutok el innét Dublinba?” Az ír egy kicsit gondolkodott, és azt felelte: „Ha én Dublinba akarnék menni, nem innen indulnék el.” Számomra úgy tűnik, hogy nem jó, ha valaki Carnaptól indul el.

F. P.: Lehet, hogy igaza van, azonban Carnapot sok olyan probléma foglalkoztatta – például a „Jelentés és ellenőrizhetőség” című hosszú cikkében –, amelyek nagyon közel esnek az Ön kérdésföltevéseihez.¹¹ Gondolok itt különösen a jelentés verifikációs elméletére, arra, ahogyan megpróbált javítani ezen, és a verifikáció fogalmát fölváltani a valószínűségi értelemben fölfogott fokozatos konfirmáció elfogadhatóbb fogalmával. Arra is gondolok, hogy ő elvetette azt a naiv elképzelést, hogy a verifikálhatatlan állításoknak egyszerűen nincs jelentésük, ez pedig biztos jele annak, hogy szerinte is volt valami baj az értelmesség vagy kognitív jelentés eredeti, pozitivisták kritériumával. Mindezek a problémák nagyon közel esnek ahhoz, ahogy Ön fölfogja a realizmus *versus* antirealizmus vita alapvető kérdéseit.

M. D.: Ez valószínűleg igaz. Nyilván Ryle tanításának tovább élő hatása, hogy semmi figyelmet nem szenteltem Carnapnak.

4. Az analitikus filozófia, az analitikus filozófia története és a prioritási tézis

F. P.: Tegyük akkor most félre Carnapot. Hadd térjek rá egy másik kérdésre. Az utóbbi időben Ön némi érdeklődést mutatott a filozófiatörténet iránt is. Azt állítja az *Origins of Analytical Philosophy* legelején, hogy az analitikus

¹¹ Rudolph Carnap: „Testability and meaning”, *Philosophy of Science* 3 (1936. okt), 419–71. o. (I–III.rész); 4. köt. (1937. jan), 1–40. o. (IV. rész). („Jelentés és ellenőrizhetőség”, *A Bécsi Kör filozófiája*, szerk. Altrichter Ferenc, Gondolat, Budapest 1972, 377–504. o.)

filozófiának meg kell értenie saját történetét.¹² Úgy vélem, Slugának az Ön első könyvével szembeni ellenvetései késztették Önt erre a megjegyzésre.

M. D.: Föltehetően igen. Közvetve legalábbis. Azaz Sluga kritikái rövid idő után meggyőztek róla, hogy nem szenteltem elég figyelmet a történeti háttérnek. Ugyanakkor, mint már mondtam, nem voltam túlzottan elragadtatva attól, ahogy ő foglalkozott a történeti háttérrel. Különösen nem voltam elragadtatva attól, hogy semmi figyelmet sem volt hajlandó Husserlnak szentelni. Fregéről irt könyvében azt mondja, hogy érdekes lenne összehasonlítani Fregét és Husserlt, de ez kívül esik a könyv témáján. Szerintem, ha valaki könyvet akar írni Fregéről és az őt körülvevő filozófiai közegről, akkor pontosan ezt kellene tennie. Ez az egész, Lotzéval és más hasonló kortársakkal kapcsolatos kutatás, amit Sluga csinál, nem túlzottan termékeny dolog.

De nem csak Sluga miatt. Részben Herman Philipse, egy hollandi filozófus miatt, aki 1982-ben vagy 1983-ban Oxfordban járt, és szemináriumot akart tartani Husserl *Logikai vizsgálódásairól*. Fölvette velem a kapcsolatot, gondolom részben azért, mert csak látogató volt, és nem tudta, vajon fog-e jönni valaki a szemináriumára, vagy hogy csakugyan megtarthatja-e? Fölajánlottam, hogy tartsuk együtt a szemináriumot. Így aztán persze el kellett olvasnom egy csomót a *Vizsgálódásokból*, és elkezdett érdekelni. Úgyhogy ez több tényező együttes eredménye volt. A másik késztetés az volt, hogy a Sluga által megválaszolatlanul hagyott kérdésekre választ adjak.

F. P.: Miben áll az ilyen típusú megismerésnek, az analitikus filozófia története mélyebb megértésének a sajátosan filozófiai, a történeti illetve kultúrtörténeti szempontokon túlmenő jelentősége? Az analitikus filozófusok nagy többsége azt gondolja, hogy filozófiai szempontból mindez teljesen irreleváns.

M. D.: Igen. De nézzük csak meg a századelőt, mondjuk amikor Husserl a *Logikai vizsgálódásokat* publikálta, akkor még a fenomenológia nem is létezett iskolaként. Iskolaként nem létezett még az analitikus filozófia sem. Számos áramlat volt, s Fregét és Husserlt egymáshoz egész közel helyeztük volna, ám munkásságukból mégis két ennyire eltérő irányzat sarjadt ki. Ez nagyon érdekes kérdés, és úgy vélem, sok mindent tanulhatunk belőle. Miért távolodtak el annyira egymástól ezek a közös gyökerekből kiinduló filozófiai

¹² A Bolognai Egyetemen 1987-ben tartott előadássorozat eredeti szövege a *Lingua e Stile* c. kötetben jelent meg, Anno XXIII, 1988. 3–49. o. 171–210. Ennek az előadássorozatnak egy revideált változatát jelentette meg azután Dummett *Origins of Analytical Philosophy* címmel (Duckworth, London 1993). A továbbiakban mindig erre a kiadásra hivatkozom.

tradíciók? Másképpen is fölvehetném ezt a problémát. Magán az analitikus tradíción belül ma jó néhányan – mindenekelőtt Gareth Evans – elvetik azt, amit egyszer az analitikus filozófia alaptézisének neveztem, a nyelv prioritását a gondolkodással szemben.

F. P.: Vagyis a prioritási tézist.

M. D.: Igen, a prioritási tézist. Mindazonáltal ezek a filozófusok egyértelműen az analitikus tradícióhoz tartoznak. Nem gondolom, hogy életében Evans akár egy sort is olvasott volna Husserltől. Könyve Russellra, Frege-re és Moore-ra támaszkodik.¹³ Ma vannak más, hasonló fölfogású filozófusok is az analitikus hagyományon belül. Christopher Peacocke például. Ez pedig fölveti a kérdést: „mi az analitikus filozófia lényege?” Korábban azt mondhattuk, hogy ez: a prioritási tézis. Ezt minden analitikus filozófus elfogadta. De ma már nem ez a helyzet. Analitikus filozófusok-e még ezek az emberek? Meglehetősen nyilvánvalónak tűnik, hogy igen, mert az a fajta analízis, amelyet végeznek, nagyon hasonlít a fregei jelentésemlethez, a fregei szemantikához, vagy valami ilyesmihez, de legalábbis ebből fejlődött ki. Úgyhogy ma nagyon érdekes kérdés annak meghatározása, hogy mi az, ami lényegileg hozzátartozik az analitikus filozófiához. De hogyan érthetnénk meg ezt anélkül, hogy visszamegyünk a forrásokhoz? Mi különbözteti meg ezt a fajta filozófiát a többitől? Pontosan hol lép be ez az eltérés? Azt gondolom tehát, hogy rengeteg munkát kell még elvégeznünk ezen a területen.

Egy másik kérdés, amiről első könyvemben egyáltalán nem volt szó, de azt hiszem, nagyon fontos, a Wittgenstein és a Bécsi Kör közötti kölcsönhatás, amelyet egyáltalán nem értünk. Ez a *Tractatus* miatt van így. Ez a könyv. Wittgenstein tisztelte Freget. De a könyvben inkább Russell, mint Frege tanítványának mutatkozik. A könyv a cambridge-i atmoszférában íródott, nem igaz? A problémák, amelyekről Wittgenstein gondolkodott, ugyanazok voltak, mint amelyekről Russell, Ramsey és a többiek. És aztán ez ilyen óriási hatást gyakorolt teljesen másfajta és teljesen más szellemi légkörben élő emberekre Bécsben. Pontosan mi is történt? Mi volt a viszony Wittgenstein és ezek között az emberek között? Valójában egyáltalán nem értem ezt, de nekem úgy tűnik, ha megértenénk, akkor sokat tanulnánk nemcsak a filozófiatörténetről, hanem a filozófiáról is.

¹³ *The Varieties of Reference*, ed. by J. McDowell, Clarendon Press, Oxford 1982. Lásd még Gareth Evanstól a *Collected Papers* c. kötetet, Clarendon Press, Oxford 1985.

F. P.: Ön a könyv elején azt is mondja, hogy nem az egyes szerzők és elméletek közötti oksági kapcsolat érdekli, hanem inkább a századfordulón a kor levegőjében lévő gondolatoknak az utóélete, azoké a gondolatoké, melyeket megtalálhatunk az analitikus tradíción kívül álló szerzőknél is, például Brentanónál vagy Husserlnál.¹⁴ Egy ponton pedig, kicsit pontosítva, azt mondja, hogy ami Önt érdekli, az ezeknek a gondolatoknak a *legitim* utóélete.¹⁵ Vannak „betolakodók” is az analitikus filozófiában, vagyis olyanok, akik alaptalanul állítják, hogy ehhez a hagyományhoz tartoznak?

M. D.: Ez egy nagyon jó kérdés. Én csak azokat a különböző fajtákba sorolható filozófusokat tartom pillanatnyilag betolakodóknak, akik azt gondolják, hogy a filozófiának, így vagy úgy, de vége van. Köztük van Wittgenstein néhány állítólagos követője. Ott van persze Baker és Hacker, akik azt gondolják, hogy valójában nincs több megoldásra váró filozófiai probléma.¹⁶ Ha egyszer elértük a Nirvánát, ahogy nekik úgy látszik sikerült, akkor látni fogjuk, hogy minden filozófiai diszkusszió szükségképpen értelmetlen. A legtöbb, amit tehetünk az, hogy eldaráljuk a filozófia egész történetét, és elmagyarázzuk, miért értelmetlenség az egész. A filozófiatörténet egyszerűen álproblémák és a megoldásukra javasolt értelmetlenségek története. Összesen ennyit lehet mondani róla. Rorty az Egyesült Államokban, egy kicsit más nézőpontból ugyan, de szintén ezt hirdeti.

F. P.: Ugyanezt hirdetik többen a kontinentális filozófiában is, már jó ideje.

M. D.: Igazán? Kicsoda?

FP. Például Derrida. De általánosságban ugyanezt prédikálják azok, akik meg vannak győződve róla, hogy alapvető diszkontinuitás van aközött, ahogyan a filozófiai problémák a filozófiatörténet különböző korszakaiban megjelennek, vagyis azok között a módok között, ahogyan ezeket a problémákat a különböző korokban értelmezik. Ebben az esetben ez az elképzelés inkább a filozófia historicista fölfogásának, mintsem a vakon elfogadott relativista

¹⁴ *Origins of Analytical Philosophy*, 2–3. o.

¹⁵ Uo. 3. o.: „Arról fogok beszélni, hogy milyen irányba vezettek a különböző filozófiai elképzelések, és melyek azok legitim továbbfejlesztései, anélkül hogy sokat zavartatnám magamat az olyan filológiai kérdésekkel, hogy ki kinek melyik művét olvasta, vagy hogy X egy bizonyos gondolatot Y-től kölcsönzött-e, vagy önállóan jutott el hozzá.”

¹⁶ G. P. Baker – P. M. S. Hacker: *Analytical Commentary on the Philosophical Investigations* 1–2. köt. (Wittgenstein: *Understanding and Meaning és Rules, Grammar and Necessity*, Basil Blackwell, Oxford 1980 és 1985.)

filozófiai krédó következményének tűnik. Bizonyos esetekben ez az elképzelés ahhoz az ítélethez vezet, hogy a hagyományos filozófiai problémákra adott megoldásoknak *a priori* kudarcot kell vallaniuk.

M. D.: Azonban Derrida nem tesz úgy, mintha az analitikus tradícióhoz tartozna.

F. P.: De a kontinentális filozófia igen nagy hatással van Rortyra. És a Rortyhoz hasonló filozófusokon keresztül, elég különös módon, még Putnamra is.

M. D.: Putnam sokat elvet abból, amit Rorty mond, de egy kicsit mégiscsak a hatása alatt áll. Jó, akkor tekintsük őket is betolakodóknak.

F. P.: Nos, akkor hogyan határoljuk le az analitikus filozófiát? Ez nagyon nehéz földadatnak tűnik. Nem oldhatjuk meg azzal, hogy van egy bizonyos nézethalmaz, amelyben minden analitikus filozófus, pusztán mert analitikus filozófus, egyetért egymással. (Mellékesen szólva, a kontinensen némelyek pontosan így látják: az analitikus filozófusok mind ilyen vagy olyan típusú empiristák, vagy pozitivisták.). Tehát nem végezhetjük el ezt a lehatárolást tartalmi kritériumok szerint, de nem végezhetjük el a módszer alapján sem. Nincs olyan kizárólagos módszer, amelyet minden analitikus filozófus alkalmazna egy-egy filozófiai probléma megközelítésénél. Így tehát hogyan határolhatnánk le az analitikus filozófiát? Az *Origins of Analytical Philosophy*-ban Ön nagyon határozott és szigorú módon közelít ehhez a kérdéshez, amikor azt mondja, hogy *csak* a nyelv filozófiai elemzése vezethet el bennünket a gondolkodás filozófiai elemzéséhez.¹⁷ Számomra úgy tűnik, ha elfogadjuk ezt a fölfogást, akkor Gareth Evans munkássága például valójában már nem számítható az analitikus tradícióhoz, vagy ha mégis, akkor csak annak pereméhez.

M. D.: De történetileg nyilvánvalóan oda tartozik, nem?

F. P.: Történetileg igen, és pontosan erre akarok rámutatni. Nézzük meg ezt a problémát más szemszögből. Gondoljunk például arra, ahogy Nelson Goodman elmagyarázza, hogy miben áll a nominalizmus (illetve annak általa vallott sajátos változata). Nem annyira azzal foglalkozik, hogy megmondja,

¹⁷ I. m., 4. o. : „Az analitikus filozófiát, a maga különböző formáiban, az a meggyőződés különbözteti meg a többi áramlattól, hogy egyrészt, a gondolkodás filozófiai elemzéséhez csak a nyelv filozófiai elemzése révén juthatunk el, másrészt átfogó leírást *csak* így (kiemelés – F. P.) nyerhetünk.”

mik az egyedi dolgok. (Elfogadom persze, hogy végül ezt is megmondja.) Elsősorban azzal foglalkozik, hogy megmagyarázza: mit jelent úgy *létni* a világot, mint amely egyedi dolgokból áll.¹⁸ Erre azt mondhatnánk: „ez a tipikus analitikus megközelítésmód”. A metafizikai kérdést, mint olyat, félretesszük addig, amíg a nyelvi kérdést megfelelően meg nem értjük vagy meg nem oldjuk, vagy akár addig, amíg nem találjuk meg a nyelvi kérdés megfelelő megfogalmazását. Számos más példát is találhatnánk erre.

De hadd térjek vissza Evanshoz, és a szinguláris gondolatok ama elemzéséhez, amelyet az „Understanding Demonstratives”-ben javasol, amely sok tekintetben annak a tézisnek az implicit elvetésén alapszik, mely Ön szerint az analitikus filozófia alaptétele. Evans föltételezi, hogy „egy szinguláris terminusnak fregei értelemben jelentést tulajdonítani annyi, mint azt mondani, hogy a terminus megértéséhez lennie kell egy sajátos módnak, amely szerint a terminus referenciáját el kell gondolnunk (mint referenciát)”.¹⁹ Ha Evans javaslatát elfogadjuk, a magyarázat a gondolattól fog haladni a mondat illetve a szinguláris terminus felé. Azzal fogjuk *kezdeni*, hogy elmagyarázzuk, mit jelent gondolattal rendelkezni egy meghatározott tárgyról, és csak *azután* fogjuk elemezni a tárgyra referáló szinguláris terminust tartalmazó mondat jelentését, mint *ama* tárgyra vonatkozó konkrét gondolat kifejezését. Milyen szerepet tulajdoníthatunk tehát egyáltalán e prioritási tézisnek az analitikus filozófia lehatárolásában?

M. D.: Ahogy Ön is mondtotta, bizonyosan nem tehetünk az ehhez a tradícióhoz való tartozás kritériumává valamilyen meghatározott tanítást. Az Ön fölfogása szerint, ha valaki elveti a prioritási tézist, akkor már poszt-analitikus filozófiáról, vagy valami hasonlóról van szó. Persze kinevezhetjük a prioritási tézist az analitikus filozófia meghatározó vonásává. De azt gondolom, hogy ez téves megközelítés lenne, vagy legalábbis haszontalan. Azt gondolom, hogy az analitikus filozófusok és a többi filozófus közötti nagy különbség valószínűleg az, hogy minden analitikus filozófus elfogad valami olyasmit, mint a matematikai logika háttérében rejlő szemantika, azaz a fregei szemantika. Nem szükségképpen minden részletében, de elfogadnak valami ilyenfajta struktúrát, ahol a mondatok vagy gondolatok összetevői – a gondolatok struktúráját a mondatok struktúrájának modellja alapján elemezzük – hozzájárulnak a teljes mondatok vagy teljes gondolatok szemantikai értékéhez. Az egyes elemeknek a mondat jelentéséhez való

¹⁸ Lásd például Nelson Goodman „A world of individuals”, újranyomva a *Problems and Projects* c. kötetben, Bobbs-Merrill, Indianapolis–New York, 159. o.

¹⁹ Gareth Evans: *Collected Papers*, 291–321. o. A főnti idézet a 301. oldalról van. Lásd még a IV. rész végén (308–311. o.) az „episztemikus állapotokkal”, valamely tárgy „nyomon követésével” és „megragadásával” kapcsolatos megjegyzéseket.

hozzájárulása szerepet játszik a mondatok igazságának vagy állíthatóságának meghatározásában.

F. P.: Tehát a kompozicionalitás az analitikus filozófia meghatározó vonása?

M. D.: Nem egyszerűen a kompozicionalitás általános elve, hanem az olyan kompozicionalitás, amely egy nagyjából a standard predikátumlogikához hasonló szintaxis alkalmazásával párosul. Ez a meghatározás nagyon homályos, és a köznap nyelv filozófusai közül némelyekre nehezen alkalmazható. Azonban azt gondolom, hogy mégiscsak ez a filozófiai háttér ezeknek a filozófusoknak is, és ez különbözteti meg az analitikus filozófusokat a többiektől. Sokan nagyon kevés figyelmet szentelnek a matematikai logikának. Mindazonáltal a matematikai logika szerepet játszott filozófusi egyéniségük kialakulásában. Egyszerűen része annak a nézőpontnak, amelyből a jelentés és tartalom kérdéseit látják.

F. P.: Akkor itt egyszerűen stíluskérdésről van szó? Egy csomó analitikus filozófust ma nem érdekel a matematikai logika, sem közvetve, sem közvetlenül.

M. D.: A matematikai logika hatalmas épület, amely messze több annál az elemi tananyagnál, amelyet talán valamennyien megtanultak. Mindazonáltal az elemi logika mégis ott van a nyelvről és a gondolkodásról alkotott fölfogásuk háttérében, miközben ez talán másként van azoknál, akiknél hiányzik ez az elemi szintű logikai tudás. Valójában nem tudom, hogy ez hogy van. Ha valaki egy francia egyetemen filozófiát tanul, tanul elemi matematikai logikát?

F. P.: Igen, bár a legtöbben úgy vélik, ez teljesen irreleváns a mélyebb filozófiai kérdések szempontjából. Pusztán technikai jellegű tárgynak tekintik.

5. Antirealizmus, verifikacionizmus és elmevilozófia

F. P.: Van egy sor kérdés, amelyet föl szeretnék tenni Önnek a nyelvfilozófia, az elmevilozófia és az antirealizmus viszonyát illetően. Hadd kezdjem azzal a fajta antirealizmussal, amelyet Ön védelmez, vagyis inkább a fajta kihívással, amelyet Ön szerint a realistának meg kell válaszolnia. Sokaknak az az érzése, hogy az Ön által elfogadott szemantika szükségképpen a verifikacionizmus valamilyen formáját kell, hogy jelentse. Ott van például

Michael Devitt kritikája,²⁰ amely bizonyosan az Ön munkásságának ilyen értelmezésén alapszik, vagy Stephen Schifferé, aki a *Remnants of Meaning*-ben egészen közel kerül ahhoz, hogy Önt verifikacionizmussal és behaviourizmussal is vádolja.²¹ Természetesen ezek olyan filozófiai álláspontok, amelyeket, úgy hiszem, ma már senki nem merne nyíltan vállalni. Mégis az ember kísértésbe esik, hogy azt gondolja, hogy a jelentés antirealista elmélete közel esik a jelentés verifikacionista elméletéhez, ha ugyan nem azonos vele. Mi a fő különbség az Ön által védelmezett antirealizmus, és e között a némileg elavult álláspont között? Hogyan húzná meg köztük a választóvonalat?

M. D.: Ön azt mondja, ma már senki sem lenne verifikacionista. Régebben én tényleg használtam a „verifikáció” szót, de ma már nem gondolom, hogy ez túlzottan szerencsés kifejezés lenne. Jobb lenne az „igazolás”, és az általam védelmezett álláspont szerint egy mondat jelentését az a mód adja meg, ahogyan igazolhatjuk.

Hatalmas különbség van a Bécsi Kör verifikációs elmélete és az általam javasolt jelentéselmélet között, ez pedig abban áll, hogy én elvetem a logikai pozitivisták fölfogásában implicite benne rejlő szemantikai atomizmust. A pozitivisták úgy beszéltek, mintha minden mondatnak lenne saját értelme vagy jelentése, függetlenül a nyelv egészétől, azaz függetlenül bármely más, hozzá kapcsolódó mondattól. A verifikáció szerintük végső soron érzéki tapasztalatok valamely egymásutánjából áll. Mármost ez nyilvánvaló képtelenség. Nem lehet olyan jelentéselméletünk, amely figyelmen kívül hagyja azt a tényt, hogy mondataink a nyelv részei és kapcsolatban állnak a többi mondattal. Általánosságban bármely kijelentés vagy állítás igazolásához nemcsak valamilyen tapasztalat szükségeltetik, hanem következtetés is. Pontosan ezt emeli ki Quine is híres cikkében, „Az empirizmus két dogmája”-ban.²² Végül is ennél a képnél köt ki, a nyelvet úgy mutatja be, mint egy tagolt struktúrát, amelyben egyes dolgok...

F. P.: ... a perifériához tartoznak ...

M. D.: ...mások pedig beljebb vannak, mások még beljebb, és így tovább. Gondoljunk az általa alkalmazott jelentésfölfogásra – és ezzel nem akarom

²⁰ Michael Devitt: *Realism and Truth*, Princeton University Press 1984, 12. fejezet.

²¹ Stephen Schiffer: *Remnants of Meaning*, MIT Press, Cambridge/Mass. 1987, 8.4. rész.

²² A cikk újból megjelent Quine: *From a Logical Point of View – Nine Logico-Philosophical Essays*, Harvard University Press, Cambridge/Mass. 1953, 20–46. o. (Lásd „Az empirizmus két dogmája”, *Magyar Filozófiai Szemle* 1973, 225–239. o.)

azt mondani, hogy teljesen meg lennék elégedve vele. Az igazság az, hogy ő nem önmagában a verifikacionizmus miatt támadja a pozitivizmust. Ellenkezőleg: a kép, melyet a nyelvről nyújt, végső soron teljes mértékben a mondatok szerkezetének és a mondatoknak tulajdonított igazságértékeknek a tapasztalathoz való igazodásán alapszik. A tapasztalat a struktúra egészére van hatással. Úgyhogy itt még mindig a verifikációról (vagy, ha jobban tetszik, a falszifikációról van szó), és arról, hogy ezt a struktúrát a tapasztalat nyomása alatt módosítani kell. Amit támad, az a fölfogás, hogy minden mondat önmagában áll, készen arra, hogy a tapasztalatból valami *rá nézve* valamilyen következménnyel járjon.

F. P.: Mintegy izolálva a nyelv többi részétől.

M. D.: Pontosan. Nyilvánvaló, hogy a hatás a perifériáról terjed a centrum felé, ez pedig következtetések révén megy végbe, habár Quine nem fejt ki pontosan, hogyan. De a lényeg az, hogy a kijelentések igazolását nem szabad az empirista modell szerint, egyszerűen érzéki tapasztalatok sorozataként elgondolnunk. Az igazolás bármilyen formát ölthet. Ezért kellett a pozitivistáknak fölállítani az empirikus és a matematikai kijelentések közötti dichotómiát.

F. P.: Illetve általában a „formális” kijelentések közöttit...

M. D.: ... amely utóbbiaknak teljesen más típusú jelentése van. De az én fölfogásom szerint a mondatok a tapasztalattól való távolságukat tekintve széles spektrumon helyezhetők el. Vannak tisztán megfigyelési mondatok – ha egyáltalán beszélhetünk ilyenekről –, amelyek közvetlenül a megfigyeléssel, bármilyen következtetés közvetítése nélkül, verifikálhatók. A spektrum másik végén vannak azok, amelyeket tisztán a gondolkodás alapoz meg, mint a matematikai tételek, a legtöbb dolog pedig valamilyen közbülső helyet foglal el. Tehát ez a különbség a verifikacionizmus és az antirealizmus között.

Bizonyos értelemben a különbség attól függ, mit értünk „verifikáción”. Ha a „verifikáció” egyszerűen azt a módot jelenti, ahogyan valamely állítás igazságát vagy hamisságát meghatározzuk, akkor az én jelentésemletem verifikacionista. Eltekintve persze attól, hogy kész vagyok elismerni, nem minden állítás alapozható meg végérvényesen. Teljes mértékben kész vagyok elismerni, hogy vannak bizonyos állítások, amelyeket nem tudunk egyértelműen igazolni. Mindig vannak olyan esetek, amikor egyes állítások megdönthetők, amikor revideálhatók. Bizonyos mondatok jelentéséhez hozzátartozik, hogy a tapasztalat megerősítheti, de egyértelműen nem igazolhatja őket. Fölfogásomat, ebben az általános értelemben, ha úgy tetszik

nevezhetjük verifikacionistának, de nem az atomisztikus értelemben, és nem úgy, hogy előre megszabjuk a verifikáció módját.

Azt gondolom, az „igazolás” valószínűleg megfelelőbb kifejezés a verifikációnál. Eredetileg a „verifikációt” használtam, ugyanis egy kicsit sokkolni akartam ezzel az embereket. Mindenki azt mondja: „a pozitivizmus mára megcáfolódott”. Soha nem tudják jól leírni, pontosan miért dőlt meg. Én azt gondolom, Quine volt az, aki megdöntötte. A legtöbben csak tudják, hogy ma már nem hiszünk a pozitivizmusban, de nincs semmiféle érvük rá, hogy miért nem. Úgyhogy megdöbbentek. Én ahhoz akarok ragaszkodni, hogy nem a verifikacionista, hanem az atomista komponens volt a hibás a logikai pozitivizmus jelentésméletében.

F. P.: Ön még mindig ki akar tartani az analitikus/szintetikus distinkció mellett?

M. D.: Igen. Úgy vélem, nem lenne helyes teljes egészében elvetnünk.

F. P.: Szóval, dióhéjban, Ön azt gondolja, hogy egy állítás jelentését, mondjuk úgy, igazolásának föltételei határozzák meg, vagy rögzítik, de ezek a föltételek nem értelmezhetők atomisztikusan.

M. D.: Pontosan. Mindenekelőtt azt gondolom, hogy e föltételek között lesznek következtetések is. Vagyis a nyelv mintegy a nyelvtől függ.

F. P.: De ha az igazolási föltételek nem értelmezhetők atomisztikusan, akkor nem kellene holisztikusan értelmeznünk őket? Egy mondat megértése mindig olyan mondatok megértésétől fog függeni, amelyek valahol a mondattól a perifériához, vagy a perifériától a mondathoz vezető úton helyezkednek el. Nem a holizmus irányába mutat ez?

M. D.: Szerintem nem. Akkor jutunk el a holizmushoz, ha föladjuk a periféria és a centrum közti distinkciót, nem igaz?

F. P.: Szóval Ön el akarja különíteni a periféria/centrum distinkciót az analitikus/szintetikus distinkciótól?

M. D. Én azt akarom, hogy megmaradjon a jelentések egymástól való függésének valamilyen *iránya*. Nyilvánvalóan a következtetés mindkét irányban működik. Olyan elméletet szeretnék, amely világossá teszi, hogy a mondatok jelentései között, leegyszerűsítően megfogalmazva, csak egyirányú függési viszony működik, mert ha a szemantikai holizmus igaz lenne, akkor a nyelvet egyáltalán nem tudnánk megtanulni. Szisztematikus leírást biztosan nem adhatnánk a működéséről.

Hozzátehetnék még valamit? Az analitikus – szintetikus distinkció elleni támadások jelentős része a természetes nyelv egy nyilvánvaló sajátosságával függ össze, azzal, hogy van bizonyos *játék*. Ez egyértelműen igazolható. Ha szisztematikusan elméletet akarunk adni a jelentésről, akkor nyilvánvalóan *fől kell osztanunk* a jelentést a nyelv különböző szavai és konstrukciói között, s ez valószínűleg nem csak egyetlen, kizárólagos módon tehető meg. Ha arra kérnek bennünket, magyarázzuk el egy kifejezés jelentését, vagy azt, mit kell tudnia valakinek ahhoz, hogy ezt a jelentést ismerje, akkor valószínűleg különböző kifejezéseknek ugyanazt a jelentést kell tulajdonítanunk. Ez egyfajta holizmust visz a nyelv megértésébe. Nem fogalmazhatunk olyan élesen, hogy „Nos, ha nem értjük ezt, akkor ez az a szó, amelynek a jelentését nem ismerjük”. Másfelől vessük össze ezt azzal a merev fregei sémával, ahol minden kifejezésnek megvan a maga tökéletesen meghatározott jelentése. Azt gondolom, hogy ez egy ideál, amely felé tudatosan törekszünk, amikor szükséges, márpedig mindig szükséges, mikor vita vagy bizonytalanság alakul ki akörül, hogy melyek is az igazolásaink valamely állításra. Elméleteket alkotunk, s amikor ezt tesszük, akkor valamilyen egyetértésre kell jutnunk ennek vagy annak a terminusnak a jelentését vagy definícióját illetően, így hát rendbe tesszük a dolgokat úgy, hogy közelítően megfeleljenek a fregei sémának.

Tehát nem akarom azt mondani, hogy az analitikus – szintetikus distinkció nyelvünkre általánosságban abszolút egyértelműen alkalmazható lenne. De nem gondolom ugyanakkor azt sem, hogy valamiképpen meg kellene szabadulnunk tőle. Ellenkezőleg, használnunk kell, amikor föl akarjuk oldani a nézeteltéréseket, vagy meg akarjuk érteni, hogy mi igazolja azt, amit csak homályosan hiszünk.

F. P.: Szeretnék visszatérni a nyelvfilozófia és a gondolkodás filozófiája közötti ellentéthez. Beszéltünk erről, mikor a prioritási tézistről és arról volt szó, hogy ez milyen szerepet játszik az analitikus tradíció határainak kijelölésében. De szeretném, ha a prioritási tézis összefüggésében arról is beszélhetnénk, hogy mik az esélyei az antirealista elmefilozófiának.

Őn azt mondta, hogy a nyelvi egység (mondat vagy állítás) igazsága (vagy hamissága) fogalmának a gyökerei ott rejlenek, mikor egy állításnál különbséget teszünk aközött, hogy a beszélőnek objektíve igaza van-e, vagy sem.²³ Ha így áll a dolog, akkor az állítás fogalma alapvetőbb az igazságénál. Mármint nehéz belátni, hogyan adhatnánk az állítás fogalmáról kielégítő elemzést olyan pszichológiai fogalmak fölhasználása nélkül, mint a hit, a vágy, a szándék és hasonló.²⁴ Ha viszont az állítás fogalma alapvetőbb az

²³ *Truth and Other Enigmas*, XVII. o.

²⁴ Uo.

igazságénál és szükséges annak magyarázatához, akkor úgy tűnik, hogy az igazság fogalmának a magyarázatánál pszichológiai fogalmakra kell hivatkoznunk. Valóban ez a helyzet?

M. D.: Értem a kérdést. Először szeretnék mondani valamit, ami közvetlenül nem válasz, de segít álláspontom megértésében. Azt gondolom, hogy a helyes és helytelen állítás fogalma sokkal alapvetőbb fogalom az igazságnál. Egy sor eset van a filozófiában, amikor azt mondják: „az ilyen és ilyen formájú állítások nem tekinthetők meghatározott igazságföltételekkel rendelkező állításoknak”. Ezt mondják például a kondicionálisokról. Hilbert ugyanezt mondta a korlátozás nélküli kvantorokat tartalmazó aritmetikai állításokról. Mármint ilyenkor tulajdonképpen azt mondjuk, hogy ezeket a kijelentéseket értelmeznünk kell ahhoz, hogy meghatározott tartalommal bíró állításoknak tekinthessük őket. Ez teljesen világos a legegyszerűbb esetekben, például amikor Hilbert az egzisztenciálisan kvantifikált állításokat hiányos közlésként értelmezi. Emögött az rejlik, hogy akkor állíthatjuk ezeket igazoltan, ha meg tudjuk adni egy esetüket. Ebben a perspektívában az alapvető distinkció nem az objektív igazság és az objektív hamisság között van. Az alapvető distinkciót annak segítségével fogalmazzuk meg, hogy mi az, amit *mi* megtehetünk, annak a segítségével, hogy vajon *mi* igazolni tudjuk-e vagy sem, amit állítunk. Ez pedig teljesen jól beleillik abba az elképzelésünkbe, hogy vannak helyes és helytelen állítások.

Eközött a fölfogás és aközött, amikor úgy tekintjük, hogy egy állításnak objektív igazságértéke van, az a különbség, hogy az igazságföltételeknek függetleneknek kell lenniük az én episztemológiai helyzetemtől, mindattól, amit én tehetek, kivéve persze, ha az állítás rólam magamról szól. Az alapgondolat itt tehát az, hogy a kijelentés egyértelműen igaz vagy hamis, függetlenül attól, hogy tudom-e igazolni, vagy sem. A másik fölfogásban viszont aszerint gondolkodunk, hogy vajon tudom-e igazolni az általam tett állítást. Ezt értem azon, amikor azt állítom, hogy az állítás fogalma mintegy kijelöl egy az igazság fogalmához vezető utat. De sokkal tovább kell mennünk ahhoz, hogy eljussunk a *szigorú értelemben vett* igazság fogalmához. Az állítás fogalma csak a kiindulópontot jelenti ebben az irányban. Ahhoz, hogy az igazság fogalmához eljussunk, azt kell kérdeznünk magunktól, hogy „Miért ne vehetném én ezt a mondatot úgy, hogy az egyszerűen valamilyen igényt jelent be? Miért kell róla valamilyen tőlem független, objektív értékelést adnom?”

Azt gondolom, az Ön érveléséből azt kell elutasítanom, hogy az állítást pszichológiai módon kell magyaráznunk. Tudom, volt egy időszak, amikor Russell és Wittgenstein ezt mondták, azonban én ezt nem fogadom el. Azt gondolom, ez bonyolult dolog. Az állítás külsődleges, kifelé irányuló aktus. Előállunk egy mondattal, amelyet állító értelemben mondunk, és ehhez hozzátartozik az a belső aktus is, amellyel valamit igaznak ítélnünk. Úgy gondolom, helyesebb, ha az ítéletet úgy tekintjük, mint az állítás külső

aktusának internalizációját, mint ha fordítva járunk el, azaz az állítást valamilyen belső állapot vagy aktus kifejezésének tekintjük.

Van egy kérdés, amely fölbukkan valahol a *Filozófiai vizsgálódásokban*: „Mi az állítás nyelvjátéka?” Ténylegesen Wittgenstein azt gondolja, hogy nincs egy olyan dolog, mint az állítás. Ehelyett sokféle különböző eset van. Mindazonáltal én azt gondolom, hogy ez egy teljesen helyes kérdésföltéves.

Nagyon kicsi a kísértés arra, hogy pszichológiai fogalmakban magyarázzuk meg, mit jelent parancsot adni. Normális nyelvhasználatunkban, ha valaki hatalmi helyzetben van valaki mással szemben, amikor parancsot ad ki, akkor normális esetben föltételezzük, hogy azt akarja, hogy a másik ember tegye azt, amit parancsolt neki. De nem kell föltételeznünk, hogy vannak valamilyen *más* motivációi is, amikor ezt a parancsot adja neki. Ha *valóban* hatalmi helyzetben van, akkor egyszerűen csak parancsot ad, és ennek vannak bizonyos hatásai, bármilyen okból is adta a parancsot. Egyszerűen azt kell tennünk, hogy leírjuk a parancsot, mint nyelvjátékot, és azt gondolom, ugyanez igaz az állításra is. Ebben az esetben ez távolról sem annyira nyilvánvaló, mert a következmények nem olyan élesek, mint a parancsadás következményei. Emiatt ezt a nyelvjátékot sokkal bonyolultabb leírni. Azonban úgy vélem, nem a belső állapotokat, hanem a közlés nyelvjátékát kell leírnunk, melyhez hozzátartozik, hogy másoknak bizonyos dolgokat mondunk. Úgyhogy nem hiszem, hogy itt be kellene hoznunk a szándékot vagy a hitet, vagy ha be is hozzuk a szándékot, akkor ezt csak sokkal később kell megtennünk.

F. P.: Úgyhogy amire szükségünk van, az pusztán az állítás nyelvi aktusának leírása? És ez elérhető anélkül is, hogy a szándékokat, hiteket, vágyakat és más propozicionális attitűdöket számba vennénk?

M. D.: Legalábbis ebben bízom. Úgy értem, ha most azt mondja nekem: „Rendben. Akkor menjen, és csinálja meg!” – akkor nem tudnám megcsinálni. Ugyanis az állítás elmélete a jelentéselmélet egészén alapul, és nem tudnám pontosan, hogyan fogjak hozzá.

F. P.: Akkor nem fogom erre kérni Önt. Ehelyett inkább valami mást kérdeznék. A nyelvfilozófia és az elmefilozófia kapcsolatát illető másik kérdésem közvetlenül a realizmus *versus* antirealizmus vita tartalmára vonatkozik. Ez a vita, ahogy Ön fölfogja, szerintem legalább három okból sem szólhat kizárólag csak a nyelvi egységekről (állításokról, mondatokról). Először is a vitába be kell vonni a hitek és hit-állapotok kérdését, hiszen ezek is értékelhetők az igazság illetve hamisság szempontjából. Másodszor a jelentés *kognitív* fogalom. Ez az, amit a kompetens beszélők és cselekvők értenek vagy ismernek, ha értik a mondatokat, vagy ismerik jelentésüket, s a vitában nagy szerepe lesz annak, hogy miként van a jelentés mentálisan

reprezentálva. Végül pedig az a kérdés, hogy az igazság fogalmának vannak-e ismeretelméleti korlátai, közvetlenül érinti az általunk legitim vagy illegitim módon megalkotott igazságfogalom természetét.

Tekintve, hogy a vita nem szólhat pusztán a nyelvi megértésről, hanem a fogalomalkotásról is szólnia kell, nem lehetne, vagy éppen kellene-e úgy értelmeznünk, mint önálló elmefilozófiai vitát, amely nemcsak a mondatok jelentéséről, hanem a mentális tartalomról is szól?

M. D.: Nos, egyetérték Önnel. Bizonyosan nem tulajdonítanék ennek a témának nagy jelentőséget a realizmusról folyó metafizikai vitákkal kapcsolatban, ha azt hinném, hogy ez *csak* nyelvi, csak szemantikai kérdés. Korábban beszéltünk a prioritási tézisről. Ha valaki Evans vagy Peacocke követője, és úgy véli, gondolatainkat nyelvi kifejezésüktől függetlenül kell leírunk, akkor ugyanez a dichotómia mindazonáltal mégis föl fog bukkanni, és pedig az igazságföltételek terminusaiban adott leírás – mi szükséges ahhoz, hogy a gondolat igaz legyen – és a mondjuk úgy igazolás terminusaiban adott leírás közötti ellentétként, és pedig azért, mert fölmerül a kérdés, vajon fölismerhetjük-e, hogy gondolataink mikor igazak. Úgyhogy ugyanez a kérdés a prioritási tézist elvető filozófusoknál is fölmerül, Evansnál és Peacocke-nál például teljesen nyíltan.

F. P.: Azt a következtetést kellene tehát levonnunk, hogy semmi előnyünk sem származik abból, ha ezt a vitát elmefilozófiai vitaként kezeljük?

M. D.: Igen, nem hiszem, hogy bármi haszna lenne. Mint tudja, én hiszek a prioritási tézisben. Eközött a két megközelítés között a különbség az, hogy az elmefilozófiai illetve gondolat-filozófiai megközelítés hajlik a szolipszizmusra. *Egyéni* szubjektumokról beszél, arról, milyen tartalmat adhat egy ilyen egyéni szubjektum a gondolatnak, hogyan ismeri föl ő igaznak a gondolatot, és így tovább. Ennek pedig nincs sok köze a kommunikációhoz – legalábbis normális esetben –, márpedig én úgy gondolom, valószínűleg nem fogunk jó választ kapni, ha a kérdést nem a kommunikáció terminusaiban vitatjuk meg. De mindenesetre ez komoly kérdés.

F. P.: Két különböző probléma merül föl a prioritási tézissel kapcsolatban. Az egyik módszertani kérdés, a másik a realizmus – antirealizmus vita tartalmát érinti. Az egyik probléma az, hogy eldöntsük: vajon a gondolkodás filozófiája *csak* a nyelvfilozófián keresztül közelíthető-e meg, vagyis elsődleges-e a nyelv a gondolathoz képest a magyarázat szempontjából. Ez a módszertani kérdés. A másik kérdés az, hogy vajon a vita nem szól-e a mentális tartalmakról is. Abban az értelemben föltétlenül igen, hogy ha a vita arról folyik, hogy vajon a mondat jelentését igazságföltételei határozzák-e meg, akkor az a probléma, hogy tudjuk, hogy vajon a mondat által kifejezett

gondolat tartalmát igazságföltételei határozzák-e meg, vagy sem, szintén része a vitának.

Úgyhogy itt valóban két egymástól különböző kérdés van: a módszertani kérdés és a tartalmi kérdés. Számomra úgy tűnik, hogy az Ön által az első kérdéssel kapcsolatban elfoglalt szigorú módszertani álláspont semmilyen következménnyel sem jár a másodikra nézve. A két kérdés logikailag független. Így az analitikus filozófia alapvető axiómájának elvetése nem változtat semmin, és nyugodtan kezdhethük a gondolataink tartalmára vonatkozó kérdéssel. Másfelől, ugyanazoknál a problémáknál fogjuk végezni.

M. D.: Azt gondolom, ez tökéletesen igaz. Azt gondolom, ez módszertani kérdés. Ugyanazok a problémáink, akár elfogadjuk, akár elvetjük a prioritási tézist. És főleg ez az oka annak, hogy, ahogyan Ön is mondta, a tézis elvetése ténylegesen nem akadályozza meg a kommunikációt a két táborba tartozók között. Azonban van egy pont, ahol elválnak útjaik, ez pedig a módszertan kérdése. Nevezetesen, a gondolkodás filozófusa nem fog sokat törődni semmivel, ami a verbális gondolatcseréhez tartozik, miközben nyilvánvalóan a nyelv az elsődleges a magyarázat rendjében. A nyelv közös, elsődlegesen a kommunikáció eszköze.

F. P.: Ugye pontosan ezért akarja Ön fönntartani a prioritási tézist, ti. mert a nyelv egy közös dolog?

M. D.: Igen.

F. P.: De hát a fregei *dolgok* szintén közös dolgok. Nagyon jól lehet érvelni a prioritási tézis mellett azon az alapon, hogy így elkerüljük a pszichologizmust. De mi más a pszichologizmus csapdája, ha nem az, hogy azt hisszük, hogy a gondolatok a tudatfolyam részei? Számomra ez döntő fontosságú kérdésnek tűnik, tehát hogy eldöntsük, vajon a *Gedanke* és a *Vorstellung* összekeverése szükségszerűen következik-e a prioritási tézis elvetéséből. Tételizzuk föl, hogy követjük Evans már korábban tárgyalt elképzelését. Pszichológiát csinálunk-e ekkor abban az értelemben, amelyet Frege és Husserl oly meggyőzően kritizált? Amellett kell-e érvelnünk, hogy az, ahogyan a referenciára gondolunk, az, ahogyan a gondolat szintjén megjelenik, része a tudatfolyamnak? Már csak fregei okokból is, azt mondhatnánk: „Igen, van értelme a prioritási tézis fönntartásának. Megfelelő védelmet nyújt a pszichologizmus csapdáival szemben.” Azonban tényleg elkerülhetetlen a *Gedanke* és a *Vorstellung* ilyen összekeverése? Nincsenek-e módszerek arra, hogy elkerüljük a zűrzavart, jóllehet mégis elvetjük a prioritási tézist?

M. D.: Természetesen túlságosan gyors lenne egyszerűen azt mondani: „abban a percben, amikor ezt tesszük, pszichologizmusba esünk”. Én nem mondom ezt. De azt gondolom, a gondolkodás filozófusának, éppúgy mint a nyelvfilozófusnak, tiszteletben kell tartania a kontextus-elvet. Ha megnézzük, mint mond Evans azokról a sajátos módokról, ahogyan egy referenciáról gondolkodunk és a szinguláris referenciákról, a szinguláris gondolatokról és hasonlókról, akkor föl kell ismernünk, hogy az, ahogyan egy konkrét objektumról gondolkodunk, része egy teljes, összetett gondolatnak. Az egy meghatározott objektumról való gondolkodás mindig összetevője egy egész gondolatnak. Nincs értelme attól függetlenül, hogy ...

F. P.: ... milyen kontextusba van beágyazva.

M. D.: Pontosan, tehát függetlenül attól a kontextustól, amelyben azt gondoljuk, hogy a szóban forgó dologra ez és ez áll. Föl kell vetnünk a kérdést: „Mit jelent az, hogy egy egész gondolatunk van?” Ha nem akarunk a pszichologisztikus magyarázatok csapdájába esni, akkor úgy kell kezelnünk a gondolatot, ahogyan maga Frege tette, mint propozicionális attitűdök tárgyát. A gondolat mindig azt jelenti, hogy hiszünk valamit, illetve azt hisszük, hogy valami fönnáll. Ennek egy propozicionális attitűd tartalmának kell lennie. Peacocke pontosan így jár el. Az egész dolgot arra építi, hogy először képesnek kell lennünk jellemezni azokat az attitűdöket, amelyeket egy olyan lény, akinek talán nincs is saját nyelve, mégiscsak megnyilvánítana.²⁵

F. P.: És Peacocke a gondolatokat a fregei *Gedankennak* megfelelő értelemben fogja föl.

M. D.: Igen, pontosan ugyanúgy, tehát hitek vagy vágyak vagy valami hasonlók tárgyainak. Én még mindig nem hiszem, hogy egy ilyen filozófiai program sikerülhet, azonban nem gondolom, hogy rögtön pszichologizmussal kellene vádolnunk. Ha e propozicionális attitűdöket jellemezhetnénk anélkül, hogy nyelvi kifejezésükre utalnánk, akkor a dolog működné. Azonban nem gondolom, hogy Peacocke-nak vagy bárki másnak sikerült volna ezt ténylegesen megmutatnia.

F. P.: Ön nagyon pesszimista az elmefilozófia kilátásait illetően. Mi a helyzet a kognitív tudománnyal?

²⁵ Lásd pl. Christopher Peacocke: *Thoughts: An Essay on Content*, Basil Blackwell, Oxford 1986.

M. D.: Nagyon határozottan pesszimista vagyok a kognitív tudományt illetően. Nem vagyok pesszimista azokat illetően – John Campbell egy másik példa –, akik a gondolkodás filozófiája felé fordulnak. Kezdjük azzal, hogy biztos vagyok benne, hogy kutatásaik során föl fognak fedezni sok mindent, még ha alapgondolatuk – a prioritási tézis elvetése – téves is. Amit föl fognak fedezni, az maradandó lesz, és képesek leszünk a gondolkodás területéről átvinni ezeket a nyelvfilozófiába, amikor visszatérnek a prioritási tézishez. Másodszor, azt gondolom, hogy nagyon érdekes lenne látni, milyen messzire jutnak ezzel. Részben azért érdekes, mert ha az egész dolog teljesen sikeres lenne, akkor a prioritási tézis teljesen hamisnak bizonyulna, és nem volna többé érdekes. De még ha nem is hamis, nagyon érdekes lenne látni, hogy pontosan hová juthatna el egy a tézis elvetésére épülő program.

F. P.: És milyen *messzire* juthat el.

M. D.: Hogy *pontosan* milyen messzire. Ez elég homályos kérdés. Még Frege is azt gondolta, hogy a prioritási tézis csak *ránk* vonatkozik. Azt gondolta, hogy a nyelv-nélküli lények meg tudnák ragadni ugyanazokat a gondolatokat, mint mi, csak éppen ezek nem ölténének nyelvi formát. De nem magyarázta el, hogy miként. Mindössze annyit mondott erről, hogy nem lenne ellentmondás. Mit jelent ez? Ha az elmefilozófusoknak igaza van, akkor majd elmagyarázzák. Csupán kontingens tény – ha egyáltalán az –, hogy *mi* a nyelv közvetítésével tudjuk megragadni a gondolatokat. Pontosán milyen vonásunkból fakad ez? Mindezek a kérdések nagyon fontosak és érdekesek. Remélem, hogy ki fognak deríteni valamit.

F. P.: Nagyon erős tendencia az analitikus filozófiában, hogy a nyelvfilozófia hátrányára elmefilozófiával kezdenek foglalkozni. Elég világos, hogy az Egyesült Államokban a filozófusok ebben az irányban mozognak. Egyre több és több az elmefilozófia.

M. D.: Amiből szerintem sok színvonalatlan.

F. P.: Ebben a vonatkozásban úgy tűnik, egyre szélesebb a szakadék az angol és az amerikai filozófia között. Ez részben a kognitív tudomány, az Egyesült Államokban tapasztalható, óriási hatásának tudható be.

M. D.: Azt gondolom, ez igaz. De ez egyáltalán nem aggaszt, mert valójában úgy vélem, hogy az amerikai filozófia nagyrészt rossz vágányon halad.

F. P.: Konkrétan az elmefilozófiára gondol?

M. D.: Természetesen ez aligha igaz Kripkére vagy Putnamra, és aligha igaz Davidsonra. Az általános tendencia azonban ebbe a szcientista irányba mutat, amely számomra természetlennek tűnik.

F. P.: A materializmusra, a fizikalizmusra és hasonlókra gondol?

M. D.: Erre az egészre. Ez nem vezet sehová.

F. P.: Hát pedig legalább egy dologhoz elvezetett. Az, ahol most vagyunk, pontosan az ellenkezője annak, ahol Brentano és Husserl voltak. Ők az intencionalitást úgy tekintették, mint a mentálisnak a *redukálhatatlan jegyét*, míg ma egyszerűen hús-vér fizikai lényeknek tekintjük magunkat, és arra vagyunk kíváncsiak: „hogyan lehetnek *ennek* szándékai és gondolatai?” És megpróbáljuk az intencionalitást naturalisztikus terminusokban leírni.

M. D.: Igen ez egy fölvethető filozófiai kérdés. De én valójában abban bízom, hogy az angol filozófia sokkal inkább afelé tekint majd, ami a többi európai országban történik, nem pedig afelé, ami Amerikában. A nyelv az, ami arra késztet, hogy Amerikára figyeljünk. Sokkal könnyebb amerikai cikkeket olvasni. Ez megdöbbenő. Vannak olyanok, mint Jonathan Barnes, Kevin Mulligan, Peter Simmons és így tovább, akiknek sikerült adaptálódniuk a külföldi tanítás követelményeihez. Nagyon kevesen képesek erre. A legtöbben, úgy vélem, a nyelv miatt nem. Ez végül is az iskolai nyelvoktatásra vezethető vissza. Talán nyelvi kurzusokat kellene tartanunk a doktoranduszainknak. Meg kellene követelnünk, hogy legalább egy európai nyelvet beszéljenek.

F. P.: Térjünk vissza az Egyesült Államokkal kapcsolatos helyzetre. Nagyon föltűnő, hogy például az Ön munkáinak ott nincs sok visszhangja. Nagyon kevesen veszik a fáradságot, hogy egyáltalán elolvassák őket. Putnam például igen. Brian Loar és Paul Horwich, aki Amerikában tanít, szintén gondosan elolvassák. Ugyanez a helyzet Gareth Evansszel. Nagyon kevés amerikai filozófus vette a fáradságot, hogy elolvassa őt.

M. D.: Ez igaz, és ami nagyon sajnálatos, úgy vélem, részben Putnam tehet róla. Egy szörnyű recenziót írt a *The Varieties of Reference*-ről, és az egészet elvetette. Nem tudom, miért tette. Ez nagyon téves megítélése a könyvnek. Lehet, hogy ennek a recenziónak nem volt olyan nagy hatása. Lehet, hogy inkább csak tünete, mintsem oka volt a közhangulatnak. Nem tudom. De bizonyosan igaz az, hogy olvasniuk kellene Evanst, és súlyosan melléfognak, ha nem teszik. Ez nagyon gazdag könyv.

6. Antirealizmus és etika

F. P.: Volna egy utolsó kérdésem. Ez pedig az etikát érinti. Talán nincs olyan konzisztens filozófiai doktrína, átfogó szemlélet, vagy *Weltanschauung*, amelyet *globális antirealizmusnak* nevezhetnénk, és amely azt jelentené, hogy az ember antirealista a matematikával és a természeti világgal és mások mentális életével és a morális ágensekkel és így tovább mindennel kapcsolatban.

M. D.: Azért lehetséges.

F. P.: De a helyzet az, hogy Ön sohasem érvelt egy ilyen álláspont mellett. Van azonban egy sor filozófiai vita, amely, hogy az Ön kifejezését használjam, egyaránt egy bizonyos állításosztály realista vagy antirealista értelmezésével kapcsolatos, például a matematikai állítások, a természeti világról szóló állítások, a mások mentális életéről szóló állítások, az erkölcsi parancsok stb. A vita, ahogyan Ön gondolja, s ahogyan az Ön nyomán Crispin Wright és más filozófusok gondolják, bizonyosan vonatkozik az etikára is. Ott van mondjuk a morális tényekkel vagy morális értékekkel kapcsolatos realizmus kérdése. Az én kérdésem a következő: mit jelent a realizmus elleni antirealista kihívás az etikában?

Hadd fogalmazzak kicsit pontosabban. Legalább két módon fejezhetjük ki az erkölcsi realizmust: a tények és az értékek terminusaiban. A tények terminusaiban megfogalmazva ez a következőt jelentené. Vannak objektív erkölcsi tények, amelyek részei a világ fölépítésének, és az erkölcsi megfontolás célja az, hogy fölfedezze őket. Mondjuk objektív *tény*, hogy a rabszolgaság igazságtalan. Mármint az erkölcsi realizmust kifejezhetjük az értékek terminusaiban is. Az erkölcsi realizmus ebben az esetben a következőt jelentené: bizonyos cselekvéseket, gyakorlatokat és intézményeket el kell fogadnunk, vagy éppen kritizálnunk és elhagynunk kell, annak megfelelően, hogy vajon előmozdítják vagy hátráltatják azoknak az értékeknek az érvényesülését, amelyek elfogadása, vagy éppen ellenkezőleg, elvetése részünkről *objektíve* igazolt. Az erkölcsi megfontolás célja az, hogy fölfedezzük, milyen értékeket kell elfogadnunk és milyeneket kell elvetnünk, s amikor ezt fölfedezzük, akkor *valami objektívat fedezünk föl*. Hogy visszatérjünk a rabszolgaság példájára, egy realista a maga álláspontját kifejezheti úgy, hogy amellet érvel, hogy a rabszolgaság intézményéhez és gyakorlatához kapcsolódó értékeket el kell vetnünk, s hogy az erre való indokaink objektív indokok. Az erkölcsi megfontolás célja, hogy képesek legyünk döntéseket hozni mindazokban az esetekben, amelyek kevésbé világosak, mint a rabszolgaság, így például az eutanázia vagy az abortusz.

Számomra úgy tűnik, hogy a *tények terminusaiban értelmezett* erkölcsi realizmus elleni antirealista érvelés egyben érv valamiféle antikognitívizmus

mellett. Ha igazam van, az antirealista amellett érvel, hogy az erkölcsi állítások kognitív szempontból üresek, ti. nem számolhatunk be morális tényekről. Egyszerűen nincs olyasmi, amit fölfedezhetnénk. A kérdés, amelyet föl szeretnék vetni Önnek, a következő. Milyen lenne egy *az értékek terminusaiban értelmezett* erkölcsi realizmus elleni antirealista érvelés: az antirealistának lándzsát kell-e törnie a relativizmus valamilyen formája mellett, amellett érvelve, hogy cselekedeteink, gyakorlataink, intézményeink és így tovább csak az igazolásaink háttérföltételeit alkotó, kulturálisan meg-alapozott hitek csoportjához viszonyítva igazságosak vagy igazságtalanok, s így összes erkölcsi „igazolásaink” elkerülhetetlenül – valamilyen nagyon szigorú és kiküszöbölhetetlen értelemben – előítéleteken alapulnak?

Kíván-e érvelni valamiféle erkölcsi antirealizmus mellett? És ha igen, mi ez az álláspont, és hogyan kíván mellette érvelni?

M. D.: Megpróbálom a tőlem telhető legjobb választ. Ezt pusztán, mert sajnos be kell vallanom, hogy semmi időt sem fordítottam még arra, hogy ezen elgondolkodjam. Nem mintha azt gondolnám, hogy jól meglehetünk enélkül. Egyszerűen csak nemigen gondolkodtam róla.

Számomra úgy tűnik, hogy ezeknek az antirealista gondolatoknak az etikára való alkalmazása meg kellene, hogy változtassa legalábbis a vita kereteit. A következő okból. Az általam elképzelt antirealizmus nem azonos semmiféle szubjektívizmussal sem. Ez teljesen objektivista antirealizmus, illetve föltételezi az objektivitást, abban az értelemben, hogy az, hogy egy állítást tudunk-e igazolni, vagy sem, egy objektív dolog. Gondoljunk csak a matematikára. Az, hogy van-e bizonyításunk egy állításra, *objektív* dolog. Nem arról beszélünk, hogy vajon az állítás igaz-e valamilyen tőlünk függetlenül létező morális valóságról. Arról beszélünk, hogy amikor egy *állítást teszünk*, annak igazolása objektíve érvényes, vagy objektíve érvénytelen. Ha valamiféle antirealista álláspontot fogadunk el az etikával kapcsolatban, az semmiképpen sem lenne szubjektivista. Azt gondolom, hogy teljesen téves volna antikognitívizmusnak minősíteni. Az igazolás *kognitív* értelemben vett igazolás. Másfelől nem szabad azt gondolnunk, hogy az etika szubjektivista fölfogásának egyedüli alternatívája az, ha realista módon úgy képzeljük el az etikai állításokat, mint amelyek egy tőlünk független valóságot írnak le, vagy olyan állítások, amelyek objektíve igazak vagy hamisak. Az ilyen állítások magyarázatának számot kell adnia arról, hogy aki kimondja ezeket, az elvben képes igazolásukra. Ezt kellene megvizsgálnunk. De nem tudok sokat mondani arról, hogy milyenfajta igazolásra lenne szükségünk, miben állna egy etikai állítás igazolása.

F. P.: Különösen egy *normatív* állításé.

M. D.: Igen. *Most* ezt inkább nem is próbálnám meg. De ezen a vonalon kellene elindulnunk, hogy lássuk, hogyan nézne ki az etikai antirealizmus. Azt gondolom, ez valószínűleg köztes álláspont lenne.

F. P.: Talán valami Wiggins álláspontjához hasonló. Wiggins meg akarja védeni a kognitivizmust, de úgy, hogy ez nála az erkölcsi állítások aluldetermináltságával párosul.²⁶ Első látásra, a kognitivizmus a realizmus természetes szövetségese. De ha Wigginsnek igaza van, ez csak felületes benyomás. Hajlamosak vagyunk azt gondolni, hogy a teizmus is a realizmus természetes szövetségese. Ön beszél a teizmusról a *The Logical Basis of Metaphysics* legvégén.²⁷

M. D.: De nem sokat.

F. P.: Talán nem, de nem azt sugallja Ön, hogy a teizmus *nem* szükségképpen a realizmus szövetségese?

M. D.: Emellett szeretnék érvelni. Lehet, hogy ez most nem egészen idetartozik, de hadd menjek vissza Platónhoz és a régi dilemmához: „valami azért jó, mert Isten megköveteli, vagy azért követeli meg Isten, mert jó?” A. J. Ayer nagyon jól érvelt amellett, hogy a második lehetőség elfogadhatatlan, és ezért Isten irreleváns az erkölcsi ítéleteket illetően. Másfelől Wittgenstein nagyon határozottan az első lehetőség mellett állt ki, és a másodikat teljesen felületes álláspontnak tartotta. Számomra mármost úgy tűnik, hogy, természetesen, ha valaki azt hiszi, hogy indokoltan gondolja, hogy Isten akarja vagy parancsolja vagy kívánja, hogy egy bizonyos módon viselkedjünk, akkor ez önmagában elegendő ok arra, hogy így viselkedjünk. De akkor valamilyen módon meg kell tudnunk, mi Isten akarata. Ámde a hagyományos álláspont az volt, hogy fölfoghatjuk, mi jó és mi rossz, és ebből levezethetjük, hogy mi az, amit Isten kíván tőlünk. Hadd mondjak csak annyit, hogy a *mi* érvelésünknek egyértelműen a második megközelítést kell követnie.

* * *

²⁶ Lásd *Needs, Values, Truth*, Basil Blackwell, Oxford 1987, különösen 124–132. o.

²⁷ Michael Dummett 1976-os, a Harvard Egyetemen tartott „William James” előadásainak módosított szövege 1991-ben megjelent könyv formájában, *The Logical Basis of Metaphysics* címmel (Duckworth, London 1991). A teizmussal kapcsolatos megjegyzések a 15. fejezetben találhatók, a 348–351. oldalon.

F. P.: Úgy vélem, jó sokat beszéltünk. Talán itt megállhatnánk. Nagyon köszönöm az interjút.

M. D.: Én is köszönöm. Nagyon élveztem a beszélgetést.

(Fordította *Szalai Miklós*)



Kaján Tibor rajza: Átmenet

NORMA- ÉS ÉRTÉKVÁLTOZÁS FILOZÓFIAI SZEMSZÖGBŐL*

KURT WEINKE

1. Bevezetés

Már majdnem korunk egy toposzává vált, hogy norma- és értékváltozásról beszéljünk, és elég egy pillantást vetnünk az erre vonatkozó bibliográfiára, hogy lássuk, az utóbbi években sok szerző, a legkülönbözőbb tudományterületekről, foglalkozott ezzel a témával.¹ A már beláthatatlanná vált irodalom kritikai szemrevétele azt mutatja, hogy lényegében két megvizsgálandó megközelítésmód jöhet számba: egyfelől az inkább konzervatív megközelítésmód, amely gyakran a vallások képviselőinél található és amely a megállapítható értékváltozásban elsődlegesen norma- és értékvesztést lát, úgyhogy maga a fogalom is pejoratívként jelenik meg; továbbá az egyes szociológiai tanulmányokban megjelenő attitűd, amely egy jelenséget lehetőleg nem-értékelő módon próbál leírni – ez a vállalkozás azért nem sikerülhet, mert az ember éppen az ilyenfajta problémánál nem vonhatja ki magát az értékelés alól.

* Egy a Budapesti Műszaki Egyetem Filozófia Tanszékén megtartott előadás tanulmányá átdolgozott változata.

¹ Vö. Grabner-Haider, Anton: *Ethos und Religion. Entstehung neuer Lebenswerte in der modernen Gesellschaft*, Mainz 1983; Hunold, G. W. – Korff, W. (Hg.): *Die Welt für morgen. Ethische Herausforderungen im Anspruch der Zukunft*, München 1986; Kerber, W. (Hg.): *Säkularisierung und Wertewandel. Analysen und Überlegungen zur gesellschaftlichen Situation in Europa*, München 1986; Bolte, K. M.: „Nicht immer sind die Werte schuld“ in Kaase, M.–Küchler, M. (Hg.): *Herausforderungen der empirischen Sozialforschung*, Mannheim 1985 (33–59. o.); Schmidtchen, G.: *Neue Technik – neue Arbeitsmoral. Eine sozialpsychologische Untersuchung über die Motivation in der Metallindustrie*, Köln 1984; Zecha, G.: „Viele Ethiken und keine Moral. Zur Problematik des wissenschaftlichen Werterelativismus“, in Weingartner, P. (Hg.): *Die Ethik in der pluralistischen Gesellschaft*, Innsbruck 1987 (157–182. o.); Rescher, N.: „The study of value change“, *The Journal of Value Inquiry* 1 (1967/68) (12–23. o.); Neuhold, L.: *Wertewandel und Christentum*, Linz 1988.

Sajnos a norma- és értékváltozásról alig van struktúraelemzés: ritkán tesznek föl kérdést a motívumokra és a keletkezési föltételeikre, s ha mégis (ahogy a teológiai munkák esetében), akkor egy meghatározott diszciplínára vonatkozóan és gyakran azzal a szándékkal, hogy a diagnózist egy kívánt terápia tekintetében (nevezetesen a régi, tiszteletre méltó normákra és értékekre vonatkozóan) készítsék el.²

Ezért a filozófiai etika keretein belüli fáradozások többnyire elmennek a norma- és értékváltozás motívumainak és eredetének kérdése mellett, mert e kérdés az analitikus etika képviselői számára túlságosan a tartalomhoz kötött: így aztán nem tartozik a kompetenciájukba, úgyhogy szívesen átadják a részleteiben ezzel foglalkozó szaktudományoknak. Valóban nehéz is módszertanilag az analitikus filozófiához sorolva tárgyalni egy témát, amely csak diakron módon érthető meg és amely egy meghatározott normatív-etikai álláspontot involvál. Ha speciálisan a jelenkort illetően beszélünk egyfajta norma- és értékváltozásról, akkor az értékvesztés miatti félelemmel kapcsolatban is gyakran fölmerül a követelmény, hogy térjünk vissza a régi, „szilárd” értékekhez és normákhoz. Hogy ez nem korunk tipikus jelensége, mutatja az elmúlt évszázadok szemügyre vétele, melyekben újból és újból (különösen az egyház körében) fölmerült a kívánság a norma- és értékállandóság iránt, vagy a „régiektől” újbóli tudatosítása iránt; különösen persze a gyors érték- és normaváltozások időszakában, ahogy azok a reformáció és/vagy a forradalom esetében adódtak.³

Korunkban is érvényes, hogy egy politikai vagy vallási rendszer, amely egy merev ideológiából vagy egy kinyilatkoztatásból indul ki, erősen hajlik afelé, hogy norma- és értékváltozásokat megakadályozzon és ezzel statikus modelleket részesítsen előnyben – ez olyan probléma, amelyre további fejtegetéseim során még pontosabban kitérek.

Egy jelenség, mely elsődlegesen pszichológiai magyarázatra szorul, arra a tényre vonatkozik, hogy a változásokat általában a természettudományok terén és kiváltképp a technika és orvostudomány területén inkább pozitívan, a kívánt haladás és az életminőség-javulás értelmében interpretálják, ami ilyen mértékben nem érvényes a normák és értékek területére. A kognitív területen végbement értékváltozások inkább tűnnek tehát a kívánt (a jobbra törő) haladásnak, és a tudomány „áldásának” érzik őket; ezzel szemben a morális területen végbemenő változásokat fenyegetőnek, az egész szemlélet-

² Egy ilyenfajta struktúra-analízis jó példaként Nicholas Rescher föntebb idézett tanulmányát említhetjük.

³ Ha ez pusztán az elmúlt évszázadokra lenne megállapítható, akkor az ember úgy kezelhetné, mint ami csak történelmileg releváns. Mivel azonban éppen korunkban éljük meg a lelkes visszatekintés tendenciáit, ideje, hogy alaposabban és ne csak a filozófiai etika szemszögéből vegyük szemügyre ezt a problémát.

mód egységes normáját (Raster) fölforgatónak ítélik meg.⁴ Csak így magyarázható meg az a paradoxon, hogy még mindig olyan, vallásosan megalapozott törvénykezéssel próbáljuk az atomkor igen összetett és nagyon komplikált problémáit megoldani, mely az újkorból származik. Ezt illetően úgy tűnik, hogy az archaikus értékrendszerek értelmes irányíthatóságába vetett bizalom rendületlen, még ha varázserejük csak a megfogalmazások üres, merev formuláira épül is.⁵ Mivel ez a kérdés, melyet a „megismerés és értékelés dichotómiájaként” jellemezhetnénk, legalábbis a mi társadalmunkban nagy szerepet játszik, a megfelelő részben közelebbről megvizsgáljuk.

2. A módszerhez

Általában nagyon elégtelennek kell hogy érezzük, ha továbbra is negatív módon kezeljük azt, amit nem vitattunk meg. Mégis a szaktudományok nagyszámú publikációi láttán adódik a kérdés (mindenekelőtt a „teológia”, „szociológia”, „pszichológia” szakterületén): mivel és hogyan tünteti ki magát a filozófiai szemléletmód módszertanilag másokkal szemben; a filozófiai értelmezés szempontjából tehát az én szememben nem vallásos vagy szekuláris értékek és normák tartalmi vonatkozású szemügyre vételéről van szó, hanem értékrendszerek szemantikai és ideológiakritikai elemzéséről. Ez tehát mindenekelőtt a norma- és értékváltozás szerkezeti elemzését jelenti, amely implikálja a normák és értékek, továbbá az ezekre épülő rendszerek „természetére” vonatkozó néhány hipotézis összehasonlító elemzését is. A hagyományos értékképzetek jelenleg megállapítható gyors és radikális változása ily módon az általában jellemzendő változásmódok speciális eseteként jelenik meg, ami *vice versa* mindenekelőtt egyházi (szektajellegű) szervezetekben megjelenő, áttekinthetetlen reakciós (fundamentalista) törekvéseikre is érvényes, mégpedig régi és áthagyományozott értékek és normák megőrzésének, valamint a hozzájuk való visszatérésnek a tekintetében. Hogy egy többé-kevésbé dinamikus, evolúció- vagy revolúció-jellegű norma- és értékátértelmezés áll fenn egyfelől, és másfelől pedig egy a normákat és értékeket áthagyományozott formában érvényben tartó tendencia, nos, ez a problémának mindig komplementer, egymáshoz illeszkedő két oldalát képezi, és minden diakron vagy szinkron látletben

⁴ Persze ez csak a probléma egyfajta, részletek nélküli, durva fölvázolása: sokan panaszkodtak már a „tudás robbanására” („Explosion des Wissens”), és mindenekelőtt az orvostudomány terén bekövetkezett fejlődés tekintetében szkeptikusak.

⁵ A sok tiszteletre méltó, nagyon általános norma- és érték-megfogalmazást ért eme negatív kritika mellett mégis hangsúlyozzuk, hogy az évszázadokon át kifejtett szabályozó funkciójuk figyelemre méltó.

könnyen bizonyítható. A jelenkor számára ez még *a fortiori* is érvényes lehet, mert az értékek viharos átépítésével egy erős megőrzési tendencia áll szemben; s ezt nemcsak a (szűkebb értelemben vett) morális értékekre, hanem a technika és az orvostudomány területén is érvényesnek tarthatjuk, amelyekkel kapcsolatban a haladásba vetett reflektálatlan hit tekintetében olykor igencsak rossz közérzetet állapíthatunk meg.

3. Az érték- és norma-interpretáció fontossága

Jelen problémánkra nézve sok minden attól függ, hogyan határozzuk meg az értékek és normák ontikus státusát. Ez az egyáltalán nem evidens kiindulótétel körültekintő indoklást kíván, mivel mindenekelőtt a szociológiai és pszichológiai publikációk alig helyeztek súlyt erre a tipikusan filozófiai és ontikus-metafizikai problémára.

Hogy az értékeket és normákat scheleri⁶ vagy hartmanni⁷ értelemben, avagy a természetjog-elmélet, illetve a jogi pozitivizmus értelmében fogják-e föl, döntő arra nézve, vajon valamely változás dimenzióját egyáltalán fölveszik-e a kalkulusba. E néhány irányzat, amelyek mint „*partes pro toto*” értékelendők, annyiban mégis egy diszjunktív halmazt jelölnek, amennyiben végül is két koncepció: az etikai abszolutizmus és az etikai relativizmus mint alapvető álláspontok állnak a háttérben. Az abszolút érték- és normakoncepciók értelmében egy értékékpzet vagy norma tartalmilag tekintett teljes megváltozása olyasvalami, mint egy „etikai kontradikció”, mivel értékeket és normákat vagy Isten nyilatkoztatott ki egyszer s mindenkorra, és így nem revidálhatók (ezek az úgynevezett „magasan fejlett vallások” értékei és normái⁸), vagy egyfajta platóni ideaként jelennek meg⁹, amely idea magától értődön szintén megváltoztathatatlan; további változat, amikor a természetjog egy variánsa értelmében az értékeknek és normáknak a „lét körébe való” beágyazódásáról beszélnek, úgyhogy az értékek megváltoztathatlannak, ontikus adottságoknak tűnnek föl.¹⁰

⁶ Lásd Scheler, M.: *Formale Ethik und materialistische Wertethik* (Halle 1927).

⁷ Lásd Hartmann, N.: *Ethik*, Berlin–Leipzig 1926.

⁸ A többes szám azért jogosult, mivel a mózesi törvények előtt más népeknél is megvoltak hasonló elgondolások.

⁹ Sókratés (vagy Platón) közismerten abból indultak ki, hogy az idea (az igaz, jó és szép ideája) *a priori* kategóriát képvisel; az ideák ősképek a konkrét cselekedetek (leképezések) számára, és valóságosabbak, mint ezek – fölismerhetőségük nemcsak az intellektusra tartozik, hanem érzelmi folyamat is.

¹⁰ A természetjognak egy „a dologban való megalapozottságot” („*fundamentum in re*”) kell fölmutatnia, így kivonja magát az emberi fölfogóképesség alól; lásd

Ha Platónnál és (némi változtatással) századunk neoplatonikusainál a jó ideája mint a voltaképpeni létező nyer ábrázolást, amellyel szemben minden jócselekedet csak többé-kevésbé jól sikerült utánzatként (részesedés) jelenik meg, a jó ideája pedig egy saját létszférát képez, amely nem annyira megismerhető, mint inkább megpillantható (megérezhető) – ami azt is jelenti, hogy egy *a priori* pozíciót foglal el a megismerő és megérző ember irányában –, akkor mindebből világossá válik, hogy itt az ember, akinek semmiféle értékkonstituáló erőt nem tulajdonítanak, semmiféle változtatást nem vihet végbe, s nem is szabad ezt tennie. Ez a neoplatonizmus, ahogy ez Platónnál is látható, minden változást kizár,¹¹ mivel az alapul szolgáló idea *per se* megváltoztathatatlan. Ugyanez érvényes a fő vallásokra, azzal a kis különbséggel, hogy itt a változtatás tilalmi jellege áll előtérben. Egy ilyenfajta változtatás (vagy akár „minden érték átértékelése”) Isten parancsába ütközne, a luciferi szellem kifejeződése lenne, s ezáltal súlyos bűn. Az egyik ok, hogy az egyházi intézmények miért boldogulnak olyan nehezen a mai norma- és értékváltozásokkal, bizonyosan azon a tényen alapszik, hogy az egyház szférájában erre vonatkozólag mindig csak egy statikus modell uralkodott, amely egy evolúciós gondolattal vagy ama részleges revidéálhatósággal szigorúan szembehelyezkedett. Itt is az ember számára eleve adottnak bizonyul az értékek és normák ontikusan fölfogott problémája, mert egy transzcendens, tehát abszolút fensőbbiségtől eredeztetve, minden változástól idegenkedőnek mutatkozik.

Hasonló módon kísérlik meg a természetjog-elmélet képviselői kifejtetni, hogy az értékek és normák egy olyan szférát képviselnek, amely nem tartozik az ember hatáskörébe, mert hisz az ember számára eleve elrendelt. Így tehát bizonyára így juttatta kifejezésre minden törvényhozás az állam fölötti, minden népre és korra érvényes természetjogot; és a természetjog biológiai jelentését illetően a minden ember számára leírt jog kell determináljon minden további morális továbbfejlődést. W. Wickler „A tízparancsolat biológiája” című érdekes művében a mózesi parancsokat mint biológiailag megalapozottakat kívánja föltüntetni, bizonyára annak megvilágítására, hogy szerinte sok norma biológiai adottságokon alapszik: „Olyan etikai követelmények, amelyek nem konkrét biológiai adottságokból indulnak ki, értelmetlenek.”¹² Az a föltevés, hogy a természetjog morális *a priori* kategória az ember számára, nem engedi meg az alapelvek változtatását, mivel – mint olykor érvelnek – az emberi természet mind ez ideig, a külső föltételek sokféle változása ellenére is, ugyanaz maradt.

Messner, J.: *Das Naturrecht*, Innsbruck – Wien 1950; Reiner, H.: *Grundlagen, Grundsätze und Einzelnormen des Naturrechts*, Freiburg 1964.

¹¹ Lásd Platón: *Az állam*, 8205–12.

¹² Wickler, W.: *Die Biologie der Zehn Gebote*, München 1971, 8. o.

Egyes szerzők korunkban kétségtelenül „a megváltoztatható természet-jog” koncepcióját képviselik, hogy elkerülhessék a szemrehányást, miszerint az ember egy merev természetjog-fölfogással sohasem tudna az állandóan változó adottságoknak megfelelni.¹³ Itt azonban ne tévesszük szem elől, hogy a természetjogászok két szinten fejtik ki hatásukat: egyfelől az alapértékek katalógusáról van szó, amely semmilyen revízióknak nincs alávetve, amely verbálisan is olyan általánosan van megfogalmazva, hogy a lehető legtöbb kontextusra alkalmazható. Másfelől másodlagosan fontos normákat és értékeket, melyek az alapértékekből levezetetteknek bizonyulnak, elvileg revideálhatóknak tűnhetnek föl. Pontosán szólva, nem (a szó szigorú értelmében vett) értékváltozásról van itt szó, hanem csak a nem-központi fontosságú normák alóli fölmentésről, míg azokat, amelyek alapértéknek bizonyultak, kivonják minden változás alól. A norma- és értékváltozás témáját illetően azt kell megállapítanunk, hogy az ember a természetjog-elmélet elfogadása esetén nem beszélhet az alapelvek megváltozásáról.

Az etika eddig tárgyalt irányzatai, amelyek – részben – mindenestre messzemenően uralták Európa szellemi és politikai színterét, mint abszolút módon kidolgozott etika-koncepciók ismereteseek. Velük szemben áll az az irányzat, amelyet az ember sommásan etikai relativizmusnak nevezhetne, és amely nemcsak a különböző kultúrák érték- és normarendszerei empirikusan bizonyítható tényének relativitása mellett tart ki, hanem azt a metaetikai nézetet is képviseli, mely szerint az értékek és normák mint az emberi ráció termékei (vagy mint kívánságainak kifejeződései) elvileg megváltoztathatók. Még ha az „etikai relativizmus” fogalmát elsődlegesen negatívan használják is, mert az etika önkényességét is értik rajta, hangsúlyozzuk, hogy függetlenül a konnotációtól, csak egy önmagát relativisztikusan értelmező erkölcsi rendszer engedhet meg változásokat a fölfogásában. A normák és értékek ennek megfelelően az emberi gondolkodás fáradozásainak termékei, a korlátozott érvényesség jegyével és a mindenkori revízió lehetőségével.

Ha az etikai relativizmus képviselői megkísérlik is kifejtetni, hogy értékeiket és normáikat készek a mindenkori kulturális adottságokhoz közelíteni – ez olyan fáradozás, amelyet jelenleg mindenekelőtt a keresztény egyház propagál –, akkor mégis állandóan gátlóan szemben áll az ilyen tendenciákkal a nem-revideálható, mindig érvényes, mert emberen kívül- és fölül-álló hatalmaktól kinyilatkoztatott alapérték-katalógus. Az értékek és normák változása csak az értékek és normák konvencióként való értelmezésének síkján lehetséges – még akkor is, ha ez a fogalom nem tud lelkesedést kiváltani, mivel általában az etikán kívüli területre alkalmazzák. Én itt tudatosan alkalmazom, hogy ezáltal kifejezésre juttassam: a normák és

¹³ Lásd David, J.: „Wandelbares Naturrecht”, in Maihofer (Hg.): *Naturrecht oder Rechtspositivismus?*, wb 1966.

értékek világa nem szédítő, metafizikus magasságokban van, hanem emberi alkotás, az igazság vagy az örökérvényűség igénye nélkül. A normák konvenciókként való ilyen elképzelésével többnyire egy moralizáló érvet állítanak szembe, nevezetesen az arra való utalást, hogy akkor minden érték és norma „fundamentum in re” nélkül a törvényhozók és normaadók kényének lenne kiszolgáltatva, s az a nézet is helyet kaphatna, hogy minden érték és norma (az értéktelenségek is) egyaránt „jók” lennének, mivel már csak emberi tényezőktől függnének.¹⁴ Azt, hogy az ilyen föltevések tárgytalanok és mindenekelőtt apologetikus szándékkal állítják föl őket az abszolút koncepciók védelmére, a következőkben még megtárgyaljuk. A norma- és értékváltozás ténye még az európai történelem felszínes szemügyre vételével is bizonyítható – nem tagadható, és csak bizonyos fokig késleltethető. Ezt kellett tapasztalniuk a hatalmas politikai ideológiáknak is, így pl. a kommunista államok oly mereven és monolitikusan működő tömbjének is. Évtizedeken keresztül nem akarták az „alapítók korából” származó régi értékek és normák erózióját észrevenni (mindenekelőtt a gazdasági területen), s minden kritikát csak a marxizmus–leninizmus talaján volt szabad megtárgyalni. Legföljebb a már nem annyira fontos második síkon engedtek meg kritikát, amelyen az ideológiát nem érthette megrázkódtatás. Talán helyénvaló, hogy analógiát mutassunk ki a természetjogi gondolkodás és az ideológiai veretű gondolkodás között, és hogy a természetjogi gondolkodóknál enyhe illúzióvesztést okozunk, mert – megállapítható tartalmi különbségek ellenére – módszertanilag sok közös vonást találhatunk. Magától értőddően, a természetjog-teória képviselői azt vetik ezzel szembe, hogy alapelveik megfelelnek az „emberi természetnek”, ami nem áll – mondják – a politikailag motiváltakra.

A nemzetiszocialista rendszerre és önkényes jogcsavarásaira vonatkozó rettenetes tapasztalatok alapján nem meglepő, ha azt látjuk, hogy 1945 után az abszolút normák betartására való fölszólítás igen erőteljes volt. A normák területét ennél fogva minden változástól is távol kellett tartani, hogy a politikai (ideológiai) önkényt lehetetlenné tegyék. Ez a pragmatikus nézőpont teljes mértékben érthető, még akkor is, ha rá kell mutatnunk, hogy tudományosan alig tartható.

Az emberi jogok, tehát olyan normák katalógusának megfogalmazása, amelyeket hasonló formulázásban különböző államok törvénykezésébe is be kellett vezetni, annak a kifejeződése volt, hogy a normák és az úgynevezett alapértékek korántsem természetesek, hanem konvencióként jutnak érvényre. Az a tény, hogy az egyház és különböző más szervezetek részéről szívesen hivatkoznak az emberi jogok katalógusára mint abszolút érvényes norma-rendszerre, csak azt mutatja, hogy ennek a figyelemre méltó egybeesésnek

¹⁴ Lásd Hoerster, N.: „Moralbegründung ohne Metaphysik”, *Erkenntnis* 19 (1983).

a jellegét alaposan félreértik. Még ha itt morális kérdésekre vonatkoztatva meg vannak is adva keretföltételek, melyeket az egyes államoknak némileg eltérő formában morálisan figyelembe kell venniük, mégis le kell szögezni, hogy az általános morál egy ilyen, rendkívül fontos katalógusa csak egy meghatározott korra vonatkozó normaértelmezést rögzít.

Így pl. (amennyire informálva vagyok) nem látták előre az ökológiai szempontok bevonásának szükségességét, abból az egyszerű okból, hogy akkoriban elsődlegesen ökonómiai kérdések uralták a terepet. Ha az ember korunkban, amely már néhány ökológiai katasztrófát elkönnyvelhet, az alapvető jogok egy ilyen katalógusát (újra) rögzítené, akkor az bizonyosan tartalmazná az ökonómia-ökológia problematikát is. Már e probléma kapcsán is látható, hogy egy normakatalógus, amely világméretű érvényességre tart igényt, sok fontos vonatkozásban korfüggő, s némelyik korban annak is kell lennie – így pl. a géntechnika egész területén, mely néhány évtizeddel ezelőtt még nem lett volna anticipálható. Az ökológia és a géntechnika problémái (hogy csak kettőt említsünk a sok közül) azért olyan nehezen kezelhetők korunk etikája számára, mert nem integrálhatók egy fönnálló normarendszerbe, hanem teljesen új megfontolásokat követelnek. Hogy az ember eleget tesz-e ezeknek, egy az „emberi méltóság” nagyon általános természetjogi elvét ért sérelemre hivatkozva, az maradjon eldöntetlen és egyben kétségbevonható, hiszen ez az elv különböző értelmezéseket enged meg, s ezáltal nélkülözi az olyannyira fontos egyértelmű döntést.

Ilyen módon elkerülhetetlennek fog tűnni, hogy ezekre – és sok más – területre vonatkozóan bővítéseket és újításokat kell életbe léptetni, mind etikai, mind jogi tekintetben. Azt gondolni, hogy a Tízparancsolat vagy a tradicionális természetjogi megfogalmazások a döntéshez elegendő segítséget nyújtanak, egyre inkább tévedésnek bizonyul. Korunk egyes válságai morális válságok, amelyek többek között azért jöhettek létre, mert sok áthagyományozott elv elvesztette társadalmilag szabályozó szerepét, vagy az új jelenségekkel nem fért össze. Az a kísérlet, hogy a normákat abszolútnak tekintsük, tehát ne változtassuk meg őket, hanem egy maximális értelmezési térbe helyezzük, azért hogy a megváltozott szükségleteknek megfeleljenek, nos így tekintve ez sem kiút, mivel a játéktér többnyire túl szűken van megvonva ahhoz, hogy (a rendszer keretein belül maradva) tényleges változásokat vigyenek végbe. Ebben a vonatkozásban beszélhetünk valamely tudományos terület elméleti rendszerével kapcsolatos analógiáról: itt is gyakran megtörténik, hogy a teória nem képes már új jelenségeket integrálni és adekvát módon megmagyarázni. E nehézségek leküzdésének egyik lehetősége abban áll, hogy *ad hoc* föltevéseket tegyünk annak érdekében, hogy egyfelől a fönnálló elméleti rendszerhez ragaszkodjunk, és másfelől hogy a fönnálló elmélet magyarázóerejét az újonnan föllépő jelenségekre is bizonyítsuk. Ha azonban nyilvánvalóvá válna, hogy a szokásos elmélet

semmiképp nem képes új jelenségeket megmagyarázni, akkor arra kerül sor, amit Kuhn „paradigmaváltásnak” nevezett.

A teóriákat illetően az ember ma már nem abból indul ki, hogy mintegy szentként kell fölfogni őket, hanem hogy revideálható modelleket képviselnek – ez a fölfogás a normák és értékek tekintetében sajnos még nem jutott érvényre.

4. A norma- és értékváltozás motívumai

Elbizakodottság volna, ha az ember egy viszonylag rövid tanulmányban kívánná ezt a fontos problémát bizonyos mértékig kimerítően tárgyalni – amikor ugyanis megérné, hogy egy külön könyvet szenteljünk neki. Így csak azt kísérlelhetjük meg, hogy néhány (remélhetőleg fontos) motívumot kiragadjunk és elemezzünk. Az etikus-körökben szélesen elterjedt általánosítási mániával szemben eleve hangsúlyozzuk, hogy egy norma- vagy értékváltozás motívumait illetően aligha gondolkodhatunk általánosérvényű léptékekben – ez érvényes mind a történeti-etikai, mind a szisztematikus-etikai vizsgálódásokra. Ha az ember a normarendszerek nagy történelmi változásaira tekint, akkor föltűnik, hogy többnyire nem elszigetelt morális jelenségeként, hanem vallási, politikai és általában vett kulturális változásokhoz kapcsolódva jelentek meg, és hol forradalomként, hol reformként zajlottak le, ahol is a mindenkori hatalmasok „állították színre” őket. Ha már az ember a közös alapstruktúrát keresi, hogy megkísérelje a divergáló motívumokat közös nevezőre hozni, akkor analogikus modellként ismét a Kuhnét választhatná, ahol is a szerző paradigmaváltásról beszél.¹⁵ Még ha mindig problematikus is analógia-modellekkel dolgozni, mivel a közös vonásokat inkább eltussolják, mint korrekt módon fölmutatják, a norma- és értékváltozás tekintetében az ember kísértésbe eshet, hogy ennek az analógia-gondolatnak nagyobb teret adjon.

Kuhn egy gondolata szerint mindig akkor történik paradigmaváltás, amikor egy áthagyományozott elmélet (számos kísérlet után, hogy a rendszerbe új, alig integrálható jelenségeket illesszenek) már nem képes a teljesen újonnan föllépő jelenségeket megragadni. Ugyanígy van ez a normarendszerrel is, amely a legtöbb esetben szintén törekszik az új jelenségeket integrálni, vagy, mivel az addigi rendszer veszélyeztetve van, tilalom révén kizárni. Egy normarendszer átalakítása (egy elmélet átalakításának analógiája szerint) többnyire csak akkor történik meg, ha a normák szabályozó funkciója már nyilvánvalóan nem látszik adotttnak. Példaként azt az etikai vitát említem, amely a géntechnológia új lehetőségeivel összefüggés-

¹⁵ Lásd Kuhn, Thomas S.: *A tudományos forradalmak szerkezete*.

ben bontakozott ki. Éveken át arra törekedtek, hogy morális és jogi szempontból a hagyományos norma- és törvényadta eszközökkel ériék be, vagyis hogy így oldják meg az adódó problémákat. Manapság arra hajlik az ember, hogy tilalmakhoz folyamodik, mivel be kellett látnia, hogy a rendelkezésre álló jogi és norma-eszköztár nem elegendő minden, a teljesen új orvostudományi technikából adódó probléma megragadására. Anélkül, hogy az ember a hamis próféták sorába akarna állni, a következő évekre az prognosztizálható, hogy nem tehetünk másként, minthogy új jogi alapszabályok és normák irányába tekintünk ki, mivel nem érhetjük már be a pusztá tilalmakkal. Hans Albert „áthidalási elv”-nek (Brückenprinzip)¹⁶ nevezte azt a folyamatot, amelyben szükségszerűen összehangolódik egy normarendszer a tudomány követelményeivel (ez a második – nála „kongruencia-posztulátumként” szerepel), amivel azt kívánta kifejezni, hogy normák akkor és csak akkor felelhetnek meg a föladatuknak, ha figyelembe veszik a legújabb tudományos eredményeket is. A „van” és a „kell” dichotómiáját (Sein-Sollen-Dichotomie) nem kell itt bevonnunk, mert nem arra történik kísérlet, hogy lét-premisszákból konklúziót kapjunk (deduktív úton), hanem arról van szó, hogy nem-kognitív nézeteket, amelyek megfontolásaihoz egy izolációs modellt vesznek alapul, korlátok közé szorítsanak. Egy ilyen áthidalási-elv föllállítása egyfajta etikai értelmű „hegycsúcsok közti átjutást” jelent; egyfelől azt a látszatot kell elkerülni, hogy a „van” és a „kell” dichotómiája megszűntethető, mivel egy ilyenfajta szándék mindenképpen kudarcra lenne ítélve. Másfelől kifejezésre kell juttatni, hogy normák föllállítása, tekintet nélkül a tudományos ismeretekre, tarthatatlan eredményekre vezet. Példaként erre azt említhetem, hogy a pszichoanalízis óta némely magatartásformának pszichológiai interpretációja van, és nem a bűn fogalmába kell sorolni, ahogyan ez az egyház részéről még mindig történik.

Altalában az érték- és normaváltozáson – *per definitionem* – a fönnálló értékektől való megválást és újak beépítését értjük, de ennek mégsem kell mindenképpen így lennie, mert a folyamat jelenthet a régi normákhoz való fordulást is. Így pl. a politika területén jelenleg különböző pártok reá ideologizáló törekvéseiről beszélhetünk, egyházi területen pedig fundamentalista irányzatok arra tesznek kísérletet, hogy az állítólagos régi értékekhez és normákhoz térjenek vissza, úgyhogy az ember egy „etikai atavizmusról” beszélhet és nem csak retardáló tendenciákról, amelyek egy konzervatív érzület alkotóelemének tekinthetők.

Már utaltunk rá, hogy a norma- és értékváltozás motívumai analógiába hozhatók a tudomány területén történő változásokkal, a főmotívum azonban bizonyos normák és értékek „üres formula” jellegének problémájában lehet. Meg kell állapítani, hogy amiatt tendálnak afelé, hogy „üres formulákká”

¹⁶ Lásd Albert, H.: *Traktat über kritische Vernunft*, Tübingen 1968.

váljanak (anélkül, hogy ez a normaadó szándéka lett volna), mert egy általános alkalmazás céljából és többnyire általános formában vannak megformulázva, hogy ezzel széles körű lehetőség maradjon speciális formában való kidolgozásukra. Amíg csak egy nagyon általánosan fogalmazott norma interpretációjáról van szó, addig aligha áll fönn üres formulák alkotásának a veszélye. Konkrétan fogalmazva: amíg a természetjogi norma: „a jót kell cselekedni, a rosszat pedig elkerülni” esetében taxatív van megadva, mely cselekedetek tartoznak az egyik, melyek a másik kategória alá, kétségtől világos, mit kell tenni és az milyen értékelés alá esik. Minden bizonnyal így volt ez a katolikus szellemiségű középkorban.

Az áttörés korszakaiban, melyekben összeomlik és kétségessé válik a fönnálló rendszer és a normákra vonatkozó interpretáció monopóliuma, ahogyan ez a középkor végén a katolikus egyház univerzális érvényességét illetően történt, az áthagyományozott értékeket és normákat különböző tartalmakkal töltik meg, amihez ezek általános tartalmú megfogalmazások miatt jól illeszkednek is, úgyhogy fő funkciójuk, nevezetesen az emberi magatartás szabályozása veszendőbe megy. Ez a tény arra késztet, hogy új rendszer váltsa föl a régit, amely vagy újradefiniálja az áthagyományozott értékeket és normákat, vagy teljesen másokat állít föl.

A normák és értékek problémája egy egészen sajátos fajta, nagy nehézséget jelent: egyfelől a törvényekkel szemben, melyeket lehetőleg „szűk értelemben” kellett fogalmazni (és többnyire ilyenek is), annak érdekében, hogy az érintettek magatartását minden lehetséges és elképzelhető helyzetben szabályozhassák, ami csaknem kizárja az „üres formulákat”; másfelől az erkölcsökhöz szemben, amelyek minden általánosítástól és megalapozástól elzárkóznak, mert nem tartják fontosnak az interszubjektivitást és a racionális indokú szabályozást. Bár a normák és értékek nem rendelkeznek semmilyen hivatalos szankcióval, amennyiben nem követik őket, mégis a legfontosabb eszköztárat jelentik a törvények számára és ennél fogva sokkal szigorúbb megalapozásra van szükségük, mint az erkölcsökhöz. Mivel alkalmazási területük sokkal nagyobb, mint a törvényeké, és mivel úgy tűnik, hogy az idő, a hely, a mindenkori kultúra stb. paraméterei sem korlátozzák annyira őket, szükségképpen nagy náluk a kiüresedő formulázás veszélye. E pár mondat föladata itt az volt, hogy jelzésszerűen körvonalazzuk a normáknak egyfelől egy törvényhez, másfelől egy erkölcshez fűződő viszonya problémáját. Hogy világossá tegyük, miről van szó, hozzunk föl egy példát: még ha törvényesen lehetséges is a válás, jóllehet gondoskodni kell néhány kiskorú gyermekről, az ilyen viselkedés mégis amorális.

Annak a súlyos megsértése, amit az ember homályos módon „erkölcsnek” nevezhet, sem törvényes tilalom, sem morális előírás alá nem esik, de mégis, az érintett személy életét illetően kellemetlen következményeket vonhat maga után.

Arra a fontos és jogos kérdésre, hogy milyen fokúnak kell lennie az üres-formalizmus jellegnek ahhoz, hogy az értékek és normák újrafogalmazása elkerülhetetlenül szükségszerűnek tűnjék, nincs egyértelmű válasz, mivel a szituáció kontextusa nem állapítható meg pontosan. Meghatározott szociokulturális keretfeltételek mellett egy értelmében kiüresedett norma, vagy egy hagyományos, de már mégsem relevánsnak érzett érték nagyon zavarónak mutatkozik, más peremfeltételek mellett pedig nem.

A norma- és értékváltozás egy további motívumát a célképzet megváltozása jelenti; a középkori feudális világ normái a polgárságéra nézve, ez utóbbiak pedig az ipari korszak számára nemcsak inadekvátak voltak, hanem egyenesen gátloak. Korunkban sokak számára az a megdöbbentő, hogy az ember érzi: a fönálló normarendszerrel a jelenkor problémáit (e kort posztindusztriálisnak mondhatnánk) nem tudja megragadni, emellett pedig újfent fél az ismeretlen újtól. Az eddig érvényben volt és magasra értékelt teljesítményvel, mely olykor a munka egy embertelen világához vezetett, egy új, másfajta célképzetnek kell fölváltania, és az ökológia kérdései revideálni fogják az eddigi, pusztán ökonómiai célértékeket. Egy szó mint száz: a különböző területeken megjelenő új célokból új értékek és normák következnek majd. Még ha nem is állítható, hogy egyedül a megváltozott célképzetek felelősek a normaváltozásokért, mégis érvényes, hogy nagyon erőteljes formában ösztönzik a bevett értékek és normák változását, mivel többnyire úgy áll a dolog, hogy a tradicionális normák és az új célok szükségképp inkompatibilisak egymással. Szemléletes példaként szolgálhat, ha egy pillantást vetünk az egykori úgynevezett „kommunista államközösségre”. Egyfelől tudatosították azt a tényt, hogy egy vörös gazdaság is elkönnyvel fekete számokat. Másfelől kísérlet történt rá, hogy Marx és Engels közgazdasági elveivel ériék el a célt, jöllehet ez az utóbbi évtizedekben már nem volt lehetséges. Mégis kortól függő kérdés lehetett, hogy meddig is alkalmazkodik egy alapul szolgáló gazdasági ideológia az új szükségletekhez és szükségszerűségekhez, mivel nagyfokú feszültség nem tartható fönn sokáig.

Nagyjából így interpretálandó a jelenlegi katekizmus-katolicizmus-hoz tett fordulat, amely valószínűleg egyfajta reakcióként interpretálható a II. Vatikáni Zsinat után létrejött, túlságosan liberális fejlődésre, annak kifejeződéseként, hogy az egyház több vonatkozásban megváltoztatta céljait (mindenekelőtt a szexuális morál területén). Ezzel fölmerül a változások gyorsasága a normák és értékek területén. Ha az ember figyelembe veszi a nép véleményét, arra a következtetésre jut, miszerint a második világháború vége óta a norma- és értékváltozás lélegzetelállító gyorsaságot ért el, úgyhogy sok embernek, mindenekelőtt az idősebbeknek, a változásokkal való lépéstartásból vagy a hozzájuk való fölzárkózásból súlyos érzelmi problémái keletkeztek. Még ha kis csoportoknál az a meggyőződés uralkodik is, hogy a változások ebben a szektorban mindig túl lassan mennek végbe, a szokatlan

gyorsaságtól való jelenkori aggodás mégis jogosnak tűnik. Természetesen ez a kijelentés is, amely elsődlegesen a szubjektív benyomásokra támaszkodik, „cum grano salis” veendő. Összehasonlítva egy politikai áttörés korszakaival, a változások nem voltak viharosak. Mivel azonban a norma- és értékváltozások sebességének objektív mérésére semmilyen lehetőség nem adódik, az embernek szubjektív színezetű benyomásokkal kell segítenie magát. Ha számításba vesszük, hogy a katolikus egyházban a II. Vatikáni Zsinat sok reformját vissza kell vonni, mert konzervatívabb beállítottságú hívőknél a nagy horderejű reformok láttán rossz közérzet lépett föl, azt látjuk, hogy évszázados normák és értékek csak óvatosan változtathatók meg. Ezzel egy dichotómia adódik: emocionálisan a normaváltozások sokkal lassabban dolgozhatók föl, mint racionálisan. Ennek az ártatlanul csengő formulának azonban nagy a hordereje. Megmagyarázza, hogy archaikus hitéleti minták leváltása miért csak lassan mehet végbe, úgyhogy pl. a késői középkorban (kb. 1000 évi kereszténység után) még mindig találhatók voltak pogány rítusok és a germán kultusból származó hitbeli meggyőződésesek, ami az egyháznak egy belső (elit) és egy népi egyházra való szakadásához vezetett. Még Sztalin utódai alatt is, akik tehát legalább 40 évi vallásüldözésre tekintettek vissza, a pártlapok gúnyolódtak azon a tényen, hogy sok kolhozparaszt a gabonavetés előtt Istenhez könyörög a jó termésért (mindenekelőtt a kis magántulajdon területén).

A kommunista Kínában a marxizmus – maoizmus ideológiája, úgy tűnik: (ha egyáltalán), csak a nagy iparvárosokban vetette meg a lábát – a vidéki régiók 75 %-os paraszti részesedésükkel láthatóan mindig a régi, konfuciánus tanokhoz ragaszkodtak.

Ez a néhány kiragadott példa, amely tetszés szerint szaporítható, mégis mutatja, hogy egy norma- és értékváltozás nemcsak a hivatalos olvasat szerint értékelendő, hanem figyelni kell az aligha mérhető emocionális elfogadásra is. Mivel továbbá az érzelmek erőteljes fönnmaradási tendenciájáról beszélhetünk, olyanfajta keveredések adódnak, hogy egyes normák hivatalosan érvényesek, de emocionálisan még nem internalizálódtak – és „vice versa”. Ugyanis az is előfordul, hogy értékeket és normákat már régóta képviselnek, de „hivatalosan” még nem méltányolták őket. Vallási normarendszerek egyenesen díszes példaként szolgálhatnak erre, mert a „megváltoztathatatlan keresztény természetjog” olykor csak a „pótlólagos eljárásban” írt le régóta szokásossá vált meggyőződéseket és/vagy rögzített normákat, amelyek sokkal később, vagy a törvénné válás, vagy az érintettek részéről való széles körű átvétel révén konkrét érvényességre jutottak.¹⁷

¹⁷ Lásd Knoll, August Maria: *Katholische Kirche und scholastisches Naturrecht*, Luchterhand, Neuwied 1968.

Így talán a korunkban gyakran panasztolt érték- és normavesztés is túl gyorsnak érzett norma-transzformációnak bizonyulhat. Az idősebb nemzedék pl. gyakran utal az eltűnőben lévő munka-éthoszra — mindez úgymond mindenki számára láthatóan a 35 órás heti munkaidőre való áttérés tendenciájában fejeződik ki, szemben a második világháború után megkövetelt 48 órás munkahéttel. Eközben azonban többnyire elsiklanak afölött, hogy az igények jellege, mindenekelőtt a munkavállalók számára, teljes mértékben megváltozott, úgyhogy a rövidebb munkaidőt (mint pozitívumot) a nagyobb intenzitás (mint negatívum) kompenzálja. Továbbá ha az ember meggondolja, hogy Mária Terézia idejében mintegy ötven, egyházilag parancsolt ünnepnap volt (melyeken a munkának magától értődően szünetelnie kellett), az ember elismerheti, hogy a jelenlegi szabadságolási idő és a sokkal kevesebb számú ünnepnap együttesen alig lépi túl az akkori szabadidőt. Persze ha az ember (értékelési alapként) a múlt század kapitalizmusának szörnyű kizsákmányoló viszonyaiból indul ki, akkor arra az eredményre juthat, hogy a munkamorál, mely többnyire differenciálatlanul a munkaidőhöz kötődik, rosszabb lett.

A korunkban tapasztalható értékleépülés kérdésével összefüggésben olykor a teljes értékvesztés ördögét is a falra festik (a Dosztojevszkij-mottót véve alapul: „Ha Isten nincs, mindent szabad!”), többnyire arra törekedve, hogy saját norma- és értékkatalógusukat módszertanilag egyszerűbb, még ha tisztátalan módon is, erőteljesen érvényre juttassák. Tehát mindig egy érték-transzformációról van szó, akkor is, ha az ember Európán kívüli normák és értékek erőteljes bevonásakor abba a kísértésbe eshet, hogy „saját kultúrájának hanyatlását” gyanítsa.

Ilyen nézőpontból forradalmi tettek tekintendő, hogy az osztrák katolikus egyház, amely általában abszolút normakoncepciók képviselőjeként értelmezi magát, egy (kidolgozás alatt lévő és vitára szétküldött) szociális pástorlevélben a munka és teljesítmény iránti eddigi attitűdjét lényeges pontokon fölülvizsgálta: még ha ezzel sajnos csak mintegy százéves késéssel lépett is a színre, figyelemre méltónak kell tekinteni, hogy kész saját, sok évszázadon át hirdetett és gyakorolt normáit relativálni — és mindezt nem egyházon kívüli tényezők (politika, társadalom) nyomására teszi.

A szívesen aposztrofált további norma-erőzőköt illetően a felszínes értékelésektől, melyek gyakran előfordulnak, el kell tekintenünk, hogy fölismerjük: a legtöbb esetben norma- és érték-transzformációról van szó. Mivel a leírt impresszió mindenekelőtt a szexualitás területét érinti, hangsúlyozni kívánom, hogy az ember az értékvesztés fogalmát mindkét összehasonlításra kerülő időszakra: a viktoriánus korra és a jelenkorra vonatkozóan is, csak óvatosan alkalmazhatja, mivel korunk egyes jelenségei nem annyira a moralitás tagadását, mint sokkal inkább a becsületesség fokozottabb igényét fejezik ki. A nők nagyobb szabadsága, amiről egyes pátriárkák panaszkodnak, és amelynek az emancipációs mozgalom a föltétele, valószínűleg a (férfiak által meghatározott) áthagyományozott morális

fölfogás megrendüléséhez vezetett. Mégis, a kellő szabadság és az önmeghatározás jogának elérésével, maradtak értékek, amelyeket minden esetben nagyon magasra kell becsülni. Pontosabban e tekintetben is volt egy olyan érték-transzformáció, amelyet mindenekelőtt azért ítélt meg túl pejoratívan, mert olyan meggyőződések, melyeket az egyház és a társadalom évszázadok óta képviselt – és ezzel a morál magától értődő kifejeződései voltak – nemcsak kérdéssé váltak, hanem új meggyőződések szorították ki és pótolták őket.

A szexualitás területe kétségkívül egy olyan érzékeny morális szférát képvisel, amely ily módon szinte kínálkozik rá, hogy teljesen kidolgozottá váljék, hogy minden változástól érintetlen legyen. Normaváltozásokat azért nehéz itt véghezvinni, mert erőteljesen emocionális színezetű kísérő körülmények játszanak szerepet a folyamatban.

A kérdést, hogy a szexuális szabályozásoknak mennyiben kell a mindenkori gazdasági forma kifejeződéseinek lenniük, ahogy ezt némely neomarxista állítja, nos ezt a kérdést tegyük zárójelbe, mivel ez a probléma túl messzire vezetne és elsődlegesen a szociológia főladata. Hogy összefüggések fönállnak, evidensnek tűnik, csak az a kétséges, hogy a jelzett irányban keresendők-e. Ugyanis éppúgy léteztek restriktívnek illetve liberálisnak tűnő szexuális normák kapitalista és kommunista országokban. A fönálló parancsok megváltoztatása talán azért is olyan nehéz, mivel a most fönálló egyházi parancsok nemcsak a kereszténység korai szakaszába nyúlnak vissza, hanem az ősi zsidó hagyományokból vették át őket, tehát ősi kulturális örökségnek tekintendők. Az a mód, ahogy Isten rendelkezésére vezetik vissza őket, megnehezít mindenféle változtatási törekvést. Az a beállítottság, hogy áthágásukban súlyos bünt látnak, kedvezőtlen minden változással szemben.

Így az adódik, hogy a szexuális erkölcsöt illető normaváltozás csak a megalapozásának és kulturális beágyazottságának a megváltoztatásával lehetséges, mint ahogy ez az elmúlt évtizedben megfigyelhető volt, amikor a bűn fogalmát ebből a szempontból megkérdőjelezték és rákérdeztek a fönálló szexuális morál eredetére.

Ez a példa, mely „pars pro toto”-ként lehet érvényes, egy struktúra egész fölismerését teszi lehetővé: nem volt (és nincs is) semmiféle értékvesztés, mivel az „ember természetéhez” („conditio humana”) tartozik, hogy értékelően járjon el. Az evolúciók esetében is mindig csak érték-transzformációk történtek (és történnek). Ha anarchista csoportok azt állítják, hogy normákat és értékeket, melyeket szűknek találtak, hatalomátvételükkel eltörölnek, akkor az csak propagandaként értékelendő, mivel mindig bebizonyosodott, hogy csak érték- és normacseréről volt szó.

Mindenekelőtt csak egy hatalmi politika szempontjából érthető, ha a hatalmon lévők az értékek és normák minden változását veszteségnek és szakadásnak tekintik, mivel a fönállónak a megőrzése áll a háttérben. Ebből a nézőpontból, arra az esetre igaznak bizonyul „a Nyugat alkonyáról” sokat

hallott formula, hogy áthagyományozott elvek további föllazulása akkor következik be, amikor bizonyos, fontosnak tekintett értékek és normák – értelmetlen dramatizálás és monopolizálás és a nyugati kultúra veszélyeztetése nélkül – jól helyettesíthetők másokkal. Mint már többször hangsúlyoztuk, úgy tűnik, hogy abból a saját normarendszerből, amelyet leginkább nem vonunk kétségbe, óriási erő sugárzik ki. És így a norma- és értékváltozás problémája nemcsak filozófiai, hanem (ugyanolyan mértékben) pszichológiai problémának is bizonyul.

(Fordította Rathmann János – Tagai Imre)

KRITIKA ÉS SZOLGÁLAT
– HUSZADIK FILOZÓFIAI VILÁKGONGRESSZUS
Boston, 1998. augusztus 10–16.

BOROS JÁNOS

A *Boston Globe* 1998. augusztus 11-i száma „Kritika és felszólítás a szolgálatra” címen írt a filozófiai társaságok világszervezete, a FISP (Fédération Internationale des Sociétés de Philosophie) által ΠΑΙΔΕΙΑ „védjeggyel” és „Philosophy Educating Humanity” (A filozófia az emberiség nevelője) címmel szervezett huszadik filozófiai világkongresszusról. (A konferencia címe a hivatalos nyelvek mindegyikén kicsit más megfogalmazást és ennek megfelelően bizonyos jelentésbeli eltérést kapott: „La Philosophie dans L'Éducation de L'Humanité”; „Philosophie als Erzieherin der Menschheit”; „La filosofía en la Educación de la Humanidad”; „Filozofija v Vospitani Cselovecsesztva”). Az újságíró a cikk elején megfogalmazza, hogy szerinte mit is érthettek a szervezők a laikusok számára idegenül hangzó szón, nevezetesen, hogy a filozófusok megpróbálnak kevésbé érthetetlenek lenni a „világ” számára, vagy legalábbis igyekeznek nem elveszni a történeti vagy kortárs szakszövegek olvasásában, értelmezésében és kreálásában, hanem ténylegesen is részt vesznek a szélesebb körű vitákban, a társadalom problémáinak és a problémák megoldásainak fölismerésében, kidolgozásában és megfogalmazásában. Olyan cél és követelmény, mely egyidős a filozófiával, akárcsak a vele ellentétes törekvés, hogy a gondolat benső dinamikáját követve a bölcsletnek vállalnia kell a nehezen-érthetőséget, tekintve, hogy kérdései túlmutatnak a hétköznapi gyakorlaton. A *Boston Globe* újságírója a következőképpen kezdi írását: „Az utóbbi évtizedek a filozófusok számára a magány évei voltak. Amikor a világ a nukleáris háború szakadékanak szélén táncolt, a filozófusok nyelvészeti szörszálhasogatással foglalkoztak. A filozófusok intellektuális értelemben olyanok lettek, mint az egykézzel-tapsolás: senki nem hallotta őket. [...] De tegnap, minden idők legnagyobb filozófus-összejövetelén, bejelentették, hogy újra az igazságot és a jóságot fogják keresni, és problémái megoldásában segíteni kívánnak a gyorsan változó, az új technológiák által befolyásolt társadalomnak, az iskolai értékneveléstől a vallási szélsőségek kezeléséig.” Robert Neville, a Boston

University professzora a konferencia vezérmotívumának jegyében a filozófiától egyenesen az emberiség nevelését várja: „Mi az igazság, a jóság, a szépség? Hogyan kellene az embereknek a gazdagsággal és a szegénységgel élni? A háborúval és a békével? [...] Csak a filozófia tudja gyermekeinket megtanítani, hogyan kezeljék a bölcsesség válságát.” Az ilyen programnyilatkozatok természetesen csak a megnyitó plenáris ülésen hangzottak el, és a különböző rendezvényeken szakmai munka folyt, de tanulságos volt megfigyelni, hogy a nagy pódiumvitákban újra meg újra visszatért a filozófia megnyílásának vagy a társadalmi viták és problémák felé fordulásának témája.

Még az olyan jelentős professzionális filozófusok is, mint Quine, Davidson, Apel, Dennett, Hintikka, Aubenque, von Wright, Strawson, Searle, Danto, MacIntyre, Nussbaum, mélyebben vagy kevésbé mélyen érintették a fő témát. Davidson, Apel, Strawson és a nagy beszélgetőkörben jobbra hallgató kilencvenéves Quine egy pódiumbeszélgetés során azt boncolgatták, hogy miként változott a filozófia az elmúlt évtizedekben és miként hatottak egymásra a különféle irányzatok. Davidson azt mondta, hogy fiatal korában a Harvardon tanult filozófia rendkívül szűk körben mozgott, a nyelv analízise, a jelentés, a megismerés nyelvi aspektusai körül. A filozófia nyelvhasználatát a Quine által a Bécsi Kör hatása alá kerülő Harvardon szélsőségesen pontos lett, de ezért drága árat fizetett: csak szélsőségesen szűk területről tudott beszélni. Davidson szerint a filozófiának szüksége volt arra, hogy keresztülmenjen ezen a folyamaton ahhoz, hogy a filozófusok – vagy legalábbis a filozófusok azon része, amely hajlandó volt nyelvét átvezetni ezen a pelyvát égető és aranyon nem fogó „tűzön” – megszabaduljanak attól a nyelvi és fogalmi zűrzavartól, amely a történelem során, de főként az utóbbi kétszáz évben eluralkodott rajtuk. Davidson úgy véli, hogy a vezető amerikai egyetemeken mára sikerült konszenzust kialakítani a filozófiai nyelvhasználatról. Bár a nyelv ontológiai státusáról, a nyelvhasználat módjairól, a referencia és az igazság kérdéseiről továbbra is folynak viták, mára mindenki tudja, hogy mely fogalmak és milyen stílusú szómágiák azok, amelyek elfogadhatatlanok a komoly filozófia számára. Miután a gondos (*careful*) nyelvhasználat követelményét általánosan elfogadták és szabályait ismerik, Davidson szerint mára megteremtődött annak lehetősége, hogy a filozófia tematikusan szélesebbé váljék, s ne csak a nyelvvel, a referenciával, az igazság vagy a cselekvés puszta fogalmaival foglalkozzék, hanem a világban fölmerülő bármely problémával. A filozófust mára nem is annyira filozófiatörténeti műveltsége, mint inkább nyelvhasználati módja különbözteti meg az egyéb tudományok képviselőitől. A filozófus fő gondja továbbra is a gondolkodás, a nyelv, a cselekvés struktúrája a legkülönbözőbb életmegnyilvánulásokban. Ha valamivel hozzá tud járulni a mai társadalmi-politikai vagy interdiszciplináris vitákhoz, akkor ez éppen a struktúrák pontosabb föltárásának, megfogalmazásának és a nyelvhasználat korrektségének

köszönhető, vagy – mivel az abszolút pontosság és az abszolút korrektség elérhetetlen – legalábbis annak a törekvésének, hogy beszéde pontos, nyelvhasználata pedig szabatos legyen. E pontosság és szabatoság kritériuma pedig az úgynevezett analitikus filozófiában műveltek konszenzusa. Davidson megkerülte a kérdést, hogy amennyiben a filozófus saját közösségének beszél, s ezt olyan komplexitással, olyan háttértudás és háttéranyagok gyakran implicit mozgatásával teszi, mint például éppen ő, akkor miként lesz lehetséges e filozófia hatékonyságát kiterjeszteni azokra a területekre, amelyeket egy más hagyományú filozófia az „életvilág” címkével jegyez. Az életvilág aktorainak a legritkábban van idejük arra és bölcséleti műveltségük ahhoz, hogy a filozófiai absztrakció és a gondolkodás „erőssége” olyan fokára jussanak, mint éppen Quine vagy Davidson. A társadalom, a politika és az alkalmazott tudományok cselekvői nem lehetnének cselekvők, ha azt a szintű teoretikus munkát végeznék, ami ma már egy filozófiai PhD hallgatótól is követelmény. A nyelvhasználat ezen különbségei éppen ezért mindig nehezen átléphető korlátokat fognak emelni a filozófia és a politikai-társadalmi világ közé. Davidsonnak esze ágában sem volt szembenézni a problémával, hogy ha a filozófia kilép a piacra (*marketplace*), azonnal konfrontálódnia kell a piac zsilvajával és hordalékával. Természetesen Davidson filozófiájában strukturálisan megvan a helye a társadalom felé nyitásnak: egyrészt az utóbbi években jelentős szerepet kap nála a kommunikáció, másrészt írásaiban – ha egyelőre a peremen is – megjelentek olyan témák, mint az irodalomelmélet vagy a pszichoanalízis. Azonban, amint Quine politikai megnyilvánulásai távolról sincsenek episztemológiai írásai színvonalán, ugyanúgy Davidsonnak sem azok a legjobb írásai, amelyekben radikális filozófiája megnyitására törekszik. A davidsoni filozófia konzekvenciáit legelegánsabban és szélesebb körben hatóan a konferencia idején éppen Ausztráliában vendégprofesszorkodó Rorty vonta le több írásában, aki, miközben elfogadja az analitikus filozófia eredményeit a nyelvkezelés vonatkozásában, sürgeti, hogy a filozófia forduljon ugyanazzal a radikalitással a társadalom problémái felé, amellyel az „igazság” fogalmának szem előtt illetve „szemmel” tartásával a nyelv tisztogatásán fáradozik, s applikálja az „igazságosság” fogalmát a társadalom folyamatainak elemzésében. A filozófia nyitását sürgető konferencia egyik „szervezési paradoxona” éppen az volt, hogy nem volt jelen az a két kortárs filozófus, aki az utóbbi évtizedekben nemcsak sürgette a filozófia társadalmi felelősségvállalását, hanem a legtöbbet is tette ennek érdekében: a Stanford Egyetemen tanító Richard Rorty és a Frankfurti Egyetem nyugalmazott professzora, Jürgen Habermas.

Ott volt viszont a konferencia fő programjaiban a másik jól ismert frankfurti, *Karl-Otto Apel*, aki a nagy kerekasztal (Quine–Davidson–Apel–von Wright–Strawson–Grene–Nasr) egyik legaktívabb tagja volt. A frankfurti *professor emeritus* saját életútját vázolta a klasszikus német filozófiától a pragmatizmusig és az analitikus filozófiáig. Mint elmondta, ők, a nagy

harvardi Quine–Davidson generációtól eltérően, a német idealizmus filozófiáján, Kanton, Fichtén, Schellingén, Hegelen, kisebb mértékben pedig Marxon nőttek föl, s nem kis erőfeszítésükbe került az e filozófusok által közvetített szemléleten és módszeren túllépni. E túllépés neki leginkább Wittgenstein és az amerikai pragmatikusok segítségével sikerült. Ez utóbbiak különös intellektuális élményt jelentettek számára, elsősorban Peirce, akinek hatására egyre inkább a nyelv vizsgálata felé fordult. Úgy vélte, hogy a kontinentális filozófia, miközben megőrzi sajátosságait és hagyományát, meg kell tanulja a nyelvelvezetés leckéjét is.

Természetesen lehetetlenség lenne itt végigmenni a több mint ezer előadáson és valamiféle összeggé készíteni. Ezért arra szorítkozom, hogy néhány, véleményem szerint, jelentősebb előadást kiemeljek, minden végső konklúzió levonása nélkül. Háromezer filozófus soha nem fog egyetlen végső következtetést levonni vagy ilyesmire alkalmat adni. Szerencsére, hiszen a filozófusok földadata éppen a kritika, tehát a folyamatos vizsgálat és az ezzel együttjáró folyamatos, részleges vagy teljes, egyet nem értés.

Először azonban egy szót a konferencia körülményeiről, a szervezésről. Nem hiszem, hogy a világon létezne még egy ország, ahol hasonló könnyedséggel és pontossággal meg tudnának rendezni egy hasonló találkozót. Ennek nyilván számos föltétele van Amerikában, ami sehol másutt a világon nem található meg. — *A hely.* Bostonban, Észak-Amerika legcivilizáltabb vidékének fővárosában, Új-Anglia legnagyobb urbánus agglomerációjában negyven egyetem vagy egyetemi szintű intézmény működik, köztük olyanok mint a Harvard, az MIT, a Boston University, a Boston College, a Tufts, a Brown, a Northeastern, a University of Massachusetts, a Wellesley College, a Brandeis, néhány órányira van autóval a Yale, és repülővel (ami Amerikában úgy használatos, mint nálunk az autóbusz vagy a vonat) a keleti parti nagy egyetemek, a Columbia, a New York University, a Rutgers, a Princeton, a baltimore-i Johns Hopkins, és még sorolhatnánk. A világ minden részéről ezekre az egyetemekre sereglett kutatók olyan szellemi koncentrációt biztosítanak, ami páratlan az eddigi világtörténelemben. Állítólag csak Bostonban négyszázezer egyetemi hallgató van, akik Amerika mellett a világ minden részéről érkeznek. — *Az infrastruktúra.* A konferenciát ugyan a Boston University koordinálta, helye azonban nem az egyetem, hanem a bostoni Copley Place-on található szállodaegyüttes (Marriott és Westin) volt. Ez két szálloda-felhőkarcoló, több ezer szobával, a szobák nagy részéből rálátással az Atlanti-óceánra, a Bostoni-öbölre és a szigetekre, a félpercenként négy személyszállító repülőgépet fogadó és elbocsátó bostoni repülőtérré, Boston belvárosára, a Charles-folyóra és az MIT-ra. A két szálloda hatalmas fedett-légkondicionált sétálóutccal, bevásárló- és szabadidőközponttal van összekapcsolva, számtalan étteremmel, konferencia-teremmel, uszodákkal és sportolási lehetőséggel. Egy kisebb légkondicionált üvegfalú város a technika minden vívmányával felszerelve. Ez a „városi” komplexum, ahol a konferen-

cia zajlott, nem volt hermetikusan elzárva a mindennapi élet zajlásától: a szállodák, az üzletközpontok éltek a maguk életét napi sok ezer vendégükkel, s ebben a nyomasztóvá vagy tömegessé soha nem váló „zsivajban”, egyfajta modern „piactéren” folytak a konferencia eseményei. Egy egész szállodaváros élte úgy tovább mindennapjait, mintha nem is lett volna filozófiai világkongresszus, több ezer érdeklődővel, s a résztvevők úgy érezhették, hogy teljesen részesévé váltak az amerikai *leisured* életmódnak. A külföldi résztvevők így akaratlanul is leckét kaptak a pragmatikus *American Way of Life*-ből, amelyet a látszat szerint – talán éppen egyszerű, ideológiamentes és radikális funkcionális okán – bármely kultúra tagja pillanatok alatt és gond nélkül elsajátít. A konferencia résztvevői hozzáférhettek elektronikus levelezésükhöz, s a konferenciát hatalmas angol nyelvű könyvvásár kísérte, valamennyi jegyzett angolszász filozófiai és egyetemi kiadó részvételével.

A konferencia tematikáinak pusztá fölsorolása is hosszabb listát igényelne. A filozófia klasszikus témái mellett néhány újabb téma is hangsúlyt kapott. A FISP elnöksége (Quesada, Agazzi, Hintikka), a Boston University elnöke (Silber) és Massachusetts kormányzója (Belotti) által tartott megnyitó beszédek után azonnal megkezdődött a szekciók munkája. A konferencia első szekciójának címe „Technológia és kommunikáció” volt, és itt a kongresszus első szakmai előadását Nyíri Kristóf tartotta. Nyíri a kommunikációs filozófia nemzetközi vonatkozásban is jelentős alakja. Erre utal nemcsak német és angol nyelvű publikációinak visszhangja, hanem az is, hogy a tekintélyes amerikai filozófiai folyóirat, a *Monist* fölkérésére *interaktív* kommunikációs számot szerkesztett. Nyíri és a hozzá hasonló filozófusok működése által a filozófiának először lehet esélye, hogy új formák közt ismét megtalálja mármár elveszettnek hitt dialektikus, dialogikus-interaktív működésmódját, amely egykor, a nyugati filozófia sókratési – platóni kialakulásánál oly döntő szerepet játszott. Nyíri kísérlete, hogy a filozófiát kivigye az internet interaktív *agorájára*, mondhatnánk az *interagorára*, az egyik legfigyelemreméltóbb kortárs próbálkozás a filozófia megújítására. Annak ellenére, hogy az analitikus nyelvfilozófia egyfajta kommunikációfilozófia, kevés figyelmet szentelt a kommunikáció nyelven kívüli formáinak, holott az ember világ- és társadalomviszonyában a kommunikációnak számtalan, a szűk értelemben vett nyelven kívüli formája is érvényesül, nem beszélve arról, hogy magának a nyelvnek is vannak a szemantikaitól különböző, de a szemantikaival inherens viszonyban lévő olyan működésmódjai, melyek eddig elkerülték a filozófia fő áramában dolgozók figyelmét, vagy legalábbis „filozófiai” érdeklődését. A pszichológia, az etnológia és a szociológia már régen fölhívta a figyelmet a verbálishoz kapcsolódó nem-verbális kommunikáció jelentőségére, amely a freudi tudatalattinak a tudat működésére történő hatásával kvázi analóg módon játszik szerepet a szemantikai tartalmak genezisében és azok pragmatikai funkcionálásában. Bár a filozófiában Freud helye mindmáig vitatott és gyakran ignorált, kétségtelen, hogy a tudat és a tudatosság olyan

dimenzióira hívja föl a figyelmet, amellyel előbb vagy utóbb újra szembe kell néznie a tudat és a racionalitás filozófiájának. Ugyanígy, a filozófia nem elégedhet meg a nyelv vagy racionális komponensei kipreparálásával és vizsgálatával, hanem figyelembe kell vennie mindazokat a tényezőket, amelyek inherensen vagy kívülről befolyásolják a szemantikai tartalmak kialakulását, működését, megértését, szisztematizálódását. Annál is inkább, mert Davidson ugyan számtalanszor utal az „igazságkereső” filozófia kommunikatív aspektusára, adós marad a kommunikáció elméletének pontosabb tárgyalásával, és mert Habermas ugyan a hatalommentes kommunikációt hangsúlyozza, de nem dolgozza ki az új kommunikációs közegekben rejlő lehetőségek hatalommentes kommunikatív elméletét. Nyíri az új közegekhez és a filozófiának, egyáltalán az emberi gondolkodásnak e közegekben való lecsapódásához, vagy e közegek „visszacsapásához” és ezekhez való viszonyához történeti-filozófiatörténeti perspektívából közelít: amint az írás megjelenése és elterjedése megváltoztatta a beszédmódot, a tudáshoz való viszonyt, a gondolkodást, a kommunikációt, az emlékezést, a történelmet, a hagyományt, és szervezett gazdaságot, politikát, a kultúrát, később pedig filozófiát és tudományokat hozott létre, ugyanúgy az interaktív elektronikus médiákkal és a számítógépes világhálózattal olyan új közeg került a kezünkbe, amely nyilvánvalóan szintén forradalmat fog kiváltani, illetve *már* napjainkban kivált az emberi társadalom valamennyi szegmensében, a gazdaságtól és a mindennapi élettől a gondolkodás módjaiig és a filozófiáig. Tekintve, hogy a történelemben a beszéd-írás kettősség, majd a beszéd-írás-nyomtatás hármasság megjelenése előképe volt a mai beszéd-írás-nyomtatás-elektronikus közeg „négyességének”, Nyíri történeti-strukturális analíziseit az írás-beszéd problematikánál kezdte és a következőképpen foglalta össze az általa képviselt és sürgetett új filozófiai paradigmát: „A humántudományok kialakulása és fejlődése az alfabetikus íráshoz, majd a nyomtatás kifejlesztéséhez kapcsolódott. A humántudományok születő diszciplínáinak eredeti főladata teljesen gyakorlati volt – az új kommunikációs közegek jellegéről való tudást összekötötték e tudásnak a mindennapi életben való fölhasználásával, hogy gazdasági, nevelési és politikai hasznot húzzanak belőle. Sajátosan, a filozófia kezdetei visszavisznek bennünket az alfabetikus írás első megjelenése idejéig. *Nincs filozófia egy tisztán szóbeli kultúrában.* (Kiemelés B. J.) A nyugati filozófia, kezdeteitől egészen a huszadik századig, az írott nyelv által generált fogalmi viszonyok vizsgálata volt. Ma a nyomtatott szó elveszti a kommunikációban betöltött vezető szerepét. A filozófiának új nevelési-oktatási kihívással kell szembenéznie: a multimediális információtárolás és -csere tagolását kell elvégeznie.” Nyíri javaslatát egy új filozófiai paradigmára minden kétséget kizáróan jelentős eseménynek kell tekinteni. Ugyanakkor nem említette paradigmájának további vonatkozásait, nevezetesen, hogy az írás-kommunikáció paradigmát nem kell föltétlenül csak a szűk értelemben vett írásra vagy a szűk értelem-

ben vett kommunikációra korlátozni: az írás-kommunikáció paradigma egy új típusú „ontológiát” is lehetővé tesz, amennyiben például a fizikai világ törvényszerű szerkezetét, a gén-strukturális biológiai világot, vagy az agytudat finomszerkezetét és „világviszonyulását” is egyfajta „írásként” fogjuk föl. Egy ilyen föltételezés természetesen túlságosan is kiszélesítené és kezelhetetlenné tenné egyrészt a paradigmát, másrészt a vizsgálat mezejét, már csak azon szerkezeti okokból is, hogy igencsak problematikusná válna a hagyományos író-írás-olvasó hármasság fönntartása. A kiszélesített írásfölfogásnak, kifejezetten vagy sem, ma már számos képviselője van. Egyrészt Dennett *multi drafts model*-ja szerint a tudat sajátos narrációval mikroszerkezetileg átírja-átstrukturálja mindazt, ami „beérkezik”, aminek következtében az agy által leírt valóság már és még minden szemantikailag tagolt nyelv előtt más időszerkezetű, mint ami „ott kint” van. A tudat és az „én” egy „belülről” és „kívülről” szőtt narratív háló konstruktuma, amely hálót maga is konstruálja, „írja”, mint a „narratív gravitáció” vagy akár a „skripturális gravitáció” vagy „kommunikatív gravitáció” középpontja. E középpont szerkezete ugyan nem tisztán írás- és kommunikációszerű, de valami, ami ezekkel szétválaszthatatlanul összekapcsolódik.

Egészen más módon Derrida is hangsúlyozta az írásnak a filozófia szempontjából való fontosságát. Erről tartott előadást a konferencia egy további magyar résztvevője, Orbán Jolán – a Davidsonról kiadott kötetek révén ismertté vált Ernest LePore által vezetett nyelvfilozófiai szekcióban –, aki szintén az írás, a nyelv, a cselekvés és a gondolkodás összefüggéseit tárgyalta. Orbán „Language Games, Writing Games: Wittgenstein and Derrida” (Nyelvjátékok, írásjátékok: Wittgenstein és Derrida) című előadásában – melyet többek közt Karl-Otto Apel és Newton Garver is diszkutált – a Derrida munkásságával kapcsolatban általa kidolgozott „írásfordulat-paradigmát” konfrontálta Wittgenstein nyelvi fordulatával, és kimutatta, hogy mindaz, ami Wittgensteinnél mint nyelvjáték működik, milyen párhuzamait találja meg Derrida írásjátékában. Mint monda, „Wittgenstein találata hármasság találat, telibe találja a nyelvet, az írást és a kultúrát. A nyelvről a beszédre történő elmozdulással megváltoztatja a filozófia hagyományos nyelvfelfogását és nyelvhasználatát, a nyomtatott betűről az írásra történő elmozdulással szétfeszíti a filozófia hagyományos írásfelfogása és írásmódja kereteit, a könyv kultúrájáról a beszéd kultúrájára történő elmozdulással, az írásbeliségtől a »másodlagos szóbeliség« (Nyíri), a *szkriptoralitás* felé mutat.” Derrida, a tág értelemben vett írásfogalommal Wittgensteinhez képest is kitágítja a filozófia játékterét, és filozófiája „írásjátékként”, a szöveg(ön)teremtés önfeledt játékaként jelenik meg. Orbán az írás-paradigmát Derridától Sókratésig nyomozva – ahol lehetséges egy olyan szkripturál-textuális értelmezés, mely szerint *valójában* Platón diktálta a *ténylegesen* író Sókratésnak az utóbbi neve alatt megjelenő szavakat – a következőképpen zárta előadását: „A filozófia Wittgenstein számára,

ugyanúgy mint Derrida számára, egyszerre *paideia* és *paidia*. [...] A Derrida által megnyitott játéktér az írás színtere, amelyet csak egy színfal választ el a Wittgenstein által megnyitott játéktértől, a nyelv színterétől. Játékuk azonban különböző játék – Wittgenstein játéka interszubjektív játék, Derrida játéka intertextuális játék” – akár az interagora filozófiája, ahol – a mindenki aktívvá válva, mindenki írva, mindenki szerzővé válva, mindenki „diktálva” szituációban – senki sem lesz többé a szerző.

Nem a Wittgenstein–Derrida párhuzamról, hanem az angolszász-kontinentális filozófia olyan különbségéről beszélt *Barry Smith* (USA), amely a Wittgenstein–Derrida eltérésre is alkalmazható lenne. Szerinte az angolszász filozófia fő irányából hiányzik a filozófiatörténeti szövegek értelmezése, azoknak a mai megértéshelyzettel való konfrontációja és a filozófiatörténeti problematikák időszerűvé tétele. A kontinentális filozófiában – amelyet *Smith* az „egyszerűség kedvéért” kommentárnak nevez – viszont erőteljesebb a történeti szövegekre való reflexió. Véleménye szerint a különbség párhuzamokat mutat az angolszász-kontinentális jogalkotási és jogértelmezési hagyományok eltéréseivel. Míg az angolszász tradícióban a jog próbája a mindenkori alkalmazás, ahol a viták során folyamatosan alakítják a jogot, a kontinentális jogra inkább a tekintély- és hagyománytiszteltet, a vitás jogi eseteknek a korábbi szabályokra való hivatkozással történő eldöntése jellemző. *Smith* föltekerte a kérdést, vajon fennmarad-e ez a kétfajta tradíció a filozófia bevonulásával az elektronikus közegbe (vagy, tehetnénk hozzá, e közeg bevonulásával a filozófiába), és vajon melyik fajta filozófiának fog kedvezni az új helyzet.

A konferencia tanúsága szerint az ismeretelmélet területén számos újítási próbálkozás történik, miközben úgy tűnik, hogy nincs egységes, mindenki által akár csak körvonalaiiban is elfogadott álláspont, hanem továbbra is folyik a különböző, a filozófiatörténetből jól ismert irányzatok újabb és újabb érvekkel megtámogatott versengése. A radikális naturalizmustól és transzcendentális materializmustól a tudatimmanens kiindulásokig minden megtalálható volt a filozófiai eszmék ezen piacán. Az utóbbi fölfogás mellett érvelt *Ted Honderich* (Nagy-Britannia), aki „Consciousness as Existence Again” (Újra a tudatosságról mint létezésről) előadásában abból indult ki, hogy a perceptuális tudat leírása soha nem lehet teljes a naturalista elméletekben, s ezért szerinte abból a fenomenológiai tényből kell kiindulni, hogy perceptuálisan mindig tudatában vagyunk egy valamilyen módon változó világnak, a dolgok totalitása állandó változásának. Tekintve, hogy a tudatosságnak közvetlenül, levezetés nélkül megjelennék a dolgok, a „tudatosságot magát szó szerint úgy érthetjük, mint téridőben létező dolgok” sokaságát. A tudatosság mint a létezők tudatossága *Honderich* számára kielégítően biztosítja, hogy elfogadhatjuk a tudatosság valóságosságát. A tudatosság valóságosságában persze senki nem kételkedik, ám *Honderich* föl sem vetette, következésképpen nem is tudta megoldani azt a nem éppen új

kérdést, hogy a tudatban közvetlenül, levezetés nélkül megjelenő dolgok kapcsolata az „ottlévő” dolgokkal a tudat számára közvetlenül megjelenik-e vagy sem – ha igen, akkor a tudatnak megjelenő kapcsolatok milyen kapcsolatban vannak a tényleges kapcsolatokkal (és így tovább), ha pedig nem, akkor milyen módon tudja garantálni, hogy a tudatközvetlen dolgok ténylegesen a világ dolgai.

A szkepticizmus ismert analitikus kutatója, *Peter D. Klein* (USA) „Why not Infinitism?” (Miért nem infinitizmus?) c. előadásában amellet érvelt, hogy a fundacionizmus (értsd például korrespondentizmus vagy empirizmus) és a koherentizmus (racionalizmus) mellett a pyrrhonikusok még egy harmadik tudásigazolási eljárást is föltártak, nevezetesen az infinitizmust (mely szerint vélekedéseink indokai végtelenek), s ezzel el lehet kerülni mind a körkörös érvelést, mind az önkényességet. Sajnos Klein nem tért ki a „végtelen” fogalma megértésének paradoxonaira és nem gondolt Kant javaslatára, aki az ilyen jellegű gondolatmenetekre inkább a megfelelőbb „indefinitizmust” javasolja, amely a nagyzó „végtelen” fogalommal szemben annyit jelent, hogy a megismerés folyamata részben bizonyított hipotézisek sorozatán keresztül a beláthatatlan jövő felé, a meghatározhatatlan „vég” felé halad.

A nemrégiben Magyarországon járt McDowell *Mind and World* könyvének immár évek óta tartó diszkussziója a konferencián is folytatódott. Ezen ismeretelméleti mű minden elismert értéke mellett is túlságosan rabja Strawson nagyon is angolszász Kant-értelmezésének, amely végső soron fölládozza a racionalitást az empirizmusnak, ám ez az empirizmus sajátosan racionális paradoxonokra vezet. *Michael Pendlebury* (Dél-Afrika) elfogadja McDowell és Putnam föltételezését, hogy objektív megismerés csak azért lehetséges, mert a percepció által nyitottak vagyunk a világra, de szerinte egyikük sem ad megfelelő magyarázatot a percepció és a perceptuális ítéletek közti kapcsolatra. Pendlebury szerint a percepciók azáltal válnak perceptuális ítéletekké, hogy be vannak ágyazva a tudatosság és a gondolkodás „magasabb” mintázatú struktúráiba. Szerinte ez a beágyazottság magyarázza, hogy a perceptuális ítéletek mint a megfelelő percepciók finomításai ténylegesen a percipiáló szubjektumtól független valóságra vonatkoznak. Pendlebury valójában félreértette McDowellt. Egyrészt McDowell-lel szemben McDowell véleményét emlegette. Ugyanis előadásában McDowell-lel szemben bemutatott tézise éppen megegyezik McDowell tézisével. Az ismeretelméleti kérdés elsősorban nem ott van, hogy a percepciók miként kapcsolódnak a perceptuális ítéletekhez, hanem ott, hogy a percepciók és az ítéletek miként kapcsolódnak az *ottlévő* vagy *kintlévő* dolgokhoz, és miként garantálhatjuk a „bentlévő” perceptuális ítéletek valóságmegfelelését. Pendlebury sajnálatos módon pusztán sajátjaként ismételte el McDowell elméletét – McDowell ellen.

Az ontológiai-ismeretelméleti programok keretében *Lendvai L. Ferenc* egy sajátos ontológiát mutatott be, melyet „transzcendentális materializmusnak”

nevezett „On the Possibility of Transcendental Materialism” (A transzcendentális materializmus lehetőségéről) című előadásában. Véleménye szerint a transzcendentalitás fogalmát nem kell az idealizmusra szűkítenünk, nagyon is jól elgondolható a transzcendentális materializmus is. Ezt a típusú összeköttetést Marx tette lehetővé, ez azonban a marxizmus politizálódása miatt hosszabb időre kikerült a figyelem középpontjából. A materializmusnak kétségtelen lehetséges transzcendentális értelmezése, és lehetséges például a naturalizmust is transzcendentális materializmusnak nevezni. A transzcendentális filozófiai hagyomány radikális materialista változatát Marx dolgozta ki, ám az sem tagadható, hogy az elmélet strukturális gyökerei Kantig, sőt legalább Hume-ig nyúlnak vissza. Egy transzcendentális materializmusnak azonban még tematizálnia kellene, hogy miként viszonyul a „transzcendentális” kanti és huszadik századi fogalmához, és elméletében mi a helye és szerepe az e fogalom értelmezésében döntő jelentőségű „tudatnak”.

A konferencia a „paideia” jegyében zajlott, és föltűnően nagy számban hallhattunk előadásokat a nevelés filozófiájáról, valamint a „filozófia gyermekeknek” kérdésköréről. G. Havas Katalin „Learning to Think: Logic for Children” (A gondolkodás tanulása: logika gyermekeknek) c. előadásában azt taglalta, hogy a gyermekeknek szóló filozófiát úgy kell fölfognunk, mint a gondolkodás tanítását. Az egyik filozófiatanítási lehetőség a történetek mesélése, melynek során mesékkel bizonyos logikai struktúrákat közvetítünk a gyermekeknek. Elsősorban azt kell megpróbálnunk, hogy logikai játékok köré fonjunk történeteket. A legjobb módnak G. Havas Katalin azt tartja, ha a gyermekek mindennapi játékának logikai struktúráit kutatjuk, s ezek különféle átalakításai révén próbáljuk a gyermekeket a logikus gondolkodásra tanítani. G. Havas a logika tanítását tartja fontosnak, amelyet természetesen ki kell egészítenie etikai és olyan „ismeretelméleti” illetve „kritikai” nevelésnek, mely a gyermeket korán rászoktatja a világ többszempontú szemrevételeire, a különböző vélemények mérlegelésére és az önálló vélemény kialakítását eredményező független gondolkodásra. Mint Matthew Lipman (USA) „What is Happening with P₄C (Mi történik a P₄C-vel – ahol a P₄C a „Philosophy-for-Children”, filozófia gyermekeknek tréfás angol rövidítése) c. előadásában kimutatta, az utóbbi tíz-tizenöt évben föllendülő „filozófia gyermekeknek” mozgalomnak immár több irányzata van (bár nem mutatta be ezeket az irányzatokat). Az általa képviselt P₄C legfőbb föladatának azt tartja, hogy a gyermekeket a figyelmes gondolkodásra, jobb gondolatmenetekre és ítélethozatalra szoktassa, s megtanítsa őket, hogy rossz fogalmakat miként ismerjenek föl, elemezzenek és javítsanak ki.

A konferencia „paideia” témájára reflektálva Evandro Agazzi (Olaszország) „Science and Humanities in the New Paideia” (Tudomány és a humántudományok az Új Paideiában) c. előadásában arról beszélt, hogy a *paideia* átfogó fogalom, mely a világnézetet, az ember, az értékek értelmezését is magában foglalja, és tartalmazza a „helyes cselekvés” elveit. A

modernitás azonban szétszakította ezt az egységet. Agazzi szerint ma új helyzet áll elő, amikor a természettudomány behatol az emberről alkotott értelmezésünkbe, valamint a mindennapi környezetünkbe, aminek eredményeként újra arra kellene törekednünk, hogy összekapcsoljuk a humántudományokat és a természettudományokat. Az itáliai filozófus adós maradt annak a, C. P. Snow „két kultúráról” írt esszéje óta nyitott kérdésnek, hogy miként is lehetne a kétféle gondolkodás- és tudásmódot közös nevezőre hozni, és egy sikeresnek kikiáltott közös nevezős tudást hogyan és mire lehetne használni.

A konferencián a filozófia valamennyi hagyományos és új területéhez voltak plenáris ülések, szimpóziumok, kerekasztal-beszélgetések, szekcióülések vagy poszter-szessziók. A konferencián egyértelműen megnyilvánult az angolszász filozófia világméretben erősödő vezető szerepe. A konferencia öt hivatalos nyelve közül a legtöbb előadás angolul hangzott el és a plenáris diskussziók kivétel nélkül angolul zajlottak. A *magyar résztvevők* az angol nyelvű szekciók munkájához járultak hozzá elfogadott anyagaikkal; Bimbó Katalin „Dual Identity Combinators” (Duális azonosság kombinátorok); Boros János „Representationalism and Antirepresentationalism: Kant, Davidson, Rorty and McDowell” (Reprezentacionalizmus és antireprezentacionalizmus); Boros János és Guttman András „On Genophilosophy” (A génfilozófiáról); Darvas György „Ontological Levels and Symmetry Breaking” (Ontológiai szintek és szimmetriatörés); Hell Judit „Women's Issues and Multiculturalism” (Nőkérdés és multikulturalizmus); Hronszky Imre „Technological Paradigms” (Technológiai paradigmák); Kiss Endre „Philosophical Principles of Literary Objectiveness” (Az irodalmi objektívség filozófiai elvei); Koós Ágnes Katalin „Values and Their Collisions” (Értékek és ütközéseik). A magyarországi résztvevők előadásai tematikájának sokfélesége jól tükrözte azt a pluralitást, amely a kilencvenes évek magyar filozófiáját egyre növekvő mértékben jellemzi.

A filozófiai konferencia utolsó szessziójának témájával a szervezők mintha rá akartak volna cáfolni a *Boston Globe* kritikájára. Tevékenységük korántsem egyenértékű az egykézzel-tapsolással, a szórszálhasogatással: igenis határozottan föllépnek a béke érdekében és a nukleáris fenyegetés ellen. A szesszió címe „International Philosophers for Peace and the Elimination of Nuclear and Other Threats to Global Existence” (Nemzetközi filozófusok a békéért, a nukleáris és egyéb fenyegetések kiküszöböléséért) volt. Lehetséges, hogy a világ ügyeiben a nemzetközi filozófusoknak már csak tízéves lenne a lemaradásuk? A filozófusok megfogalmazták szándékukat, hogy ismét be kívánnak avatkozni a világ folyásába. A kérdésre, hogy ez sikerül-e és miként, csak a következő évtizedekben tudunk majd megnyugtatóan felelni – ma csak a puding próbájáról szóló pragmatikus angol közmondás ismételtetésével válaszolhatunk.

SZEMLE

A TUDAT MAGYARÁZATA*

ZÁGONI MIKLÓS

Dennett – általa is „alapvetőnek” tekintett – könyvét olvasva egyrészt a tudatról, másrészt a magyarázatok természetéről gondolkodhatunk. Azonban a tudat és a magyarázatok esetében van a problémának egy harmadik oldala is: nevezetesen a tudat és a magyarázatok viszonyának kérdése. Dennett főképpen az elsővel és a másodikkal foglalkozik. Mi most kezdjük ezzel a harmadikkal.

A „magyarázat” magyarázatát nem célszerű Wittgensteinnal kezdeni; vele, hogy úgy mondjam, *befejezni* érdemes: „A magyarázatok véget érnek valahol”. Úgy tűnik, Dennett is így van vele, s magyarázata végén, könyve filozófiai függelékében tiszteleg Wittgensteinelőtt. Én azonban, hadd bocsássam előre, úgy érzem, ez inkább Dennett mentegetőzése az olvasó által esetleg kevésnek vagy sikertelennek érzett magyarázat miatt; mintha széttárná a karját, s ezt mondaná: „az én magyarázataim itt érnek véget”. Wittgenstein megidézése azonban csak „textuálisan” sikerült, „spirituálisan” nem. Itt Wittgenstein nevére csak „referálás” történik, de, mint éppen tőle tudjuk, a *nevek* sem referálnak; még az ő neve sem. Noha, mint jelezni fogom,

Dennett érvelése több fontos ponton vállaltan wittgensteiniánus, mégis, a könyvbeli elmélet *egészének* kifejtésése, érvelésmódja, az alább részletezendő értelemben, nem mutatja Wittgenstein szellemét.

Mikor először vettem kézbe a könyvet, úgy gondoltam, a cím ironikus, s egy trivialitást rejt: hogy ti. a könyv valódi címe ez: *My Consciousness Explained*, azaz Dennetté; amit persze készséggel el is fogadhattunk volna. De hamar kiderült, hogy nem, itt a tudat magyarázata van beígérve. Ezért aztán az embernek rögtön legalább két kérdése támad: (1) *Miért* is kell a tudatot megmagyarázni? (2) *Mit* értek magyarázaton, milyen tulajdonságokkal rendelkező magyarázatot fogadok el („jó”) magyarázatként?

Adódik egy harmadik kérdés is, nevezetesen, hogy (3) *Mi* a tudat helyes magyarázata? Nos, a könyv valójában erre a 3. kérdésre kíván választ adni; fölvezetésként azonban Dennett is az (1)-(2) problémákkal kezdi.

* * *

* Daniel C. Dennett: *Consciousness Explained*, Little, Brown & Company, 1991
Penguin Books, London 1993, 511 oldal.

(1) Azért kell a tudat magyarázatával foglalkozni, mondja Dennett, mert vele kapcsolatban egy jól ismert rejtéllyel állunk szemben: hogyan képesek a gondolataim és az érzéseim, ezek a mentális entitások beilleszkedni ugyanabba a világba, amelyben anyagi dolgok, az agyamat alkotó idegsejtek és molekulák vannak? *Mi az a lila tehén, amit most elképzelek, hol van és miből van; mi a „létjellege” azoknak a mentális képeknek, amelyek az „elmémben” kialakulnak* – miközben, nyilvánvalóan, sem a világban, sem a koponyámban nincsen más, mint atomok, molekulák és mezők? Meglehet, más rejtélyek is fönnállnak a tudatunkkal kapcsolatban, de úgy tűnik, ez az alapvető, a központi, az összes többit meghatározó. A magyarázat célja Dennett szerint az kell legyen, hogy ezt a rejtélyt megoldja. Majd így folytatja:

„Az emberi tudat alighanem az utolsó megmaradt misztérium. A misztérium egy olyan jelenség, amellyel kapcsolatban az emberek nem tudják, hogyan gondolkodjanak róla – egyelőre. Vannak egyéb misztériumok is: az univerzum keletkezésének rejtélye, az élet és a reprodukció rejtélye, a természetben található tervezés rejtélye, az idő, a tér és a gravitáció rejtélye. Nincs még végső válaszunk a kozmológia, a részecskefizika, a molekuláris genetika és az evolúcióelmélet kérdéseire, de tudjuk, hogyan gondolkodjunk felőlük. A tudattal azonban továbbra is szörnyű zavarban vagyunk. Sokan vannak, akik azt állítják, a tudat rejtélye sohasem lesz megoldható.” (21–22. o.)

És:

„Úgy gondolom, sikerült némi haladást elérnem. Azt hiszem, föl tudok válaszolni egy megoldást, egy tudat-elméletet.” (XI. o.)

A (2) kérdéshez fordulva – amely igazából egy kérdés *kielégítően megvála-*

szolt mivoltának föltételeire kérdez rá – nézzük e jellegzetes mondatokat: „Az alábbiakban megpróbálom megmagyarázni a tudatot. Pontosabban, azt a sok különböző jelenséget, amit együtt tudatnak nevezünk.” Itt meg kell állnunk; e két mondatban mind Dennett tudat-elmélete, mind a magyarázatról alkotott fölfogása egyik lényeges elemének megfogalmazását kapjuk. Voltaképpen azt közli velünk: X-et, a tudatot ígérem megmagyarázni; ezt úgy fogom teljesíteni, hogy *valami másnak*, sok kis x-nek, a tudat alkotórészeinek magyarázatát fogom adni – egyrészt, mert azt hiszem, hogy nincsen olyan, hogy „a” tudat, hanem sok „kis” összetevő együtteséről van szó; másrészt, mert egyúttal úgy gondolom, hogy ez a helyes magyarázatok természete is. Nem olyan-e azonban ez, mintha azt mondanák: „Az alábbiakban meg fogom magyarázni a világegyetemet. [Feszülten figyelünk.] *Pontosabban*, azt a sok különböző dolgot, ami a világegyetemet alkotja” – s kapunk egy számadást az ismert dolgokról, csillagokról, atomokról stb.? Megfelelőnek talál-nánk-e ezt az eljárást? Nem úgy éreznénk-e: a részekről való számadás során a szokásos módon kimarad az *egész-jellel* sajátossága; ebben az értelemben *pont* az, ami a dolog lényegét adja? Mert hiszen voltaképpen a részeket itt éppen mint *emez* egész részeit magyarázzuk; a csillagokat és atomokat mint *emez* univerzum keletkezése során lezajló folyamatok eredményét értelmezzük stb.

De *lehetséges-e egyáltalán magának a dolognak*, az univerzumnak vagy a tudatnak *mint egésznek* a magyarázata? Ez nyilvánvalóan ahhoz a súlyos és általános kérdéshez vezet, *hogyan is működik* a nyugati civilizációban a megértés, mit értünk magyarázaton.

Nietzsche és Wittgenstein óta tudjuk, hogy ilyen ügyekben a görögökhöz kell visszanyúlni – és még eléjük. Merthogy

mi egy probléma egy görögnek, azt akkor látjuk kellő perspektívában, ha azt látjuk, hogy ugyanez mitől nem probléma egy nem-görögnek. Példa lehet a „miből van a világ?” kérdése. Kövekből, homokból, emberekből, vízből, mondaná a nem-görög. És miből a kövek, miből a homok? Nem értem; a *miből van* kérdésnek ebben a kontextusban már *nem látom az értelmét*. Nem így a görög. A „Miből van a világ, a kő, a homok?” számára nemcsak értelmes kérdés, hanem érdekes is. Vízből, mondja Thalész (*képtelenség*, mondaná a nem-görög, hogyan lehetne a kő vízből? *zseniális*, mondja a többi görög, *nyilvánvaló*, hogy „a víz az oka mindennek”); *apeirónból*, mondja Anaximandros, azaz *határtalanságból* (üres, érthetetlen, „no reference”, mondhatja a nem-görög; világos, „reference to an essence”, mondhatta a görög), *pneumából*, mondja Anaximenész; számokból (!), tűzből, négy őselemből, magvacskákból, atomokból, mondják egymás után a többiek. Platón igazából csak összefoglalja az addigiakat: [1] a dolognak van *lényege*; [2] e lényeg nem *magában a dologban*, hanem valami *másban* van; a konkrét dolog megismerése pedig ennek a valami másnak a „megismerésén” múlik. Úgy tűnik, az egész nyugati civilizáció mind a mai napig úgy fogja föl, hogy két világ van, egy látható és egy láthatatlan, s a láthatatlan világ törvényei és lényegei szolgálnak a földi, látható dolgok okául és magyarázatául. Azaz: ne a *dologról*, hanem valami *másról*: a dolog „*lényegéről*”, „*működéséről*”, vagy az „*anyagáról*” beszéljünk — s ekkor fogjuk érteni „*igazán*” magát a dolgot is.

Ennek kapcsán Dennett így fogalmaz: „Az elmének azon elképzelése, miszerint különáll az agytól, s nem közönséges anyagból, hanem valami más, specális közegből van: ez a *dualizmus*. Az uralkodó álláspont a *materializmus*:

csak egyféle szubsztancia létezik, nevezetesen az *anyag* — a fizika, a kémia és a fiziológia fizikai anyaga —, s az elme nem más, mint egy fizikai jelenség. Röviden: az elme — maga az agy.” Közbevetetnénk: nehéz ezt a fölfogást elsőre elfogadni. Az elmém nem lehet az agyam: az agyamhoz, hogy úgy mondjam, „*semmi közöm*”: soha nem láttam, remélem, nem is fogom, nincs sem közvetlen, sem közvetett tudásom róla: Ezzel szemben, mondja a mindennapi fölfogás, az *elmém* itt van velem: érzek, éhes vagyok, melegem van, pirosat látok, hangokat hallok stb. De állítólag ez csak *folk psychology*, naiv, a tudományos tények nem-ismeréséből eredő ellenvetés.

Mi a baj a dualizmussal? Alapvetően az, mint tudjuk, hogy megoldhatatlan az alapprobléma: a nem-fizikai elme-anyag hogyan képes hatni a fizikai agy-anyagra, és viszont. „Hogyan képes Casper, a Barátságos Szellem átsiklani a falon, s *ugyanakkor* elkapni egy leeső törülközőt? Hogyan képes az elme-anyag kitérni mindenféle fizikai mérés elől, és *közben* irányítani a testet? A »szellem a gépben« nem segít az elméleteinken, hacsak nem képes mozgatni a dolgokat — de bármi, ami a fizikai dolgokat mozgatni képes, az maga is fizikai dolog (bár talán egy különös, és ez idáig ismeretlen típusú fizikai dolog).” (35. o.) „A dualizmust tehát *bármilyen* el kell kerülni. Ha elfogadjuk a dualizmust, az annyit tesz, hogy *feladtuk*.” (37. o.)

Tehát a materializmus lesz a vezérfonal: nem két különböző anyagról, elme-anyagról és agy-anyagról, hanem egy és ugyanazon fizikai anyagról van szó. Ezért ha Y-ról, az agyról beszélünk, akkor *megmagyaráztuk* X-et, az elmét is. Attól tartok azonban, hogy ez a fajta kölcsönhatás, az agy *magyarázatának hatása* az elme magyarázatára, legalább olyan rejtélyes, mint a két különböző

fajta anyag, az agy-anyag és az elme-anyag kölcsönhatása. Az az érzésem, *ez is egyfajta dualizmus*, méghozzá, nevezük így: magyarázati dualizmus, amikor azt *gondoljuk*, hogy az egyik magyarázata mintegy közvetlenül *hatással van* a másik dolog magyarázatára, vagyis *működteti* annak megértését. Dennett egyértelműen állást foglal e „magyarázati dualizmus” mellett: „Néhányan, akik *antiredukcionista*knak tartják magukat, azon panaszkodnak, hogy a fájdalom és a fájdalom-viselkedés biológiai magyarázata *kihagyja a fájdalom*masságot, kihagyja a fájdalmat »lényegi szörnyűségét«, azt, ami azzá teszi, ami. Ez a szokásos ellenvetés az ilyesfajta magyarázatokkal szemben: »mindaz, amit megmagyaráztál, csupán az együtt járó *viselkedés és a mechanizmus*, de kihagytad a *dolgot magát*, a fájdalmat a maga kellemetlenségével«. Meg kell mondanom: a fájdalom mindazon magyarázata, amelyben *benne van* a fájdalom maga is, *körbenjáró*. Hasonlóan, a nevetésről való helyes számadásnak *ki kell hagynia* az előfeltételezett lényegi vídamságot, a jelenléte ugyanis egyszerűen csak eltolná a választ a kérdésre.” (64. o.)

Ez tehát a dennetti állásfoglalás a (2) ügyében: ha X-ről akarunk megtudni valamit, úgy nem X-ről, hanem Y-ről kell beszélni, különben cirkuláris lesz a számadás. Vegyük azonban észre: a helyzet nem ilyen egyszerű. Az elme/agy esetében ugyanis nem egy konvencionális, hanem egy, hadd nevezzem így, *inverz* magyarázati dualizmusról van szó. Míg a platóni magyarázatban a láthatót magyarázzuk a láthatatlannal, a létezőt az ideával (amelyben – a dolog *fogalmában* – a vele kapcsolatos teoretikus-lényegi tudás összpontosul: a biliárdgolyók ütközését az energiával, a Hold mozgását a gravitációval stb.), addig a tudat esetben a földadat fordított: itt a *láthatatlant*, az elmét kell

a *látható*, az agy, az idegek és a molekulák segítségével megmagyarázni. A platonizmus emez Aristoteléstől származó megfordítását nevezik általában *funkcionalizmusnak*.

Dennett tudat-elméletének kihatása-ként ez a magyarázati mód tovább színeződik. Az elmélet szerint ugyanis ráadásul az elme, érzet- és tudattartalmak *nem is objektumai* a megismerésnek, a megismerés ezektől *nem különül el*, nem a *megfigyelő – megfigyelt* viszony áll fönn köztük. A elme nem tárgya, hanem része a megfigyelésnek, egyike az emberi lét jelenségeinek: *fenomén*. Úgy gondolom, ezért van az, hogy itt végső soron a szokásos magyarázati módok egyike sem működik: alkalmatlan mind a konvencionális, mind az inverz magyarázati dualizmus, s azt hiszem, ezért reménytelen Dennett küzdelme egy hagyományos értelemben vett „érthető” magyarázatért.

A fentiek miatt tehát úgy gondolom, hogy a tudat „misztériumának” „megoldása” elhibázott célkitűzés, e program ebben a formában alapvető okok miatt nem végigvihető. Sőt, azt hiszem, a helyzet még ennél is rosszabb. Úgy hiszem, valóban Wittgensteinnak van igaza, amikor a *fogalmi gondolkodás körén belül* általában a magyarázat problémájának megoldhatatlanságáról beszél. *Lehetetlen* a jelenség-lényeg, ok-okozat kettéválasztásának hagyományos útját végigjárni, okok és okozatok végtelen sorát a jelenség mögé illeszteni próbálni *magához a jelenséghez* közelebb jutni – ez csupán *végtelen regresszushoz* vezethet.

Jól látható ez a huszadik század másik nagy tudományos misztériumának, a relativitáselméletnek a példáján – amelyet egyébként Dennett nagyvonalúan *elrendezettnek* tekint. (Persze hogy elrendezett: számszakilag: minden adatról tudjuk, hogy a vonatkozó egyenletekben hová „könyveljük”; de messze nem

elrendezett értelmezésileg, *interpretációnak*, abban az értelemben, ahogyan ő a misztériumot „megoldott”-nak gondolja.) Érdemes ebbe a példába jobban belenézni, mert noha semmilyen mesterséges párhuzamot nem kívánok erőltetni a két teljesen független eset, a relativitáselmélet és az elme problémája között, mégis, *a probléma fölmerülésének és kezelésének* történetében talán van valami logikai hasonlóság. A relativitáselmélet létrejötte előtt a nagy misztérium a *fény* és az *éter* viszonyának kérdése volt. Az egyiknek a másikkal történő magyarázatát mindenki természetesnek tartotta; az éter mint a fényjelenség hordozója, anyagi háttere szerepelt, „ha meg akarod érteni a fényt, vizsgáld az étert” elképzelés alapján. A jelenségek – s azon belül egy döntő jelentőségű kísérlet, a Michelson-kísérlet – értelmezésében két rivális elmélet ütközött. Az egyik a Galilei-féle relativitási elven nyugvó klasszikus mechanika, és ezzel együtt a sebességek összeadódása, mint következmény – így a fénysebességnek a forrásához vagy a megfigyelőjéhez képesti megváltozásai; a másik a – mind a hordozójához, mind a megfigyelőhöz, mind a forrásához képest – rögzített fénysebességet előíró Maxwell-féle elektromosságelmélet. A kettő azonban nem fér össze egymással. Nagyon lényeges, hogy itt nem csupán valamilyen „fogalmi”, vagy „magyarázatbéli” összeférhetlenségről van szó, hanem két, „technikailag”, matematikailag precízen kidolgozott oldal ellentétéről; az ellentmondás nem interpretációk, hanem tudományos elméletek között állt fenn. A helyzet tehát így nézett ki: vagy a Galilei-elvet, vagy a Maxwell-elméletet el kell vetni, vagy legalábbis lényegileg módosítani. Történetileg mindkét elképzelés előjött: a ballisztikus elmélet néven ismertté vált javaslat a Maxwell-egyenleteket, a Lorentz által javasolt kontrakció pedig a mechanikát akarta megváltoztat-

ni. Mindkettő rossz kompromisszum volt – és mindkettő tudományosan hibás eredményekhez vezetett. Ami a valódi megoldást javasoló Einsteint naggyá tette, az a megoldás *módja*. Föladta azt a megközelítést, hogy a megoldás érdekében valamelyik álláspontot módosítani kell, s azt mondta: *mind a kettő igaz*. Mindkettőt együtt kell megőrizni, egymás mellé tenni, s megnézni, *hogy mit kell megváltoztatni a környezetben*, az eddig nem vizsgált előfeltevésekben, háttérfogalmakban, annak érdekében, hogy az új rendszer ellentmondásmentes legyen. Nos, nagy árat kellett fizetni: egyrészt meg kellett változtatnunk néhány nagyon alapvető fölfogásunkat a térről és az időről, másrészt le kellett tennünk a kétezeröttszáz éves elvárásunkról a *magyarázat* mibenlétét illetően. Kiderült, hogy nem állíthatunk föl szemléletes képet arról, *ami történik*, s le kellett mondanunk a jelenség részletekbe menő nyomon követéséről, „reális” leírásáról, egy óra, egy méterrúd lelassulásával vagy összehúzódnásával kapcsolatban a „valós vagy látszólagos” megkülönböztetéséről. Amit cserébe viszont a tudomány képes volt nyújtani, az a technikai-matematikai értelemben *precízen megfogalmazott megfigyelhető jelenségek viszonyának pontos elrendezése*. Amit tehát *nem* tudott produkálni, az „a *rejtély*” hagyományos „magyarázata”, a fény „mibenlétének”, az „éter és a fény viszonyának”, a „tér, az idő és az éter összefüggése problémájának” a megoldása. Heisenberg azt írja: „a relativitáselmélet matematikai alapjai nem okoztak különösebb nehézséget, de ez még nem jelenti szükségképpen azt, hogy valóban meg is »értettem«, miért ért a mozgó megfigyelő az »idő« szón valami mást, mint a nyugalomban levő megfigyelő. Zavarba hozott az egész, »felfoghatatlannak« éreztem.”

Nos, minket nem az elme-agy, fény-éter, hordozott-hordozó viszonyral való esetleges párhuzama érdekel itt, hanem a tudományos folyamat előrehaladása. Einstein *semmilyen misztériumot nem magyarázott meg*, semmilyen interpretáció, „magyarázati” problémát nem oldott meg; viszont két, egymással kibékíthetetlenül szembenálló, technikailag azonban jól megfogalmazott elvet *egy-más mellé helyezve*, őket *egészükben* megtartva vett föl, s megnézte, mi *mást* kell ahhoz megváltoztatni, hogy ezek így megmaradhassanak. S még ha *minden lényeges dolgot* meg kellett változtatnia, annak megtételét is vállalta. Az eredmény ismert: nem egy *érthető magyarázat*, hanem egy „őrült”, „fölfoghatatlan”, de *működő* elmélet lett, amely megváltoztatta az egész tudományos világképet.

Hadd rögzítsem tehát – a követendő kutatási programot így látom: nem „megoldani a rejtélyeket” és „magyarázni a tudatot”, hanem valami *egészen mást* kellene csinálni: nevezetesen a *tényeket* *illetően technikailag is precízen* megfogalmazni az ellentétes álláspontokat; s a két, egymással esetleg *valóban* kibékíthetetlenül ellentétes, azonban jól megfogalmazott elvet *egy-más mellé helyezve*, őket ellentétességükben *megőrizve*, azokat a *keret-föltételeket* megváltoztatni, amelyek ezeket összeférhetetlenné tették – bármilyen „érthetetlen” vagy „lehetetlen” elmélet adódik is. Elgondolható, hogy a XXI. század tudománya (mely, úgy hiszem, egyrészt a kozmosz, másrészt az élet és a tudat tudománya lesz) legalább annnyival továbblép a nem-klasszikusság és nem-szemléletesség irányában a XX. századin, mint amekkorát ez lépett a XIX. századi tudományhoz képest. E fölfogás rokon Penrose-nak és másoknak egy „tudományos forradalom” iránti várakozásával, de el is tér attól. Nem azt hiszem ugyanis, hogy fölfedezzük az

agyban a szupergravitáció húrjait, vagy a nagy egyesített elmélet fehér lyukait, vagy az elme-anyagot. Úgy gondolom azonban, ezeknél kellemetlenebb vagy kényelmetlenebb, esetleg önképünket illetően kínosabb elméleti változásokra kell fölkészülnünk.

* * *

E kis tudományfilozófiai kitérő után nézzük meg, hogy a (3) kérdésre milyen választ kapunk Dennett-től; ez dönti majd el az első kettőben elfoglalt álláspontja, magyarázati dualizmusa értékét is. Ismét el kell azonban mondanunk: azzal, hogy Dennett az említett módszert választotta, nem könnyíti meg a befogadó olvasó dolgát – de nagyon megkönnyíti a kritikusét. Hiszen nem ad kritériumot arra nézve, hogy miközben X-nek, „a tudat”-nak a magyarázatát ígéri, és Y-ról, vagy sok kis x-ről beszél, mikor kell elfogadnom, hogy valójában az X is „meg van magyarázva”; pontosabban a döntést *rám, szubjektív belátásomra* bízza. Ezért megtörténhet, hogy úgy döntök: *nem érzem, hogy bekövetkezett a „megértés”*. Esetleg nem pusztán azért, mert *tartalmilag* nem fogadom el azokat az érveket, amelyeket használ, vagy nem kerülök a példái hatása alá, hanem azért, mert *eleve*, formailag úgy gondolom, hogy a magyarázatnak ez a módja valóban nem jó. Dennett maga sem érzi helyzetét megnyugtatónak, ezért kitér erre a problémára könyve elején is, végén is.

Nos, erről a pontról nézve, merthogy eszerint „nálam a labda” az ügyben, hogy mit fogadok el magyarázatnak, mondhatom például, hogy nincs igaza Nagelre vonatkozó megjegyzésében sem. Nageltől ezt idézi: „Vannak dolgok a világgal, az étellel és saját magunkkal kapcsolatban, amelyeket nem lehet adekvát módon megérteni egy maximálisan

objektív álláspontról, bármilyen mélységig viszi is tovább a megértésünket arról a pontról, ahonnan elindultunk. Egy nagy rész ugyanis lényegileg egy partikuláris nézőponthoz, vagy nézőpont-típushoz kapcsolódik, és az az erőfeszítés, hogy a világról teljes számadást adjunk valamely, ezen perspektíváról leválasztott objektív terminusokban, elkerülhetetlenül hibás redukciókhoz és bizonyos valóságos jelenségek létezésének egyáltalában vett tagadásához vezet.” Dennett erre azt mondja: „Majd meglátjuk. Mielőtt ténylegesen megnéznénk, hogy egy elmélet valójában mit is mond, korai arról értekezni, miről tudhat és miről nem tudhat számot adni”. (71. o.) Abban a helyzetben vagyunk, hogy azt mondjuk: ugyan igaza lehet Dennettnak általában abban, hogy nem kell túl korán eldönteni, mit lehet és mit nem lehet egy bizonyos nézőpontról elérni; ha azonban előzőleg nekünk adta a lehetőséget, hogy mi döntsük el, mit fogadunk és mit nem fogadunk el egyáltalán számadásként, magyarázatként, s úgy döntünk, hogy az explanációs dualizmust *e téren*, az elme filozófiai problémáját illetően *eleve* nem tekintjük kielégítőnek, akkor Nagel álláspontja jogosult lehet – szélsőségesen fölfogva akár olyannyira is, hogy valaki arra az elutasító álláspontra is helyezkedhet, hogy az elméletet már tovább sem követi, mert „a poén már le van lőve”.

Mindezen hosszúra nyúlt általános metodológiai megfontolásaink utánra, úgy tűnik, az ismertetésnek már csak a könnyebbik része maradt: az, hogy korrektül, a benne rejlő explanatorikus erő lehető legkisebb sérülésével rövidítsük le áttekinthető léptékre Dennett szövegét. Azonban az alapprobléma itt is teljességgel azonos formában jön elő: *rajtam múlik*, hogy az általa működtetett „intuícós pumpa” (lásd Dennett: *Quining Qualia* 1988) mely érveit érzem „erős-

nek” és melyeket „gyöngének”, mely példákat inkább félrevezetőnek, mint lényegretörőnek, mely kifejezéseket ködösnek és mely poénokat frappánsnak vagy egyenesen telitalálatnak; nincs semmilyen objektív szem- vagy támpont, döntő „meta-érv” a „legjobb” érvek kiválasztásához – a dennetti elméletnek, lám, már az *előadása* is, pusztán a harci mező megválasztása miatt, az ellenzett karteziánus alapra csúszik vissza. A *szubjektív* korlátok válnak itt gyakorlati szemponttá: az alábbiakban addig követem a „tanulót”, az olvasó győzködésének, az új fölfogásra való rávevésének rábeszélésének folyamatát, addig szemezgetek az ötletek, tréfák, példabeszédek, pszichológiai elemzések, neurofiziológiai leírások, elméleti eszmefuttatások és nyelvi lelemények között, ameddig úgy érzem, hogy a *saját magam* „clare et distincte” meggyőzése igényli. Nos, Dennett elmélete alapvetően két, egymással a legszorosabb összefüggésben levő, kölcsönösen egymásra épülő elven, egy módszertani és egy empirikus elven nyugszik.

(1) A módszertani elv (heterofenomenológia)

A descartes-i dualizmus Dennett szerint, mint láttuk, több okból is elfogadhatatlan, ezek egyik legfőbbike a mentális anyag és a fizikai anyag kölcsönhatásának problematikus volta. Fejtsük ezt ki részletesebben is. Az „én”-t, valamint az érzeteket és a képzeteket nem lehet egy külön anyagfajta helyezni vagy annak tulajdonságaiként értelmezni. Ha az érzeteket úgy tekintjük, mint valamiket, amik egy különálló anyagban vagy térben (a „mentális térben”) jelennek meg, s amelyeket egy „én” figyel meg, akkor további probléma, hogy hogyan értsük ezeknek ebben az „én”-ben való fölfogását. Ha úgy

gondoljuk, hogy a látvány a fejemben egy kép, amelyet „én” nézek, akkor kérdés, hogy az „én”-ben hogyan jelenik meg e kép; nem kell-e még egy „én” az első „én”-en belül, s így tovább: *reductio ad absurdum*. Nem kellene már a legelső ponton megállni? Ezen a problémán bukik meg az a modern föltevés is, hogy esetleg nem egy mentális, hanem egy eddig ismeretlen fizikai anyagfajtáról van szó az agyban („karteziánus materializmus”), amely megteszi nekünk ezeket a trükköket: itt ugyanúgy szükséges egy Spectator, egy Néző, tehát nem léptünk ki a tudat „Karteziánus Színház”-fölfogásából (a tudat: néző, aki figyel az előadást, mely az elme terében zajlik).

A dennetti módszertani elv előfeltevése mármint az, hogy az agyi folyamatokkal együttjáró elmeállapotok (az érzetek, gondolatok, belső képek stb.) *nem abban az értelemben szubjektívek*, hogy – szemben az objektív dolgokkal, amelyeket mindenki megfigyelhet – ezeket a dolgokat csak én figyelhetem meg, hanem abban, hogy egyáltalában *nem dolgok*. Nincs tehát kétfajta dolog: egy objektív, mindenki számára látható és egy szubjektív, csak a belső énem számára látható. Egész belső folyamatainkról nem úgy kell beszelnünk, mint objektív dolgokról, amelyeképpenséggel szubjektívak, azaz csak egy személy (én) által megfigyelhetők, hanem magát ezt a megfigyelő – megfigyelt szembeállítását kell elvetnünk. Amikor átélek egy élményt, mondjuk elképzelek egy lila tehenet, akkor nem az a helyes számadás, hogy valahol az elmém anyagában – legyen ez a descartes-i *res cogitans* vagy a közönséges fizikai anyag egy eddig fölfedezetlen fajtája, amely az agyamban ül – jelen van egy lilatehénkép, amelyet egy ezen anyagbeli „tudat”, egy *ego* megfigyel vagy leolvas. Az elmeállapotok, érzetek, belső képek stb.

nem dolgok az agy vagy a tudat belső terében, különállva egy megfigyelő entől, hanem éppen hogy *nem-dolgok: jelenségek*, fenoménok, amelyek egy személy, a szubjektum számára *adottak*. Ezekről tehát nem az a helyes beszédmód, hogy az „én” megfigyeli őket, hanem az, hogy – mint az empirikus elvben látni fogjuk – megfordítva, ezek alkotják, *konstituálják* az „én”-t.

A módszertani elv tehát röviden ez: nem az „én” által szubjektíve megfigyelt dolgokról várunk beszámolót, hanem *magát ezt a beszámolót* tekintjük a fenomenális világ objektív – mindenki számára megfigyelhető – megjelenésének. Vagyis arról van szó, hogy a „first-person plural”-föltevés, az egész introspekcio-gondolat alapja, *hamis*: azaz a föltételezés, hogy „azok a dolgok, amiket én látok, ha magamban befelé figyelek, az érzéseim és a gondolataim, ugyanolyanok, mint amilyeneket te is találsz magadban”, elhibázott, méghozzá azért, mert *túlzott bizonyosságot* állít, túl erősnek veszi a belülről látni vélt „objektum” kritérium-értékét. Az introspekcio-föltetés szerint magamba nézve megfigyelhetek *objektumokat*, amelyek *garantálják*, hogy helyes leírást adok róluk; csak „nézni és látni” kell, s ennek eredménye megcáfолhatatlan és korrigálhatatlan. Világos, hogy az introspekcio elleni ezen dennetti érv tisztán wittgensteini eredetet mutat.

Másrészt viszont az ennek szubjektivitását kiküszöbölni akaró, tudományos igényű „third-person perspective”, azaz a harmadik személyű nézőpont, amellyel a descartes-i introspekcio egyes-szám-első-személyű monológiának szingularitását el akarják kerülni, vagyis a *behaviorizmus* „csak megfigyelek és leírok” szándékozott objektivitása, *kevés*. Ott ugyanis, módszertanilag tudatosan, *csak a viselkedést* veszik számításba. Ezért szükség van *köztes* módszerre, s ez

lenne a dennetti „fictional worlds and heterophenomenological worlds”, röviden, a *heterofenomenológia* módszere: egy illető saját, nem-introspektív, „normál” tapasztalatvilágáról adott beszámolójának intencionális – az ő világába belehelyezkedő, s az abból adódó következményeket elfogadó és megértő – értelmezése.

Egy ember heterofenomenologikus világát interpretálni kb. annyit tesz, mint egy regény (az író) képzeletbeli világát interpretálni. Noha e világ (majdnem) tetszőleges lehet, de nem lehet az az interpretáció. A regény elmond egy történetet, de nem egy igaz történetet; hasonlóan, valaki elmondhat egy történetet a belső világáról, de ez nem attól igaz, hogy ott igazi objektumok vannak, amit az illető leír, hanem attól, hogy az elmondottak a *történet világában* igazak. Igaz állításként mondhatjuk, hogy Sherlock Holmes a Baker Streeten lakott és hogy szerette csillogtatni szellemi erejét. Nem mondhatjuk igaz állításként, hogy családos, de elvált ember volt, vagy hogy szeretett együttműködni a rendőrséggel. Ami igaz a sztoriban, az összehasonlíthatatlanul több, mint amit a sztori expliciten állít. Igaz például, hogy Sherlock Holmes Londonjában nem voltak sugárhajtású repülőgépek, noha ez sem expliciten, sem logikailag impliciten nincs jelezve a szövegben, de bizonyára voltak zongorahangolók, noha erre sincs semmiféle utalás. Egy sugárhajtású gép fölbukkanása valamelyik újabb kiadásban a nyilvánvaló hamisítás eredményének tűnne föl, egy zongorahangoló megjelenése azonban valamelyik, eddig még általunk nem olvasott – vagy újonnan megtalált – Conan Doyle szövegben nem ütközne a várakozásainkkal. Van persze továbbá egy jókora eldönthetetlen, köztes tartomány. Amit Dennett mondani akar: létezik Sherlock Holmes *világa*, noha nem létezik Sherlock

Holmes. Létezik az „*ÉN*” *világa*, de nem létezik az „*ÉN*”. A mások világáról, a „sztori” *világáról* úgy is sokat megtudhatunk, hogyha magunk sohasem olvastuk a sztorit. Másod-, harmadkézből kapott információk és beszámolók („földolgozások”, „tv-film” stb.) alapján meglehetősen jól el tudom képzelni az illető heterofenomenológiai világát (az analógiában: Holmes Londonját, Baker Street-i szobáját). *Nem kell tudnom*, hogy honnan van az illető bizonyossága a beszámolójában szereplő állítások felől, nem kell föltételeznem, hogy „objektumot”, belső képet, „szellemtartalmat” ír le. Nem kell tudnom, Conan Doyle honnan tudta Holmes hajának vagy kedvenc foteljának a színét, és mégsem tételezhetem föl, hogy *tévedett* ebben. Ebbéli „tévedhetetlensége” vagy „korrigálhatatlansága” azonban nem abból a tényből származik (megint Wittgenstein!), hogy megfigyelt egy – ámbár csak az ő elméjében létező – objektumot, s a látottakat leírta; tévedhetetlensége egész máshonnan, a körülményekből ered: *ő jogosult az állítás „tetszőleges” megtételére, s ezt fogadjuk el igaznak. A szituáció az, amely lehetetlenné teszi, hogy fölvessük a tévedés lehetőségét.* Hiszen a vizsgált illető ezt mondhatja: „*De tényleg!* Ezek a dolgok, amiket leírok, ezek az érzések és képek *teljesen* valóságosak; én látom Holmes-t, látom a fotelt, sőt, ha akarom, látom a MILKA lila tehenét is, és pontosan azokkal a tulajdonságokkal rendelkeznek, amelyeket állítok róluk! – Valóban, láthatja, csak ne akarjon bizonyítékot róluk, akár valami külső létező, akár belső mentális kép vagy objektum vagy állapot formájában.” Ismét nyilvánvaló a fejtegetés teljességgel wittgensteiniánus mivolta.

A heterofenomenológiai módszer *semlegessége* a „metafizikai minimalizmus”-ában rejlik: ha azt kérdezik, *mik azok az objektumok* (a filozófia új keletű

zsargonja szerinti *intencionális* objektumok), amelyeket a heterofenomenológia föltár az illető „vizsgálati alanyok” szubjektumában, akkor a válasz ez: Semmik! Miből van Sherlock Holmes és a lila tehen? Semmiből. Ezek a leírt, megnevezett, szóban forgó objektumok fikcionálisak, az illető fikcionális heterofenomenológiai világához tartoznak. Nem problematikus azonban nem-létező dolgokról beszélni? Elméleti tudományban egyáltalán nem: „nem-létező” dolgok a súlypont, az Egyenlítő és sok hasonló absztrakt fogalom, amelyek azonban kísérletileg konkrétan tehetők. Kétféleképpen lehet Noé árvízét tanulmányozni: vagy azt mondjuk, hogy szintiszta mítosz az egész, de nagyon is vizsgálatra méltó mítosz (és akkor a könyveket és a vonatkozó hitvilág elemeit kell vizsgálni), vagy úgy gondoljuk, vannak ennek megtörténtével kapcsolatos meteorológiai és földrajzi tények. Mindkettő tudományos megközelítés; az utóbbi azonban kevésbé spekulatív. Dennett kedvenc példája egy őserdei törzs, amelynek tagjai az erdő egy eddig soha nem halott istenében, Fenoménban hisznek. Fenomén kétféleképpen vizsgálható: egyrészt magam is a naiv vallás tisztaszívű követőjévé válhatok, „belülről” élhetem át a Fenoménnaal való lelki találkozást, hihetek létezésében és jócselekedeteiben; vagy pedig meghallgathatom a törzs tagjainak beszámolóit, megfigyelhetem szertartásait stb., azaz a *kultusz* hidegfejú, kívülről megfigyelője és leírója maradok. Ez utóbbi kapcsán tehetők föl a heterofenomenológiával kapcsolatos ellenvetés, folytatja a gondolatmenetet Dennett, hogy ti. nem hagyja-e ki éppen a tudat valódi problémáját a vizsgálatból? Szándékozott középútjáról nem csúszik-e el a behaviorizmus felé? Nagel is, Searle is ezzel vádolja. Az ellenvetés így foglalható össze: éppen az különbözteti meg a valódi fenomenoló-

gia objektumait a heterofenomenológia objektumaitól, hogy az én *autofenomenológiám* objektumai *nem fikcionálisak*; noha persze nem tudom megmondani, hogy „miből vannak”. Amikor azt mondom, hogy most elképzeltem egy lila tehenet, akkor nem csupán tudattalanul kimondtam egy szókapcsolatot (mint teszi ezt egy mesterséges gép, amelynek azt mondjuk, hogy „Képzeld el egy lila tehenet”, s „ő” automata módjára rávágja: oké, megtörtént), amely valami bonyolult kapcsolatban áll az agyam valamely aktuális fizikai folyamatával; nem, hanem én a tudatom teljes bizonyosságával számolok be *valamiről*, ami tényleg ott van „bennem”; ez nem pusztán fikció a részemről; noha persze nem tudom, hogy *mi* is ez a „bennem levő lila tehen”. Nos, a válasz az ellenvetésre ez: *ad 1. nem tudatosan* produkáld beszéded szavait, sőt, fogalmad sincs arról, hogy hogyan produkáld; de azt természetesen elfogadom, hogy *érted* a szavaidat, és azt is, hogy kb. ezeket a szavakat akartad kimondani, *ad 2. nincs magyarázatod* arra, hogy hogyan kellene tudatosítani szavaid megalkotását és igazolni helyességét. Éppen *ezért* alkotnak heterofenomenológiai világot a szavaid. Ha nem *értened* őket, nem alkotnának komplett, értelmes világot; ha pedig azt is tudnád, hogyan magyarázd, akkor rendelkeznél azzal a referencia-objektummal, ami valahol a descartes-i mentális világodban ülne – de ezzel *te sem* rendelkezzel, a kívülről pedig még úgy sem.

Úgyhogy a program a következő: a heterofenomenológia létezik – éppoly cáfolhatatlanul, ahogyan novellák és egyéb elbeszélések léteznek. Az emberek kétségkívül hisznek abban, hogy vannak mentális képeik, fájdalmaik, érzék-tapasztalataik s a többi, és *ezek* a tények – az arra vonatkozó tények, hogy miben hisznek az emberek, hogy miről

számolnak be, amikor a hiedelmeikről beszélnek – olyan jelenségek, amelyekről az elme tudományos elméletének számot kell adnia. Az ezen jelenségekre vonatkozó adatainkat elméleti konstrukciókba, „intencionális objektumokba” szervezzük a heterofenomenológiai világban. Ezek után az a kérdés, hogy a most lefestett tételek az agyban – vagy, ha arról van szó, az elmében – mint reális, valós objektumok, események, állapotok léteznek-e – nos, ez egy kikutatandó, empirikus kérdés. Ha föl tudunk tární alkalmas, valós jelölteket, akkor mint a szubjektum által használt terminusok régóta keresett referenciáit azonosíthatjuk őket; ha nem, akkor meg kell magyaráznunk, miért tűnik úgy a szubjektumnak, hogy ezek a tényezők léteznek. „A metodológiai előfeltevések a helyükön vannak; most már magának a tudatnak az empirikus elméletéhez fordulhatunk” – szól az invitáció (98.o.).

(2) *Az empirikus elv* (multiple drafts-modell)

Ha tudatos elméről van szó, akkor mindig van egy *nézőpont*. A tudatos elme egy *megfigyelő*; ez az elméről szóló egyik legalapvetőbb és legáltalánosabb idea. Legegyszerűbb esetben ezt a nézőpontot mint egy valódi fizikai pontot képzelik el a téridőben. Descartes maga olyan kézenfekvőnek és természetesnek tűnő módon dolgozta ki ezt a fölfogást, hogy ez azóta is meghatározza a tudatról való elgondolásainkat. Descartes szerint az agynak van egy *központja*; ez a tobozmirigy, amely kisebb, mint egy borsó, és átjáróként működik a tudatos elméhez. Szerepe az lenne, hogy az idegrendszeren futó jelek közül az és akkor válik tudatossá, ami és amikor *ide* befut, és az tekintendő tudatos *parancsnak*, ami innen indul ki és megy az

izmokhoz mozgatni a kezét vagy irányítani a száját és a beszédet stb. Még az eredeti descartes-i fölfogásban sem kell azonban *mindentestmozgás*-vezérlésnek ide befutnia. Ha tűz érinti a kezünket, előbb rántjuk el, semmint a hő-, fájdalom- vagy veszélyérzet tudatosodna; ez például „rövidre zárt”: az ideg- és izompályák közötti kapcsolat *közvetlen* lehet abban az értelemben, hogy kikerüli a tobozmirigyet.

Nevezzük *descartes-i materializmusnak* azt az elképzelést, amikor elvetjük a descartes-i dualizmust, de nem vetjük el egy központi – de materiális – Színház elgondolását, ahol „minden összefut”. A tobozmirigy lehet az egyik jelölt a Színház szerepére, de vannak más jelöltek is. A karteziánus materializmus az a nézet, hogy létezik egy *célvonal* vagy határ valahol az agyban, amelyet ha a jelek *átlépnek*, akkor a *belépési sorrend* egyúttal a „megjelenítési” sorrendet is meghatározza – a megjelenítést a Néző vagy Megfigyelő (avagy a Főbíró, a Főnök, a Döntnök, a Központi Jelentő – Dennett nem fogy ki a nyelvi variánsokból) számára. Azonban, mint egyszerűbb és bonyolultabb pszichológiai kísérletek egyaránt mutatják, nem lehet meghúzni egy határvonalat sem térbelileg az agyban, sem funkcionálisan a működésében, amelyen „túl” bekövetkezne mondjuk egy észlelés *tudatosodása*. Nem lehet azt mondani, hogy ha egy a retináról jövő jel az idegpályán *ezen* a ponton túlhaladt, vagy ha funkcionálisan *ezen* a földolgozáson (azonosítás, értelmezés, szűrés stb.) túléset, *akkor* „belement a tudatba” s most már megindulhat „kifelé”, mondjuk a kéz megmozdítása vagy a memória valamely területén valamely összefüggésben való tartósabb elraktározás felé. Le kell állnunk a tudat akként való elképzelésével, hogy létezne valamely egyetlen csúcsszerv vagy centrális pont.

A dennetti ellen-elmélet a *Multiple Drafts-modell*: az észlelés összes változata, valamint a gondolkodás és bármely szellemi tevékenység valamennyi verziója az agyban az érzékszervi inputok párhuzamos, többszörös, többnyomtávú interpretációs és földolgozási folyamatain megy keresztül. Az érzet-adatok „szerkesztői fölülvizsgálata” nem egy tudatos centrumban, hanem térben, időben, funkcionálisan és szervileg *kiterjedten*, folyamatosan megy végbe.

Kétségtelen, nem így tűnik föl számunkra a dolog. Ezért *pszichológiai kísérletek*hez kell folyamodnunk.

A Dennett által vizsgált legfontosabb gondolat- és valós kísérletek a *látás-észlelés-tudatosodás* idősorrendjével kapcsolatosak. A szövegek terjedelme miatt azonban mi itt most mégis az *akusztikus* észleléssel kapcsolatos szöveget reprodukáljuk. Mit jelent a következő eset: „A sztereó hangszórók elhelyezésének és hangerejük beállításának köszönhetően a hallgató a szoprán hangját a két hangszóró közötti pontra vetíti?” Nos, ha a szoba üres, nyilván senki nem vetít semmit sehova. Először jöhet a heterofenomenológia. Ha jelen van egy hallgató (emberi lény, jó füllel és „tapasztalt” aggyal), akkor megtörténhet egy ilyen „vetítés”, de ez nem azt jelenti, hogy a hallgató valami fizikai dolgot sugározna ki magából a két hangszóró közötti helyre. Nem történik tehát semmiféle látási vagy hallási tulajdonságnak a vetítése. Ami valójában történik, az nem más, mint hogy a *hallgató számára úgy tűnik*, hogy a hang a két doboz közötti pontról jön. Mit jelent ez „a *hallgató számára úgy tűnik*”? Nos, mivel a fizikai térben nem történik semmi, talán előre-lépés, ha azt mondjuk, hogy ez a projekció egy *másik* térben, nevezzük így: a fenomenológiai térben következik be. No de mi ez a fenomenológiai tér? Valami fizikai tér az agyban? Ez az agyunk-

ban lévő tudat színházának színpadi tere? Nem szó szerint; ez inkább egy *logikai tér*, csakúgy, mint Sherlock Holmes Londonja, egy fikcionális világ tere; de ez a fikcionális világ az agyunkban lejátszódó folyamatok fizikai terébe van behorgonyozva. Attól, mert *hiszünk* ennek a térnek a realitásában, az még nem lesz reális, ahogyan attól, hogy valaki hisz Fenoménban, az erdőistenben, attól az még nem lesz valóságos létező – csakis a hívő, az egyén számára. Éppen ettől lesznek mindketten *intencionális objektumok*. Hasonlóképpen a „mentális képek” sem *valós* képek az agyban, noha amit reprezentálnak, az olyasmi, amit általában a képek reprezentálnak jól: látható fizikai dolgok elrendeződései a külső térben.

A karteziánus színház elgondolásban e képek mint *valós képek az elmében* jelennek meg, amelyek csak az Egyetlen Néző, az Én számára megfigyelhetők; s ezáltal létrejön az *objektív szubjektív* bizarr kategóriája: objektív, mert megfigyelhető, megsejmelhető, leírható, létező dolog; de szubjektív, mert nem mindenki számára nyilvános, hanem csak egyetlen személy, az Én számára. Az ezen *objektív szubjektív* „objektum” tagadásával létrejövő *Multiple Drafts-modell* mint *egyes-szám-első-személyű operacionalizmus* jellemezhető, mint-hogy elvben tagadja az olyan tudat lehetőségét, amely az ezen tudatban való hit hiányában állna fenn – magyarán, tagadja az olyan mentális objektumok létezését, amelyek a „megfigyelés”, a rájuk vonatkozó *tudatosodás* aktusának hiányában is fönnállnak.

Ezután az említett látás-észlelés-tudatosodás idősorrendjének témakörével foglalkozó részletesebb vizsgálat következik a *Multiple Drafts-modell* működésének bemutatására, azaz annak reprezentálására, hogy *ebből a szempontból* sem lehet egy „Én”-t elhatárolni – tehát

sem térbelileg, sem valamely, esetleg kiterjedt agyi szerv értelmében —, ahol a tudat székelne és „nézné” a beérkezett jeleket vagy képeket. A szem általi érzékelés és a „tudat” általi fölfogás sorrendje — ismét szemben a várakozással — gyakran megfordulni látszik, azaz a „tudat”, kísérletileg kimutatott esetekben, nem a valós időben, az érzékelés után „jelez”; s ez ismét azt bizonyítja, hogy helytelen két különálló részként fölfogni egyrészt az agyi folyamatok egyik részét, ami lenne a „jelszállítás”, és egy másikat, amely ennek a jelnek a „tudat”, az „én” általi „nézése”. Itt egyetlen dologról van szó, amelyben a funkciók és a szerepek fölcserélődhetnek; sőt, *nincsenek is* különálló szerepek, amelyek „fölcserélődnének”. Az elme végül is nem egy különálló — szellemi vagy fizikai — matéria, nem is egy pont vagy hely vagy agytartomány, de nem is egy elkülöníthető szerv vagy funkció vagy funkcióegyüttes, ahol a tudati objektumok székelnének.

Nem sokkal ezen pont előtt hívja föl a figyelmet Dennett, hogy, bár észre sem vettük, a mágikus trükköt már megcsinálta velünk — azaz, hogy lényegében minden fontosat elmondott, amit ez ügyben mondani akart; ami ezután következik, már csak „sulykolás” vagy győzködés — persze rengeteg példával, sok új szemponttal és érvfűzéssel. Ezek egyik legfontosabbika, és valóban talán legelgondolkodtatóbbika az evolúciós érv.

Az evolúció alapja általában sok kis különböző és különálló darabka-elemecske (kisebb-nagyobb, rövidebb-hosszabb molekula-láncok, később sejt-kolóniák stb.) létrejötte, amelyek nem egy kész újjal, nem egy eleve adott célra szerkesztett jobb valamivel állnak elő, hanem különféle faktorok különféle dolgokból mindenféle verziókat „gyártanak le”, s ezek különböző véletlen, szerencsés,

esetleg ön-erősítő, pozitíven visszacsatoló rendszerei közül választódnak ki az egyre hosszabbideig fennmaradni képes, egyre jobb összekapcsolódásokra alkalmas, környezetükhöz egyre inkább alkalmazkodó egyedek vagy egyed-telepek, kolóniák. Az evolúciónak ezt a szokásos, rendszerint objektumokra alkalmazott képét viszi át Dennett — Richard Dawkins „mém”-konceptóját, a *kulturális* átörökítés elemének fölfogását (önző gén, hódító gén) is alapvetően fölhasználva — az elme, a tudat fejlődésére. Az alkalmazkodás során szerinte eleinte érzetlánc-darabkák, szó- és mondat-töredékek, gondolatcsírák, belső képszemcsék jöhettek létre — és mind a mai napig egy-egy új gondolat kifejezésekor ezek tengeréből emelkedik ki a már mondatná összeállni képes legalkalmasabb: a *survival of the fittest* elv alapján marad meg néhány, amelyik pozitív visszajelzést kapó módon tud a többivel összezsaklalkozni, s egyre hosszabb vonulatokat, időben is egyre tovább fennmaradó láncokat alkotva futni a *Multiple Drafts* hálózatszerű rendszer egy *draft*jában. A *mémek*, az evolúció emez új alanyai, mint replikátorok, voltaképpen idea-töredékek, melyek megsokszorozzák önmagukat, szétterjednek, sok elpusztul, néhány azonban megmarad, megerősödik és az összes többi rovására dominánssá válik. Ahogy a dawkinsi fölfogásban az ember nem más, mint saját génjeinek „túlélőgépe”, úgy Dennett ezt a szlogent használja: „A tudós nem más, mint az az eszköz, amelynek révén egy könyvtár egy újabb könyvtárat hoz létre. Ez új módja az ideákról való gondolkodásnak.” (202. o.)

Mindezek során Dennett fölhívja a figyelmet a *Multiple Drafts*-nak a *Cartesian Theater*-rel szemben fönnálló sok evolúció-gyorsító tényezőjére: az egy CPU helyett párhuzamos processzorokat használó rendszerek előnyeire; az Egy

Nagy helyett a Sok Kicsi nagyobb hatékonyságára; arra, hogy a kaotikusság és a *Random Access Memory* jobb modell, mint a „racionálisan szervezett”, az agy rugalmasságának ekképpen való jobb magyarázhatóságára, a tanulási-önstimuláló folyamatokban rejlő lehetőségekre stb.

Különösen érdekes a *beszéd* esetének vizsgálata – Dennett külön fejezetben foglalkozik vele –, ahol részletekbe menően cáfolja a karteziánus öntudatossággal és önkontrollal való összes téves hiedelmünket, s minden pontot kihasznál, hogy fölhívja a figyelmet a többszertornájúság, többsávúság, oda-vissza irányultság valóságos jelenségeire (vö. konnekciónizmus, modularitás, *society of mind* etc.). Elemzése itt is nagyon wittgensteiniánus, vagy ryle-iánus. A szó, a mondat nem egy magasabb tudat általi állandó háttérvezérlés révén, előre eltervezve épül föl, hanem mintegy „kibukik” belőlünk, és az erre való reflexiók – mind a külső, mind a saját magunkéi – vetik vissza vagy vezetik tovább a mondatot és a gondolatot (központi, bürokratikus szervezés *versus* spontaneitás, zűrzavar).

Hová érkeztünk tehát? Dennett összefoglalja a megtett utat: A magyarázatnak és leírásnak az a szintje, amit keresünk, *analóg* (de nem azonos) a számítógépek leírásának egyik „szoftver-szint”-jével: amire szükségünk van, az annak megértése, hogy az emberi tudat hogyan realizálható egy olyan *virtuális gép* működéseként, amelyet a mémek alkotnak az agyban. Az emberi elme maga is *mémek* (pontosabban: *mémek* agyi effektusainak) hatalmas komplexuma, melyet legjobban egy, az agy párhuzamos architektúráján implementált Neumann-típusú virtuális gép működéseként értelmezhetünk, miközben tisztában kell lennünk azzal, hogy az agy eredetileg egyáltalán nem ilyen aktivitások végrehajtására

alakult ki. Ezen virtuális gép ereje megsokszorozza a mögöttes organikus hardver képességeit, amelyen fut; ugyanakkor a legtöbb új képessége és korlátja csak mint eme speciális implantációja melléktermékeként értelmezhető, melynek során egy létező szervet új célokra hasznosít. A *virtuális gép* elnevezés egy működőképes számítógép absztrakt architektúráját, logikai szerkezetét jelöli – a gépet, amely „szabályokból, és nem drótokból” van. Nincs egyetlen, meghatározott „tudat-folyamat”, mert nincs Főparancsnokság, nincs Karteziánus Színház, ahol „minden összefut” egy Központi Értelmező számára. Ezen (bármilyen széles) egyetlen áramlat helyett többszertornás rendszer működik, amelyben specializált körök próbálják egymással párhuzamosan tenni a saját különféle dolgaikat, létrehozva ezzel a *Multiple Drafts*-ot, az Összetett Vázlatot vagy Többszörös Kísérletet. A „végső elbeszélés”, a „narratíva” eme töredékes vázlatnak leg többje csak rövid életű szerephez jut az éppen főnnálló, „futó” aktivitás finomhangolásában, de néhányuk előrelép, s további funkcionális szerephez jut az agyban működő neumann-i típusú virtuális gép tevékenysége során. Az egyes speciális vonulatok (*homunculi* – „kicsi emberek”) leg többjét állati eredetünkből hoztuk; sok kulturálisan épül ki és nagyon sokukat a nyelvhasználat generálja. Létrejövésükben és megérősödésükben az emberi önreflexió lényeges szerepet játszik.

E „félúti összefoglaló” azonban maga az út vége – az elmélet összes fontos elemét megkaptuk. Sőt, az empirikus elméletet bemutató rész utolsó fejezetében, melyben arra a kérdésre kíván reflektálni, hogy mindez *valóban* a tudatnak egy elmélete-e, az, akinek ez ügyben kételyei maradtak, még azt is megkapja, hogy olyan, mint a „tibeti imamalom”: minden magyarázatra min-

dig csak ugyanazt tudja hajtogatni: mindent tökéletesen értek az agyi folyamatokról, csak azt nem, hogy mi köze mindeknek a tudathoz ...

Nem kellene azonban Dennettnek itt elveszítenie a türelmét az olvasóval szemben. Hiszen már az elejétől fogva tudhatta, hogy (most megint más összefüggésben véve az alapgondolatot) mivel minden magyarázat véget ér valahol, ezért az övé is véget fog érni egyszer – s innentől már nem rajta múlik, hogy amit adott, elégségesnek minősül-e. Az okvetetlenkedők minősítgetését már csak az indokolhatja, hogy ő maga is érzi a hiátust.

Éppen ez lehet az oka, hogy empirikus elmélete kifejtése után még további fejezeteket – egy egész külön részt –, sőt, két függelék is csatol az eddigiekhez, elsősorban a tudat „filozófiai problémáiról”. Ebben reflektál a különböző ismert elméleti ellenvetésekre és gondolatkisérletekre.

Azt a támadható (de – mivel, mint tudjuk, „nálunk a labda” – egyúttal mégis csak védhető) utat választom a magyarázat eme részéről való beszámolómban, hogy nem *lérom*, hanem *minősítem*. Azt állítom, hogy filozófiai értelemben *nem találom fontosnak*. Nem találtam benne olyan részt, olyan – új vagy nem új – gondolatmenetet, amelyre azt mondtam volna: *ahá!* Ez jó, ez emlékeztet, erre majd sokan visszatérnek, ez jó ellenfele lehet a *Chinese Room*-nak vagy a *What is it like to be a bat*-nek. Mindkettőről – és sok másról – sok mindent mond Dennett, de *nem éreztem* azt, amit az ember általában az *erős* szövegeknél érezni szokott. Egyetlen példát említek: a *színérzékelés* problémáját. A kérdés régről adott: hogyan lehetséges, hogy *itt bent*, az elmémben előáll a piros vagy a sárga képe, amikor kint a fizikai világban – sőt, idebent, a koponyám alatt is – csak atomok és

hasonlók vannak? Nos, a *Multiple Drafts*-modell el tudja mondani, hogy mi az evolúciós haszna annak a többlet-különbségtételi lehetőségnek, ami a színérzékelésben megvalósul, hogyan megy a színek csoportosítása, mi a helyzet a színvaksággal, szó esik a megfordított színérzékelésről (*a ha valaki zöldnek látná azt, amit én kéknek* – probléma) stb. stb. De ezeknek a „végigbeszélése” végül is nem ad újat a lényegre illetően. S mikor az egész gondolatmenet végén visszatér a *szubjektum* problémájához, a szubjektív élmények, színek, érzések stb. valóságának és minőségének kérdéséhez: „hogyan tud mindez pusztán az agyamban végbemenő elektrokémiai folyamatok kombinációja lenni” – a szöveg egyszerűen semmitmondóvá válik: „Nincs-e elég alapunk arra, hogy egy ily módon szervezett agytól éppen ilyen heterofenomenológiai világot várjunk?” „Hiszen ez az, ami *én* vagyok” és hasonlók – az „Én”-nek sok kis *homunculi*-ban való szétterítése után erről az egységről Dennett elméletében nincs megfogalmazható mondanivaló.

A főszöveget Dennett saját metametodológiai előfeltevésének aggodalmaskodó megismétlésével zárja: „Megcsalatra vagy dühösnek érezhetjük magunkat: [...] amikor [a fizikusok] kifejtik, hogy az elektromágneses hullámok visszaverődése és elnyelődése hogyan vezet a színekhez és a színlátáshoz, úgy tűnik, éppen a legfontosabbat hagyják ki az egészből. De hát persze hogy »ki kell hagyni« valamit – különben el se kezdhettük volna a kifejtést. Valaminek a kihagyása nem a sikertelen, hanem a sikeres magyarázat jellemzője. Csak az az elmélet, amely a tudati jelenségeket nemtudatiak révén magyarázza – csak az az elmélet magyarázhatja meg a tudatot. [...] Ez arra vezetheti az embereket, hogy azt tartsák, a tudatot egyáltalán nem lehet megmagyarázni. De miért

lenne a tudat az egyetlen dolog, amit ilyen módon nem lehet megmagyarázni? Az az illúzió, hogy a tudat kivétel, azt hiszem, a sikeres magyarázatok eme általános vonásának meg nem értéséből ered." (454–455. o.) Attól tartok, ezen a ponton már túl vagyunk azon, hogy valakinek az elégedetlensége még mindig pusztán a magyarázat *módja* ellen irányuljon. Hiszen valaki úgy érezheti, *egészen jól érti*, milyennek kell egy sikeres magyarázatnak lennie, és *mégis* úgy gondolja, hogy – például a fejtegetéseink elején említett okokból – a tudat *tényleg* kivétel. Magam hihetem úgy: bebizonyult, a tudat „sikeres magyarázata” nem lehet a tradicionális magyarázati módok egyike sem. A dennetti magyarázat-kísérlet során például a választott eljárás *megfelel* annak, amit Dennett *tartalmilag* mondani akar – az elme egysége föloldásának (és a funkcionalizmusnak megfelelően) a „mi” kérdés helyett a „hogyan működik” kérdés megválaszolásának. Csak éppen úgy érezhetjük, speciálisan *ennek* a problémának, az agy és az elme viszonyának *nem* megoldása, amit Dennett kínál: ahelyett, hogy „megmagyarázná” az elme helyét a világképben, inkább „ki-magyarázza” belőle (ahogy saját magáról ő maga mondja – 454. o.). Hiszen lehetnek olyan kérdések, amelyekben nem az agyról való beszéd a jó magyarázat: számomra érvényesnek tűnik a szlogen, hogy a pszichológus, szemben a fiziológussal, nem a *sokkal*, hanem az *eggyel* foglalkozik, s célja és föladata éppen az, hogy fönntartsa és erősítse ezt az egységet.

Könyve „majdnem igazi” legvégén (Függelék A – filozófusoknak) Dennett kitér a magyarázatával szembeni ezen tartalmi ellenvetésre is: „Úgy tűnik, feszültség – ha nem ellentmondás – van az elméleted két fele között. Az intencionális álláspont föltételezi – sőt erősíti – az illető (az intencionális rendszer) racionalitását, azaz egységet; míg a *Multiple Drafts*-modell minden lehetséges módon szembeszáll ezzel az egységgel. Mi hát az elméről alkotott felfogásod? – Nos, minden azon múlik, milyen messze vagy. Minél közelebb jössz, annál inkább a széttagoltságot, a sokaságot, az elemek versenyét látod majd fontosnak.” (458. o.) Ez igaz lehet a mások, a harmadik személyek esetében, *de még Dennett elméletének elfogadása után is állíthatom, hogy éppen fordítva van az „én” esetemben*: annál közelebb, mint ahol „én” vagyok, nem lehet jönni, s én itt találok a legnagyobb, a „végső” egységet.

És akkor mégis a fontosabb leírt programunk lehet a célravezetőbb: nem az a föladat, hogy az egyik felet álláspontja föladására vagy alapvető torzítására kényszerítsük (lásd a relativitáselmélet megszületésének példáját); nem dolgozunk „érthető magyarázattal szolgálni” az egyik oldal „kidobásával”, a másikra „visszavezetésével” vagy „átszabásával”, hanem *mindkettőt megőrizve az egészről* kell *technikailag jó leírást adni*, az ellentmondó tényezőket egy nagy rendszerben összetartani – akárha a „maradék”, az egész világról alkotott „háttértudásunk”, teljes anyag-, kozmosz-, ész- és magyarázat-fölfogásunk fölfordulása és szemléletileg követhetetlenné válása árán is.

A TUDATOS ELME EGY NEM-REDUKTÍV FUNKCIONALISTA MEGKÖZELÍTÉSSEN*

BÍRÓ GÁBOR

Chalmers a tudatosság, a tudatos élmények problémáját helyezi könyvének középpontjába, olyan kérdésként ajánlva azt az olvasók és a tudomány figyelmébe, mint az utolsók egyikét a természetes létezők között, amely még képes metafizikai problémákat fölvetni. De ez nem ártatlan fölhívás csupán, sokkal inkább az idegtudományoknak és a kognitív tudománynak címzett igen komoly kritikai megjegyzések keretében megjelenő kihívás. Chalmers, miközben a tudatosság kérdésének komolyan vételére szólít föl, eleve elmarasztalólag szól a témában a kurrens monista-materialista világnézeti kereteken belül bármilyen fölmerülő magyarázati kísérlettel szemben. Úgy véli, hogy ebből a nézetrendszerből eredeztethető, tipikusan az információ-földolgozást, az integrációt és a belső állapotokhoz való hozzáférhetőséget középpontba állító gyakorlat képtelen számot adni az igazán kemény problémáról: Miért járnak együtt ezek a folyamatok egy megtapasztalható belső élettel?

A tudatosság magyarázatának kérdésében mind a mai napig különösen zavarba ejtő körülmény az – állítja –, hogy a viselkedés okainak valamilyen módon szoros kapcsolatban kell lennie egy szubjektív belső élettel. Természetesen hihetünk abban, hogy a tudatosság egy olyan fizikai rendszerben jelenik meg, mint az agy, de arról, hogyan és

miért történhet ez meg, ez idáig alig van fogalmunk. Például egyáltalán nem világos, miként lehet az emberi agy élmények átélésére képes rendszer? Miért kell egyáltalán valamilyennek lennie egy élményeket átélni képes rendszernek? Ténylegesen rendszerszerűnek kell lennie? Chalmers szerint, mivel a mai tudomány alig foglalkozik a tudatosság valódi, kemény kérdéseivel, nemcsak egy részletes teóriának vagyunk híján, hanem teljes tanácstalanság uralkodik a tudatosságnak a természet rendjébe való illesztését illetően is.

Chalmers mindazonáltal optimista a tudatosság érvényes elméletének kidolgozhatóságán nézve. Magyarázata során a tudat pszichológiai és fenomenális aspektusait elkülöníti egymástól. Az előbbi a viselkedés oki és magyarázati bázisára, az utóbbi a tudatosan átélt mentális állapotra utal. Úgy érvel, hogy a fenomenális és a pszichológiai képezik az elme központi aspektusait. Érezni egy meghatározott módon: más, mint egy meghatározott okozati szerepet játszani. Ezen két aspektus illetve ezek kombinációi teljesen lefedik a tudat fogalmát, nincsen egy harmadik, nem-fenomenális, nem-funkcionális entitás. Chalmers a vélekedésekre is igaznak tartja ezt, mivel nincs olyan tulajdonságuk, amely kibújnna az előző kettő hatálya alól. Mivel pszichológiai aspektus esetében a környezeti tényezők megkerülhetetlennek

* David J. Chalmers: *The Conscious Mind: In Search of a Fundamental Theory*, Oxford University Press 1996, 415 oldal.

látszanak, ezért ki kellett egészítenie a magyarázatát ezzel a szorosan kapcsolódó elemmel, ami természetesen a lényegi mondanivalóján nem változtat semmit. Kritikája szerint a tudat két, előbb említett aspektusát egybemosó, igen kártékony fölfogás általános gyakorlatnak tekinthető a tudatosság vizsgálatában. Tetten érhető ez már Descartes-nál, aki a pszichológiát asszimilálta a fenomenálishoz, valamint Ryle, Armstrong és Lewis funkcionális analíziseiben is, akik a fenomenálist asszimilálták a pszichológiaihoz. Chalmers szerint ebbe a hibába esik a kognitív tudomány is, amikor hajlamos a tudományos magyarázat szintjén összekeverni a két aspektust. Ez igen helytelen eljárás, mivel a tudatos élmények szempontjából nem az lesz a döntő, hogy miként képes egy fizikai rendszer tanulni, emlékezni, tapasztalni, hanem az, hogy miként társul ezekhez a pszichológiai tulajdonságokhoz egy fenomenális tulajdonság. Ez a fenomenálisra koncentrálnak fölfogás természetesen az ebből az aspektusból következő kérdések megválaszolását helyezi előtérbe. Azonban, miközben ezt teszi, a pszichológiai aspektust kissé leértékeli, az abból fakadó problémákat pusztán technikai jellegűekként kezeli. Úgy tekint a pszichológiai test-lélek problémára, mint ami a pszichológiai aspektus funkcionális megközelítése nyomán egyszerűen föloldódhat, és ennek nyomán a hangsúly áttevődhet, Jackendoffnak megfelelően, a test-test problémára: Miért jár együtt a pszichológiai és a fenomenális aspektus?

Chalmersnél ennek az igen erős kapcsolatnak a megértése döntő a tudatosság megértése szempontjából. Ebből a föltevésből kiindulva kritizálja sok elméletalkotó fölfogását, mert azok nem jutottak túl a „tudatában lenni valaminek” egyik-másik aspektusának leírásán. Dennett (1991) modelljének „harmadik személy abszolutizmusa” eredendően

ellentmond minden „első személy” jellemtudásnak, ahogyan Gopnik (1993) is illuzórikusnak kezeli azt a saját elménkről való tudásunkkal kapcsolatban. Chalmers szerint a kísérleti pszichológia, még ha nem is rövid idő alatt, de képes lesz megoldani a „tudatában lenni valaminek” kérdéseit. Bár a rendelkezésre álló kognitív modellek (Baars 1988; Jackendoff 1988; Dennett 1991) inkább a tudatosság pszichológiai aspektusának felelnek meg, igazából nincs komoly metafizikai probléma azzal, hogy egy pszichológiai rendszer kognitív sajátosságait egy funkcionális megközelítés egyszer képes lesz majd magyarázni. Azonban, még ha képes is lesz erre, semmit sem fog mondani a fenomenális aspektusról. Chalmers szerint egy érvényes elméletnek a mentális jelenségek kettős természetéből kell kiindulnia és lényegében ide is kell megérkeznie; kezelnie kell tudnia ezt a kettősséget.

Chalmers az elemi fizikai tényezők és a magas szintű jelenségek között fölírható függőségi viszonyok természetének vizsgálatához kidolgozott egy elméleti keretet, melynek központjában a *szupervencia* fogalma áll. Ez a fogalom tulajdonképpen azt az intuitív elképzelést formalizálja, hogy a tények egy csoportja képes teljesen meghatározni a tényeknek egy másik csoportját. Például a Földünket megjelenítő fizikai tények meghatározzák a biológiai tényeket. Tehát ha egyszer a fizikai tényeket már behatároltuk, akkor a biológiai tényeknek nincs lehetőségük ehhez képest variálni. Az elméleti keret és a szupervencia fogalma lehetőséget nyújtott számára a reduktív magyarázatok érvényességének tesztelésére is.

Chalmers elméleti keretén belül megkülönbözteti egymástól a lokális és a globális szupervenciát. Akkor beszélhetünk lokális szupervenciáról, ha egy egyedi tényező A-tulajdonsága meghatá-

rozza ugyanannak az egyedi tényezőnek B-tulajdonságát. Chalmers példája szerint az alak lokálisan következik rá a fizikai tényekre.

Viszont globális szupervenciáról van szó akkor, ha az egész világra vonatkozó A-tények meghatározzák B-tényeket: azaz, ha nincsen két lehetséges világ, melyek azonosak A-tényeikre nézve, de különbözőek B-tényeikre nézve. Itt a lokális szupervencia föltételezi a globális szupervenciát, de ez fordítva nem igaz. Így két fizikailag azonos szervezet elméletileg különbözhet egymástól bizonyos biológiai tulajdonságban. Ilyen különbséget okozhatnak az eltérő környezeti föltételek. Két fizikailag azonos organizmus különböző evolúciós történetük miatt elméletileg tartozhat két különböző fajhoz.

Chalmers elméleti erőfeszítései szempontjából sokkal nagyobb jelentőséggel bír azonban a logikai és a természetes (naturális) szupervencia egymástól való elkülönítése. Logikai szupervencia áll fenn, ha nincs két logikailag lehetséges állapot, amelyek A-tulajdonságokra nézve azonosak, de B-tulajdonságokra nézve eltérők. Chalmers hangsúlyozza, hogy a logikai szupervencia eshetősége elsősorban nem egy formális-logikai rendszer levezethetőségi szempontjainak feleltethető meg, az sokkal inkább egy lehetséges világ szempontjából gondolható el, ahol a logikailag lehetséges világ fogalma független ezektől a formális megfontolásoktól. A logikai szupervencia fogalmának segítségével például el tudunk képzelni egy hipotetikus szuperlétezőt – mondjuk a Laplace-démont –, amelynek a mikrofizikai tények ismerete elégséges ahhoz, hogy megkonstruálja a mikroszkopikus struktúra és dinamika modelljét, amelyből már közvetlenül tud következtetni a makroszkopikus struktúrára és dinamikára. Itt meg kell tenni azt a kiegészítést, hogy a logikai szuper-

vencia eseteiben általában azt mondhatjuk, hogy A-tulajdonságok oly módon vonják maguk után a B-tulajdonságokat, ahogyan egy tény abban az esetben von maga után egy másikat, amikor logikailag megengedhetetlen fönn tartani az elsőt a második nélkül.

Természetes szupervencia esete pedig az, amikor ugyanazzal az A-tulajdonsággal jellemezhető két természetesen lehetséges állapot megegyezik B-tulajdonságára nézve. Chalmers olyan állapotokat tekint természetes állapotnak, amelyek ténylegesen előfordulhatnak természetes körülmények között a természeti törvények áthágása nélkül. A logikai és a természetes szupervencia jelentette megszorításokból és azon további logikai szükségszerűségekből, melyek szerint számos olyan logikailag lehetséges állapot ismeretes, amelyek természetesen nem lehetségesek, valamint ami természetesen lehetséges, az logikailag is az, adódik az az alábbi tétel, hogy természetes szupervencia áll fenn az összes lehetséges állapotokra nézve, ha ezek A-tulajdonságok azonos eloszlása mellett B-tulajdonságok azonos eloszlásával rendelkeznek: azaz, amikor egy állapotra vonatkozó A-tények természetesen megkövetelik B-tények előfordulását. Ez történik, amikor világukban az A-tulajdonságok azonos csoportjait mindig B-tulajdonságok azonos csoportjai kísérik, s amikor ez a korreláció nem csupán koincidentális, hanem törvényszerű. Ebben az esetben, bármikor és bárhol jelenjen is meg egy A-tulajdonság, mindig egy B-tulajdonságot fog előidézni. Ez az együtteség nem kötelezően érvényes minden logikailag lehetséges állapotban, viszont szükségszerű minden természetesen lehetséges állapotban. Jól látható, hogy a logikai szupervencia föltételezi a természetes szupervenciát, de ennek a tételnek a fordítottja már nem igaz. Ezt az egyetemes gáz-törvény

is jól szemlélteti: egy mól gáz hőmérséklete és térfogata a nyomást természetesen lehetséges állapotokon keresztül határozza meg, nem pedig logikai úton. A nyomás természetes módon függ a térfogattól és a hőmérséklettől. (A gáz-állandóban szereplő K konstans egy a természetre referáló érték: logikailag elképzelhetők olyan világok, ahol ez az állandó érték nagyobb vagy kisebb.)

Tény, hogy természetes szupervenciára logikus szupervencia nélkül igen nehéz példát találni, viszont Chalmers szerint a tudatosság jól példázza a tisztán természetes szupervenciát, amennyiben a természetes világban bármelyik két fizikailag azonos teremtménynek minőségileg azonos élménye lehet. Sejtését Chalmers a fizikai struktúra és az élmény között föltehető szükségszerű kapcsolatra alapozza, amelyet kizárólag természeti törvények biztosítanak, és nem logikai vagy konceptuális kényszerűség.

Chalmers eredetileg egy elméleti keret kidolgozásával a reduktív magyarázatoknak a tudatosság vizsgálatában való alkalmatlanságát kívánta demonstrálni. Bemutatása szerint a tudatosság kognitív modellezésében, például Dennett (1991) és Baars (1988) esetében, tipikus mozzanat, hogy ezek a modellek elkerülik a tudatosság kemény kérdését. Dennett és Baars modellja egyaránt olyan funkcionális működéseket magyaráz, mint bizonyos mentális állapotokhoz való hozzáférés, az azokról való beszámolás képessége, vagy az információ integrációjának folyamata. Chalmers bírálatá szerint ezek a modellek általában nem tesztelhetők abban az értelemben, hogy eldönthető lenne, hogy valóban tudatosak lehetnének-e, vagy sem. De Chalmers kritikájának éppen az a lényege, hogy még ha föltesszük is, hogy képesek lennének ennek megállapítására, ezek a modellek akkor sem mondanának

semmit magáról a tudatosságról. Mivel a pszichológiai állapotok jól leírhatók oksági szerepük felől, a reduktív magyarázat a kognitív tudományban lehet egy pszichológiai állapotra sikeresen alkalmazott funkcionalista leírás. Azonban a fenomenális állapotokat nem helyes az oksági szerepük felől megközelíteni, mivel az oksági szerep nem lényeges a tudatosság magyarázatánál, így ebben az esetben a reduktív magyarázat egyszerűen nem megfelelő eljárás.

Ha logikailag lehetséges is, hogy a kogníció funkcionális megközelítése szemléletes lehet a tudatosság kísérete nélkül, a mentális jelenségek funkcionalista és fizikalista magyarázata soha sem lehet teljes – mindig lesz egy magyarázati hézag (Levine 1983) a leírások és a tudatosság között. Az marad itt megválaszolatlanul, hogy bizonyos funkcionális szerveződések miért adnak tudatosságot.

Chalmers a neurobiológiai magyarázatokról is hasonló módon gondolkodik, szerinte ezek is megkerülik a tudatos élmények kérdését. Mind Koch (Crick és Koch 1990) neuronális oszcilláció-szinkronicitáson alapuló, egyébként az integratív és a tárolási működéseket jól szemléltető, mind Edelmanna (1989) az elsődleges tudatosságot és a magasabb rendű tudatosságot elkülönülten kezelő modellja – ahol az előbbi a perceptuális tudatosságnak, az utóbbi az elsődleges működések jelentette szelekció nyomán fölépülő *self*-konfeciiónak felel meg – egyaránt képtelen megoldani azt a feszítő metodológiai problémát, hogy miként lehetne operacionalizálni a tudatosság és a neurális folyamatok közötti korrelációt.

Chalmers-t az új fizika területéről érkező magyarázatok sem lelkesítik túlzottan, mert szerinte a kvantummechanika, illetőleg eddig bevett interpretációi sem képesek igazából elszámolni a tudatos élményekkel. A Penrose (1993)

által a nem-algoritmikus folyamatok magyarázatára fölvonultatott matematikai arzenál sem képes semmi kézzelfoghatót nyújtani a tudatos élményekkel kapcsolatban. Szinte már magától értőddően, erről Hameroff (1994) kvantumkoherenciával operáló elméletének sincs külön mondanivalója.

Annak vizsgálatára, hogy a tudatos élmények és a fizikai világ logikai szupervencia viszonyban állnak-e egymással, Chalmers egy érdekes gondolkísérletet dolgozott ki. Ennek legfőbb gondolati alapja az az axiomatikus kijelentés volt, hogy a logikailag lehetséges nem egyenlő a természetszerűleg lehetséges, valamint még logikailag lehetséges lehet az, ami már természetszerűleg nem lehetséges. A gondolkísérletben a zombikat olyan létezőként írta le, mint akik fizikailag teljesen azonosak az emberi lényekkel, viszont teljességgel nélkülözik a tudatos élmények átélésének képességét. A zombik világa természetesen logikailag lehetséges, így ez arra az állásfoglalásra készítette Chalmerst, hogy kimondja: a tudatos élmények nem állnak logikai szupervencia viszonyában a fizikai világgal, a tudatos élmények létezését nem logikailag vonja maga után a funkcionális szerveződés. Ha a tudatosság logikai szupervencia viszonyban állna a fizikai világgal, nem volna lehetséges elképzelni egy olyan logikailag lehetséges világot, ahol azonos fizikai fölépítésű lényeknek nem lennének tudatos élményeik. Fontos látni, hogy az igazi kérdés itt éppen az, hogy vajon egy zombi-hasonmás létezése fogalmilag koherens-e. Chalmers szerint a fogalom teljes érthetősége már elegendő a fentebb említett konklúzió levonására.

A zombi-világ gondolkísérlete alapján, Chalmers fejtegetéseinek értelmében a tudatosságról való tudásunkban episztemikus aszimmetriával kell számolnunk. Ez azt jelenti, hogy még ha a

fizikai világról minden létező információ a birtokunkban lenne is, akkor sem lennénk képesek számot adni a tudatos tapasztalatról. Ez az episztemikus kettősség abban a tekintetben látszik alapvetőnek, hogy rámutat, hogy a fizikai rendszerben lévő komplex kauzalizációból nemigen következik olyan tény, mely képes lenne a tudatosság alapjáról számot adni. Chalmers szerint itt valójában az egész problémát az okozza, hogy a tudatossággal kapcsolatban minden külső megfigyelhető tényező nélkül, kizárólag a saját magunk tapasztalatára építhetünk.

Chalmers további fontos érve a reduktív magyarázat érvényességével szemben az ún. „tudás érv”. Érvélése során Nagel (1974) és Jackson (1994) érveléséből merít. Chalmers értelmezésében Mary, aki egyébként a világ vezető idegkutatója és mindent tud, amit a látással kapcsolatban tudni lehet, de történetesen egy fekete-fehér szobában nevelkedett, és így színlátási képességének gyakorlását teljes mértékben nélkülözni kényszerül (a képesség hiánya az, amit Jackson hangsúlyoz), amikor először lát pirosat, egy olyan ténszerű tudást szerez a világról, amit nem egy fizikai tény *a priori* ismerete vont maga után. Tehát ezen a ponton Mary tudása nem egyedül a fizikairól való tudásból táplálkozik.

Ezzel párhuzamba állítható Nagel érvelése, miszerint minden fizikai tudást megszerezhetünk egy denevérről, de ezek alapján semmit sem fogunk tudni a denevér tudatos élményeiről (még azt sem, hogy van-e neki olyan egyáltalán).

A reduktív magyarázat Chalmers szerint mindig az elemzés bizonyos hiányával küszködik. Ugyanis a reduktív magyarázat támogatóinak meg kéne tudni magyarázni azt a tényt, hogy milyen elképzelhető módon kapcsolódik a fizikai tényekhez a tudatosság létezése.

Itt a funkcionális leírás és magyarázat valójában csak egy funkcionális szerep megadásáig juthat el, elkerülve a lényeg-
get, hogy mit jelent a tudatos élmények létezése. Természetesen a tudatos állapotok számos funkcionális szerepet játszhatnak, de mégsem ezek definiálják őket. Sokkal inkább az, ami tudatossá teszi őket: az, hogy rendelkeznek egy bizonyos fenomenális érzettel, amit nem lehet funkcionálisan definiálni. Chalmers szerint az ilyen funkcionális elemzések gyöngéje, hogy szemantikus meghatározatlanságot teremtenek azzal, hogy hajlamosak összemosni a „tudatosnak lenni” jelentését a „tudatában lenni valaminek” jelentésével.

Nyilvánvaló módon fölmerülhet egy strukturális elemzés lehetősége is, ami azonban itt inadekvátnak látszik Chalmers számára. Szerinte a strukturális és funkcionális elemzés igen jól megfeleltethető a fizikai magyarázatoknak, mivel a strukturális és funkcionális tulajdonságok közvetlenül vonódnak az elemi szintű fizikai törvényszerűségek után. De ha strukturális terminusokban képesek is lennénk leírni az agy finomszerkezetét valamint azok funkcióit, a tudatosság problémája továbbra is megmaradna. Miért idéznek elő ezek a struktúrák és funkciók tudatosságot?

Ezek alapján úgy tűnik Chalmers számára, hogy a tudatosság fogalma redukálhatatlan, és csak egy olyan konceptuális terminológiával karakterizálható, amely magában foglalja magát a tudatosságot. Be kell látnunk, figyelmeztet Chalmers, hogy a két előbb említett magyarázattípuson keresztül nincs mód a yers fizikai tények és a tudatosság összekötésére.

A zombi-hasonmás példájánál jól látszott, hogy azonos fizikai megvalósulás mellett a tudatosságra vonatkozó tények teljesen különbözhetnek. Levine (1983) azt, hogy a magyarázatok során

mindig lesz egy elem, amelyik logikailag függetlennek bizonyul a fizikai tényektől, úgy fejezte ki, hogy egy „magyarázati rés” van a fizikai és a tudatos élmény szintjei között. Ebből az következik Chalmers számára, hogy a fizikai folyamatokkal társuló tudatosság egy további tényfajta a fizikai tényeken túl, mely nem magyarázható a fizikai tények alapján. Áthidaló elvek alkalmazásával összeköthetők a fizikaira és a tudatosságra vonatkozó tények. Ezen áthidaló elvek szükségessége mutatja a reduktív magyarázat lehetetlenségét és a tudatosságnak a saját terminusaival való magyarázatának elkerülhetetlenségét is.

Persze mindez nem jelenti azt, hogy a fizikai nem képes bármit is mondani a tudatosságról. Ellenkezőleg – véli Chalmers –, a tudatosság fizikai bázisáról, annak struktúrájáról való tudásunk kialakításában az igen hasznos lehet, de nem képes a kérdéskör egészét átfogni, ezért önmagában elégtelen.

A magyarázat során természetesen fölmerülhet a filozófusok által gyakran hangoztatott kétség, hogy az elképzelhetőség még nem elégséges a lehetségeshez. Chalmersnek az a válasza, hogy az elképzelhetőség ugyanolyan módon kapcsolódik az emberi kapacitásokhoz, mint ahogy azt a tudományos magyarázatok is teszik. A reduktív magyarázat is megkívánja azt az előfeltevést, hogy a fizikai tényezők relevánsak a magasabb szintű jelenségekre nézve. Az olyan ontológiai nézetek esetében, mint a materializmus, ez a mindent eldöntő kérdés, amikor pedig reduktív magyarázatról van szó, Chalmers szerint ennek jelentőségét nem lehet túlbecsülni.

Chalmers nézete szerint a tudatos élmény kérdése nem egykönnyen eliminálható. Ha ez nem így lenne, akkor álláspontja valójában megkülönböztetetlen lenne a vitalizmustól. A vitalistáknak el kell fogadniuk: ha már ismeretes,

hogy miként valósítják meg a fizikai folyamatok a releváns életfunkciókat, akkor nem marad semmi további, ami magyarázatot igényelne. Hiszen működhetnének-e ezek a funkciók élet nélkül?

Chalmers a magyarázata során eljut arra a pontra, amikor már nem elégséges csupán azt a kérdést föltenni, hogy a tudatosság magyarázható-e egy fizikai elmélettel, hanem le kell vonnia addigi fejtegetéseinek ontológiai konzekvenciáit: fizikai-e egyáltalán a tudatosság?

A logikai szupervencia kudarca Chalmers számára közvetlenül implikálja a materializmus téves voltát. Amennyiben elfogadjuk kiindulásnak a tudatos élmények létezését, és logikailag lehetségesnek tartunk egy olyan, a miénkkal fizikailag azonos világ létezését, amelyben a miénktől eltérően nincs pozitív tényekkel alátámasztva a tudatos élmények létezése, amiből arra következtethetünk, hogy a tudatossággal kapcsolatos tények a fizikai világ fölötti illetve azon túli tényeket képviselnek, akkor következőképp a materializmus egyszerűen téves fölfogása a világnak. Azt mondhatnánk, hogy éppen a legzamatosabb részét nem képes megragadni a világunknak.

A materializmus téves volta Chalmers számára egyfajta dualizmus-hoz vezet. Ez a dualizmusa a világnak azt mondja ki, hogy a tudatos élmény egy egyed olyan tulajdonságait foglalja magában, amelyeket nem az egyed fizikai tulajdonságai vonnak maguk után közvetlenül, hanem az egyed fizikai tulajdonságaival törvényszerű kapcsolatban áll. A tudatosság a fizikain túli tulajdonsága világunknak: az egyedek fenomenális tulajdonságai ontológiailag függetlenek fizikai tulajdonságaitól. Ez az, amit Chalmers naturalisztikus dualizmusnak hív.

A fizika ezek szerint csak a tudatos-ságnek a korrelátumaival képes elszá-

molni. Ez természetesen nem kielégítő perspektíva, ezért Chalmers szerint a mindenség elméletének fölírásához további alapvető törvények és komponensek föltételezése szükséges. Chalmers megfontolása szerint olyan pszichofizikai törvényekre van szükség, amelyek képesek megmondani, hogy a fizikai miként képes előidézni a tudatosságot, mint egy természetes jelenséget. A tudatosság ebben a fölfogásban nem egy emergens tulajdonság, vagyis csak abban a sokkal erősebb értelemben az, hogy nem jelezhető előre az elemi szintű fizikai tények összességéből.

Valójában Chalmers materializmus elleni premisszáinak kiegészítése azzal a további premisszával, hogy a fizikai világ okságilag zárt, valamint azzal a föltevessel, hogy két fizikailag azonos egyednek azonos minőségű tudatos élményei lesznek, együttesen föltételezik a természetes szupervenciát: a tudatos élmények néhány természeti törvénynek megfelelően keletkeznek a fizikaiból, de maguk nem fizikaiak.

Természetesen ezek a gondolatok jó néhány tekintetben ütköznek az alternatív elméletekkel. Az eliminativizmus eleve tagadja a tudatos élmények pozitív tényét (Churchland 1996). Senki sem lehet tudatos fenomenális értelemben. A reduktív funkcionalizmus a tudatosságot úgy tekinti, mint amelyet a fizikai funkcionális vagy diszpozicionális tulajdonságai révén közvetlenül von maga után, ahol „tudatosnak lenni” bizonyos oksági szerep betöltését jelenti. Ebben az értelemben a zombi-világ logikailag nem lehetséges. Egy nem-funkcionalista reduktív materialista álláspont szerint a fizikai a tudatosságot elméletileg valamilyen nem-funkcionális tulajdonság, valamiféle biomechanikus vagy kvantum tulajdonság révén vonja maga után.

Chalmers úgy érvel, hogyha komolyan vesszük a tudatosság problémáját

és igyekszünk az érvényes világleírásunk integráns részévé tenni, akkor a reduktív funkcionalizmus és az eliminativizmus szükségszerű elvetése után a tulajdonság dualizmus az egyetlen elfogadható lehetőség számunkra.

A fizikai világ oksági zártságának föltételezése azt eredményezi, hogy a fizika, az idegtudományok és a kognitív tudomány a fizikai jelenségek magyarázatában mindaddig sikeresen működhetnek, amíg nem kerülnek szembe a tudatosság igazi kérdésével. A tudatosságot természetes törvények irányítják. Nem létezik olyan *a priori* elv, melynek alapján azt kellene mondanunk, hogy a természeti törvények fizikai törvények lesznek, tehát a materializmus tagadása nem jelenti egyben a naturalizmus tagadását is.

Mivel a tudatosság reduktív módon nem magyarázható, elméletének kidolgozásában Chalmers számára egyértelműen a fizikai és nem-fizikai közötti viszony leírása válik központi kérdéssé. Olyan pszichofizikai törvények leírását képzelem el, amelyek ugyanúgy, mint a fizika törvényei, az idő kezdete óta léteznek. Időtlenek, így a tudatosságevolúciójának kérdése sem okozhat speciális problémát számunkra.

Chalmers a tudatos élmények és a kognitív struktúra közötti koherenciára, azok szisztematikus kapcsolatára figyel föl. Ahol tudatosság lép föl, ott egyszerűen tudatában is vagyunk valaminek. Ezzel tulajdonképpen kimondja a strukturális koherencia alapelvét is: a tudatos élmény strukturális tulajdonságai közvetlenül járnak együtt a tudatosan reprezentált tartalomstrukturális jellemzőivel. A koherencia elv hátterében az izomorfizmus gondolata áll. Ennek a fontos magyarázó elvnek Chalmers egy episztemikus kiterjesztést is ad. Egy adott információ akkor tudatos, ha ez az információ egy rendszer számára mindenfajta

perceptuális modulációtól mentesen érhető el. Egy fenomenális élmény rendszerint ebben az értelemben tudatos. Ezt a rendszerességet emelte Chalmers a természeti törvények szintjére: bármely rendszer számára, bárhol a tér-idő kontinuum mentén, az élmény struktúrája tükröződni fog a tudatos tartalom struktúrájában, és fordítva.

A tudatosság Chalmers meggyőződése szerint a funkcionális szerveződésen túli jelenség, de a koherencia alapelve mégis visszautalja a tudatosságot a funkcionális szerveződéshez. A funkcionális szerveződés Chalmers fölfogásában az oksági interakcióknak egy absztrakt mintázata, amit az absztrakt komponensek száma, a komponensek lehetséges különböző állapotainak száma és a függőségi viszonyok rendszere határoz meg. Chalmers szerint egy fizikai rendszer akkor valósít meg egy funkcionális organizációt, ha a rendszer fölölítható meghatározott számú fizikai komponensre, ezek a komponensek meghatározott állapotokkal jellemezhetők, s a függőségi viszonyok rendszere és az *outputok* és *inputok* precízen megfelelnek az adott funkcionális organizáció specifikációjának.

Egy funkcionális organizáció számos szinten megnyilvánulhat. Azt a szintet, ami elég finom fölbontású a viselkedési kapacitások meghatározásához, finomszemcsés funkcionális organizációnak nevezte el Chalmers. Állítása szerint tudatosság kizárólag ilyen finomszemcsés funkcionális organizációkban jelenik meg. Eszerint a funkcionális organizáció alapelve azt mondja ki bármelyik, tudatos élménnyel rendelkező rendszerre nézve, hogy bármilyen azonos finomszemcsés funkcionális organizációval rendelkező rendszernek minőségileg azonos élménye lesz. Ennek az alapelvnek megfelelően a tudatosság egy organizációs invariáns: egy olyan tulajdonság,

amely állandó a különböző funkcionális izomorf rendszerekben. Ezért nem számít, hogy az organizáció szilikon *chip*-ben, pingpong-labdákban vagy Kína lakosságán valósul-e meg. Amíg a funkcionális organizáció adott, a tudatos élmény annak megfelelően állandó lesz.

Chalmers érvelése szerint a funkcionális organizáció a természetes szükségességgel együttesen elégséges a tudatos élményhez. Ebből a szempontból a tudatos élményt a funkcionális organizáció határozza meg, de annak nem szükséges redukálhatónak lennie a funkcionális organizációra. Ennek a gyöngített formájú redukcionizmusnak Chalmers a nem-reduktív funkcionalizmus nevet adta. E fölfogásból igen erős állítások következnek, jelesül elvileg bármilyen médiumon megvalósított kognitív rendszer tudatos lehet, azaz elképzelhetővé válik egy fenomenális tudattal rendelkező számítógép megvalósítása is.

Chalmers szerint a fizika törvényeinek megfelelő pszichofizikai törvények

konstituálására van szükség. A koherencia, a strukturális koherencia és a funkcionális organizáció állandóságának alapelveit a tudatosság végső elméletének proto-teóriájaként értelmezhetjük. Az alaptörvények fölírásához a gravitáció és a tömeg természetesnek vett létezéséhez hasonlóan kellene valamit természetesnek venni. Chalmers szerint ez lehetőséget adna egy nem-reduktív magyarázat számára.

Nem érdektelen fölfigyelni arra, hogy Chalmers szinte egész elméleti konstrukciója a fenomenális minőségekkel, az élményekkel kapcsolatos *realizmus*ra épül. Amennyiben létezőknek tételezi föl őket, annyiban ad érdemtelennül szűk teret bizonyos materialista érveléseknek. Intuitíve rendkívül meggyőző érvelése eliminálja a materializmust és annak módszertanát, bár igazi erejét talán mégsem az érveivel hatástalanítja, hanem a fenomenális élmények axiomatizálásával.

GONDOLKODÓ GÉPEK?*

SIMONYI ANDRÁS

Pontosan negyven évvel Alan Turing híres „Computing machinery and intelligence” című írásának *Mind*-beli megjelenése után, 1990-ben az angol matematikus, logikus és számítástudomány-kutató tudományos örökségével foglalkozó konferenciát rendezett a Mind Association. A konferencia résztvevői – Turing

széles körű érdeklődésével összhangban – a legkülönbözőbb tudományterületek művelői közül kerültek ki. A neves előadók között volt a mesterséges intelligencia (MI) kutatásának két korai úttörője is: Donald Michie, aki hosszú ideig dolgozott Turing közvetlen munkatársaként, valamint a közgazdasági Nobel-

* P. J. R. Millican–C. Clark (eds.): *Machines and Thought. The Legacy of Alan Turing. Vol. I.*, Clarendon Press, Oxford 1996, 297 oldal.

díjas Herbert Simon. A konferencián előhangzott előadások bővített és a viták nyomán módosított változatai két kötetben jelentek meg. Az első rész középontjában Turing mesterséges intelligenciával és számítástudománnyal kapcsolatos három klasszikus eredménye illetve tézise áll: a Turing-gépek elmélete, a Turing-teszt és a Church-Turing tézis. Bár az első kötet tizennégy esszéjét nem osztották tematikus csoportokba a szerkesztők, az egymáshoz közel elhelyezkedő írások általában hasonló problémákat tárgyalnak, és az is gyakran előfordul, hogy egy esszé reflektál egy előtte álló dolgozatra. Külön csoportot képez az utolsó négy írás. Ezek inkább figyelemfelkeltő ráadásnak tekinthetők, mivel a konferencia témájához lazábban kapcsolódó, újonnan kialakult területekre nyújtanak ismeretterjesztő jellegű bevezetést.

A könyv első négy írása a Turing-teszt néven közismertté vált imitációs játék és az intelligencia illetve tudatosság kapcsolatát vizsgálja. A hagyományos értelmezés szerint Turing az intelligencia egy operacionális definícióját kívánta megadni, amikor azt javasolta, hogy tekintsünk intelligensnek minden olyan gépet, mely szöveges terminálon keresztül majdnem ugyanolyan eséllyel képes elhíttetni kérdezőjével, hogy emberrel kommunikál, mint emberi ellenfele.

Az első dolgozat szerzője, *Robert M. French* elfogadja, hogy egy olyan szerkezetet, mely eredményesen lenne képes játszani az imitációs játékot, valóban intelligensnek kellene tekintenünk. Vitatja azonban Turing azon *pragmatikus* állítását, mely szerint a nem túl távoli jövőben képesek leszünk a teszt követelményeinek megfelelő gépeket alkotni. French meggyőzően érvel amellett, hogy a Turing-teszt követelményei ugyan minden bizonnyal elégségesek az intelligenciához, de semmiképpen sem szükségesek, mivel ez a teszt nem az intelligen-

cia, hanem a *kulturálisan orientált emberi intelligencia* jelenlétét vizsgálja. Véleménye alátámasztásul olyan kérdéscsoportokat mutat be, melyekre a Turing-tesztnek alávetett szerkezet csak akkor lehet képes megfelelően ütemezett és helyes válaszokat adni, ha ugyanolyan tapasztalatokkal és alacsony szintű kognitív struktúrákkal rendelkezik, mint emberi versenytársai illetve kérdezői. Tipikus példái tudatalatti asszociációkon és a nyelvi kompetencia nem-tudatosuló alkalmazásain alapulnak. Mivel French centrális tézise szerint lehetetlen éles választóvonalat húzni az intelligenciához szükséges magasrendű funkciók és az ezeket megvalósító alacsony szintű kognitív struktúrák megnyilvánulásai között, ezért nem lát lehetőséget a Turing-teszt olyan módosítására, mely egy az emberi intelligenciánál tágabb intelligenciafogalom definíciójával szolgálhatna.

Donald Michie szintén hangsúlyozza az olyan, „halk” mentális folyamatok szerepét az intelligens rendszerekben, melyekhez a rendszereknek nincsen direkt, magasszintű introspektív hozzáférésük. Azonban Frenchtől eltérően úgy látja, hogy a Turing-teszt éppen azért *elégtelen* az intelligencia – akár az emberi intelligencia – jelenlétének vizsgálatához, mert csak azokhoz a folyamatokhoz képes hozzáférni, melyekről a vizsgálat alanya verbálisan be tud számolni. Mivel viselkedésünk jelentős részét nem vagy csak nagyon nehezen verbalizálható folyamatok határozzák meg, ezért egy valóban intelligens rendszernek *Michie* szerint képesnek kell lennie az emberek gyakorlatából való tanulásra is, anélkül hogy a megtanulandó anyagot verbálisan közölnék vele. Bár *Michie* egyetért *John Searle*-l abban, hogy a Turing-tesztet teljesítő szimbólum-manipuláció képessége nem elegendő az intelligenciához, nem helyez olyan hangsúlyt a tudatosság szerepére, mint

ezt Searle teszi. Véleménye szerint Searle álláspontja, mely a priori kizárja annak lehetőségét, hogy egy programvezérelt, szimbólumokat manipuláló gép tudatos és intelligens legyen, csak akkor lesz megkülönböztethető a puszta metafizikától, ha meg fogja tudni adni a tudatosság gyakorlatban alkalmazható definícióját is.

Az eddig említett két esszével szemben, melyek a Turing által javasolt megoldásokat a mai mesterséges intelligencia-kutatás eredményeivel és igényeivel szembesítik, *Blay Whitby* dolgozata történeti megközelítést alkalmaz. Turing *Mind*-beli esszéjének hatástörténetét elemezve úgy látja, hogy a megjelenése óta eltelt idő legnagyobb részében a cikk helytelen interpretációja tévútra vezette az MI kutatóit. Mivel Turing írása alapján úgy gondolták, hogy vállalkozásuk célhoz ér, ha sikerül építeniük egy, a tesztet kiálló szerkezetet, csak az emberi intelligencia minél tökéletesebb imitációját próbálták megalkotni, elhanyagolva az intelligencia általános tulajdonságainak kutatását. Whitby szerint az MI-programnak az intelligencia olyan definíciójára lenne szüksége, mely egyáltalán nem hivatkozik emberi képességekre. Esszéje végén vázolja Turing cikkének egy új, a megírás időpontjában bekövetkezett paradigmaváltásokat is szem előtt tartó értelmezését. Eszerint Turing egyrészt azt az új szemléletmódot alkalmazta a gondolkodás és intelligencia kérdéseire, mely különbséget tesz bizonyos rendszerek logikai és fizikai aspektusai között, másrészt föl kívánta hívni a figyelmet az emberi *attitűdök* központi szerepére az egyes rendszerek intelligenciájára vonatkozó kérdések megválaszolásában. Mindezt azonban anélkül tette, hogy az intelligencia egyfajta definícióját próbálta volna nyújtani.

Az intelligencia-tulajdonítás és az emberi attitűdök előbb említett kapcsola-

tát elemzi igen részletesen *Ajit Narayanan*. Daniel Dennettnek az intencionális rendszerekről illetve az intencionális hozzáállásról adott elemzéseit fölhasználva azt vizsgálja, hogy miként alkalmazhatók különböző rendszerekre intencionális predikátumok. Az alkalmazásnak három lehetséges szintjét különbözteti meg. Az első, Narayanan által reprezentációs hozzáállásnak nevezett szinten úgy írunk le intencionális fogalmakkal egy rendszert, hogy ezzel nem föltételezzük sem tudatosságát, sem valódi tárgyra irányultságát. A reprezentációs hozzáállás alkalmazhatóságához elegendő, hogy a rendszernek olyan formális szabályok szerint váltakozó szimbolikus állapotai legyenek, melyekhez intencionális predikátumokat rendelhetünk a konkrét reprezentációs tartalmak illetve az állapotok egymáshoz való viszonya alapján. Megfelelő hozzárendelés esetén a reprezentációs hozzáállással néha lényegesen egyszerűbben magyarázhatjuk egy rendszer – például egy sakkautomata – viselkedését, mint ha ezt intencionális predikátumok használatával próbálnánk meg. A reprezentációs hozzáállást követő második szinten már úgy adunk mentális leírást egy objektumról, hogy ezzel bizonyos fokú tudatossága mellett is elkötelezzük magunkat. Az egyes második szintű hozzáállások jelentősen eltérhetnek egymástól, attól függően, hogy milyen tudatosság-elmélettel dolgoznak. Ezeket a különbségeket vizsgálja a harmadik szint, melyet Narayanan olyan metasztintként jellemez, ahol a különböző második szintű leírások értékelhetők és hasonlíthatók össze. A tulajdonítási szintek fogalmi apparátusának segítségével Narayanan is újraértelmezi Turing cikkét: eszerint az írás kérdésföltevései és általános megfontolásai a harmadik szinten helyezhetők el, míg a konkrét

ellenvetésekre adott válaszai egy második szintű hozzáállást körvonalaznak.

Az imitációs játékot tárgyaló esszé után három olyan átfogó, a gépek gondolkodásának lehetőségeit tárgyaló írás következik, melyek reprezentatív és alapvetően eltérő álláspontokat fogalmaznak meg az MI-vel kapcsolatban.

Herbert Simon szerint a gondolkodásra képes számítógépek létezése immár vitathatatlan tény, hiszen a kutatólaboratóriumok több évtizede alkotnak olyan gépeket, melyek (többé vagy kevésbé) intelligensnek tekinthetők. Searle-nek az MI-vel kapcsolatos álláspontját vitatva, a szerző azt állítja, hogy a gondolkodás szimulációja maga is gondolkodás, mivel a szimuláló számítógép ugyanúgy szimbólumokat manipulál, mint a gépi konstrukció alapjául szolgáló emberi elme. Álláspontjából adódóan Simon járható – és valószínűleg követendő – útnak tekinti a kutatásnak azt a módját, mely az agy működését tanulmányozza és próbálja szimulálni. Az eddig elért eredményeket fölhasználva Simon bemutatja az elme működésének néhány olyan általános jellemzőjét, melyet már sikerült számítógépek segítségével modellálni. Ezek között említhető, hogy míg a kognitív rendszer a szimbolikus szinten soros működésű, az érzékszervek, például a szem és a fül, párhuzamosan dolgozzák föl az érkező ingereket. A pszichológiai kutatások alapján Simon úgy látja, hogy az emberi agy propozicionális reprezentációk mellett képi jellegűeket is használ, sőt elképzelhetőnek tartja, hogy reprezentációink túlnyomó többsége az utóbbi típusba tartozik. Számba véve az emberi alakfölismerés, nyelvelsajátítás, valamint a kreatív elméletalkotás gépi szimulációjában elért eredményeket, a szerző arra a következtetésre jut, hogy a mesterséges intelligencia elvi lehetősége csak azért lehet még mindig viták tárgya, mert

vonakodunk földadni a gondolkodást kizárólag emberi sajátosságnak tekintő világképünket.

A Simon cikkében megfogalmazott „mechanisztikus” nézeteket próbálja megcáfolni *J. R. Lucas*, amikor híres-hírhedt, Gödel tételeire hivatkozó érvét védelmezi az első publikáció óta megjelent számtalan kritikával szemben. Lucas változatlanul fenntartja, hogy az emberi elme nem szimulálható kielégítően programvezérelt determinisztikus rendszerekkel, mivel ez utóbbiak nem képesek az általuk produkált számelméleti tételrendszer konzisztenciájából következő aritmetikai kijelentések igazságát állítani. Az ember ezzel szemben – állítja Lucas – birtokolja az igazság általános fogalmát, s ezért mindig képes lesz a gép által beláthatatlan helyes tételek fölismerésére is. A szerző amellet érvel, hogy nem tekinthető az emberi elme kielégítő szimulációjának egy olyan szerkezet, mely nem, vagy csak inkonzisztens módon képes bizonyos aritmetikai tételeket produkálni. Lucas provokatív zárógondolata szerint az a mechanista ellenérv, mely azt állítja, hogy az emberi elmék sem produkálnak szükségképpen konzisztensaritmetikai rendszereket, csupán azt a „mindig is érzékelt” tényt teszi explicitté, hogy a materializmus nihilizmushoz vezet.

Köztes álláspontot foglal el Simon és Lucas között *Robin Gandy*, aki könnyed hangvételű esszéjében először a matematikatörténet néhány mechanizálhatatlannak tűnő gondolatmenetét mutatja be, köztük a Lucas érvelésében központi szerepet betöltő gödéli megfontolásokat is. Gandy szerint az algoritmizálhatatlan „isteni szikra” jelenléte gyakran analógias következtetések alkalmazását jelenti, s a kreatívan gondolkodó ember sokszor kisszámú eset vizsgálata után von le általános érvényű következtetéseket. Bár számítógépek is programozhatók analo-

gikus vagy induktív hipotézisek fölláttatására, a szerző szerint alapvető különbséget jelent, hogy az ember sokszor nem csupán föltételezi, hanem *tudja*, hogy következtetése helyes. Mivel Gandy elfogadja azt a Turingtól eredő érvet, hogy egy intelligens gép ugyanúgy hibázhat a matematikában, mint az emberek, ezért szerinte Lucas – és az őt követő Penrose – nem nyújtotta a mechanista nézetek kényszerítő erejű cáfolatát. Gandy úgy látja, hogy valóban meggyőző érvet csak egy radikálisan újszerű racionalitáselmélet jelenthetne, esetleg egy az emberi agy determinisztikusságát cáfoló fizikai elmélettel egybekötve.

A kötet talán legkitűnőbb írásait tartalmazza az a szintén három esszéből álló csoport, mely a Turing-gépekkel való szimulálhatóság határait vizsgálja.

Az első dolgozat szerzője, *Anthony Galton* a Turing-kiszámítható és a kiszámítható függvények osztályának egybeesését kimondó Church-Turing tézis logikai-ismeretelméleti státusát elemzi. Elveti azokat az értelmezési kísérleteket, melyek a tézisben matematikai eszközökkel bizonyítható tételt látnak, és elutasítja a definíciós javaslatként történő interpretációt is. Egyetértve Wang egy megjegyzésével, a szerző úgy véli, hogy a tézis pontosításra szorul, hiszen egy bizonytalan, intuitív fogalom terjedelme nem egyezhet meg egy matematikai szabatosséggal definiált osztállyal. Mivel Galton szerint a tézisben szereplő két meghatározás viszonya leginkább a számítástudományból ismert specifikáció–implementáció fogalompárral írható le, ezért a megvalósítás módjára való közelebbi hivatkozás nélkül próbálja pontosítani a kiszámíthatóság intuitív fogalmát. Javaslatára szerint a kiszámítható függvények helyett a „fekete dobozzal kiszámítható” függvényekre fogalmazhatnánk meg az állítást. Galton akkor tekint egy függvényt ilyen tulaj-

donságúnak, ha létezhet olyan fekete doboz, mely bármely megadott értékre helyesen számítja ki a függvény értékét, illetve egyértelműen jelzi, ha a függvény nem-értelmezett. A fekete doboz egyes jellemzőire tett különböző megkötelésekkel a Church-Turing tézis újabb változatai nyerhetők: megkülönböztethetjük a fizikailag lehetséges, aktuálisan létező, az eredményt adott időn belül megadó stb. fekete dobozokra vonatkozó variánsokat. Érdekes magyar vonatkozása a dolgozatnak, hogy a tézis eredeti alakját megkérdőjelező legfontosabb érvek között említi és részletesen vizsgálja Péter Rózsa és Kalmár László 1959-ben megjelent ellenvetéseit.

Mivel írásában Galton szinte egyáltalán nem foglalkozik azzal a problémával, hogy mikor interpretálhatók egy fizikai rendszer állapotai számítási folyamat lépéseiként, ezért az előző dolgozat hasznos kiegészítését nyújtja *Chris Fields* esszéje, mely ezt a kérdést a méréselmélet eredményeire támaszkodva vizsgálja. Fields abból indul ki, hogy időmérő eszközeink véges pontosságából adódóan az általunk vizsgált rendszerekről csak diszkrét állapotváltozásokat rögzítő megfigyelési adatok állhatnak rendelkezésünkre. A vizsgált objektum dinamikus vagy diszkrét voltáról tehát csak az adatok egy adott *interpretációjához* viszonyítva beszélhetünk: míg a fizika általában folytonos modellek segítségével értelmezi a megfigyeléseket, az algoritmikus folyamatként történő leírás diszkrét modelleket nyújt. Fields megközelítése szerint ahhoz, hogy egy fizikai rendszer története egy algoritmus *egyszerűvégrehajtásaként* legyen interpretálható, elégséges, ha a rendszer mért állapotai és algoritmus lépései között egyértelmű (homomorfikus) megfeleltetés hozható létre. Ha a rendszer *minden* lehetséges állapotváltozás-sorozata értelmezhető egy bizonyos algoritmus külön-

böző induló-adatokon történő végrehajtásaként, akkor a rendszer virtuális számítógépnek tekinthető. Fields álláspontja két fontos következménnyel jár: egyrészt ugyanazon rendszer több különböző virtuális számítógépet is megvalósíthat mérési adatoktól és interpretációtól függően, másrészt egy virtuális gép szimulációja maga is virtuális számítógép. A második állításra hivatkozva Fields – Simonhoz hasonlóan – elutasítja Searle „kínai szoba” érvét, és úgy látja, hogy nincsen szemantikai különbség a természetes és mesterséges rendszerek között.

Mind Fields, mind Galton dolgozata osztja azt az előfeltevést, hogy az intelligens rendszerek leírására és modellezésére a számítástudomány eszközei és fogalmai a legalkalmasabbak. *Aaron Sloman* ezzel szemben amellett érvel, hogy az intuitív számításfogalom különböző tudományos interpretációi alkalmatlanok a kérdéses rendszerek szerkezetének és tipikus tulajdonságainak leírására. Sloman szerint az algoritmikus számítás fogalma bizonyosan *elégtelen* a leírandó tartomány körülhatárolására, mivel számításnak tekintünk olyan, pusztán szintaktikai objektumokat is, melyek kauzálisan teljesen hatástalanok. A formális számítási folyamatként történő jellemezhetőséget azonban *szükséges* feltételnek sem nevezhetjük, hiszen egyre több jel mutat arra, hogy az em-

beri egy működésében fontos szerepet játszhatnak szinkronizálatlan párhuzamos folyamatok és analóg reprezentációk is. Mivel Sloman nem látja lehetőséget egy olyan számításfogalom kialakításának, mely megfelelő lenne az intelligens rendszerek körbenforgás nélküli jellemzésére, ezért e fogalom központi szerepét elvetve a „viselkedő rendszerek” olyan általános osztályozását vázolja, mely alkalmas lehet az intelligens rendszerek jellemzésére is.

A kötet utolsó négy írása – melyek közül különösen érdekes a grammatikán alapuló érvelésekkel és a „végtelenben az igazsághoz konvergáló” eldöntési eljárásokkal foglalkozó két esszé – néhány frissen kialakult kutatási terület ismertetésével teszi teljessé a Turing tudományos örökségéről nyújtott képet. Ez a kép mindenekelőtt azért lehet izgalmas és vonzó, mert híven tükrözi a mesterséges intelligencia megítélésében fennálló nézetkülönbségeket. Míg a konferencián résztvevő gyakorló MI-kutatók túlnyomó része egy általuk kiforrottnak tekintett paradigma keretein belül elért eredményekről számolt be, a filozófusok még elméleti megalapozásra szoruló, kialakulatlan területként viszonynak az MI-hez. A *Machines and Thought* mindkét oldalnak segíthet abban, hogy – vitapartnereik érveit és gondolkodásmódját közelebbről megismerve – megteremtsék a termékeny vitához szükséges közös alapot.

REÁLIS TUDÁS*

HORVÁTH EDIT

Bevezetőben három kérdés:

1. Hiszi-e Ön, hogy a koherenciaelmélet zászlaja alatt a kontinentális és az analitikus filozófiai irányzatok végül konstruktív dialógusba foghatnak?
2. Hiszi-e Ön, hogy Gadamer és Davidson ugyanarról beszélnek – kicsit másképpen?
3. Hiszi-e Ön, hogy Foucault és Putnam egyaránt a koherenciaelmélet egy-egy változatát dolgozták ki?

Ha Ön mindhárom kérdésre nemmel válaszolt, úgy Linda Martin Alcoff ezt a könyvet nem Önnek írta. Más a helyzet akkor, ha a fent említett pontokban szereplő kérdésekre a válasza igen, hiszen a szerző munkahipotézisként fogadja el azt a véleményt, miszerint mind az analitikus, mind pedig a kontinentális filozófusok részéről egyre nagyobb igény van a tudásnak egy olyan leírására, amely a koherencián alapul.

Alcoff amellett érvel ebben a könyvben, hogy a tudásnak egy episztemikus és nem szociológiai elméletére van szükség, amely tisztában van azzal, hogy az igaz és a hamis közötti különbség nem minden esetben redukálható ideológiákra, csoportszabályokra vagy tudattalan vágyakra, és nem is föltétlenül determinált ezek által.

Ismeretfilozófusi körökben egy új paradigma, nevezetesen a *társadalmi episztemológia* körvonalai kezdenek kibontakozni, melyet a következő megkö-

zelítések jellemeznek: Egyrészt megpróbál megfelelni egy olyan igénynek, amely a tudásnak egy normatív elmélete iránt támadt és amely episztemológiai magyarázatot ad arról, hogyan tehetők kiértékelhető különbségek az egymással versengő állítások között. Másrészt egy olyan, a tudásról szóló leírást próbál adni, amely föl tudja vázolni a tudás, a hatalom és a vágyak közötti szoros összefüggést. Ez a paradigma megpróbál választ adni a következő kérdésekre: advalévén egy meglehetősen politikailag hangolt tudás-elemzés, hogyan jellemezhetnénk mégis episztemológiailag egy érvényességigényt? Melyik kritérium kaphat prioritást a jó és rossz elméletek közötti választásban? Végül, újfajta öntudatosságunk birtokában, hogyan fogalmazhatjuk meg a politika és a tudomány közötti kapcsolat pontos természetét? A szerző szerint, és a könyvben emellett érvel, ez a célkitűzés megköveteli az analitikus és a kontinentális filozófia dialógusát.

Az analitikussá képzett filozófusok közreműködtek ugyan abban, hogy jobban megérthessük a tudás, az igazolás és a vélekedések természetét, de sajnálatos módon nem akarózt tudomásul venniük azokat a következményeket, amelyeket a tudásszociológia, a feminista episztemológia és a kontinentális jelentés-, és interpretáció-elméletek szállítottak az utóbbi időben. A másik oldalon a kontinentális filozófusok viszont azt a

* Linda Martin Alcoff: *Real Knowing. New Versions of the Coherence Theory*, Cornell University Press, Ithaca 1996, X+240 oldal.

hibát követték el, hogy úgy tettek, mint-ha csak arra lenne szükség, hogy leleplezzék a referenciaelmélet hamis előfeltevéseit. Az az állítás is tőlük származik, hogy a hitelességhez nem kell föltétlenül a referenciális ontológiánál maradnunk – ha viszont nem ajánlják az igazolt hiedelem új érvényességi föltételeit, sajnos csak saját, többnyire implicit episztemológiai elkötelezettségeiket védik. A könyv egyik fő célja részben ezeknek az elkötelezettségeknek a föltárása például Hans-Georg Gadamer, Michel Foucault és az őket követők munkáinak elemzése által.

Meglepő egyetértés mutatkozik azonban a szerző szerint a két filozófiai iskola között a tekintetben, hogy semmilyen, a tudásról szóló leírás nem választható el az igazság és az ontológia problémájától – legfőlőbb ők maguk sem veszik észre az egyezést. Valamit tudni mindig *valamiről* való tudás, és az a mód, ahogyan ezt a tárgyira-irányultságot megértjük, magyarázatra szorul, éppen úgy, mint az, hogy ez a *valami* hogyan fogalmazódik meg számunkra – ismerik el a kontinentális filozófusok. Ugyanez analitikus terminusokban úgy hangzik, hogy az igazolás minden fajtájától megkíváncsi az igazság elősegítése, az igazság pedig nem redukálható a nyelvre, vagyis minden komoly beszédaktus érvényességi föltétele tartalmaz némi előzetes elkötelezettséget valamely meghatározott metafizikai nézet iránt. Az analitikus filozófusok azonban nem járnak el körültekintően az igazság ontológiájának kérdésében – így Alcoff –, vagy pedig ontológiai elkötelezettségeiket pusztán szemantikai problémák mögé rejtik (például Tarski ekvivalenciasémája egyáltalán nem minden, amit az igazságról mondani lehet).

Miért éppen a koherencia? A koherenciaelmélet tipikus megfogalmazása: egy vélekedés addig a mértékig igazol-

ható, ameddig az a vélekedés-halmaz, amelynek tagja, koherens. Azt persze, hogy mit is jelent az, hogy a vélekedések egy halmaza koherens, különbözőképpen lehet definiálni. A minimalista megfogalmazás szerint a koherencia pusztán konzisztencia, az erősebb megfogalmazás kölcsönös tartalmazást követel meg. Mindkettővel akadnak problémák, ezért az ún. közeputas változatot látszik jónak elfogadni, amely szerint a vélekedések egy halmazán belül az elemeknek kölcsönösen magyarázhatóknak kell lenniük.

Ha az igazolás koherenciaelméletét az igazság koherenciaelméletével együtt elfogadjuk, akkor azt állítjuk, hogy „egy állítás akkor és csak akkor igaz, ha egy koherens halmaz tagja”. Ez a megoldás a szerző szerint azért tűnik elfogadhatónak, mert ez az egyedüli, amely lehetővé teszi az igazság ontológiájának újrafogalmazását (rekonceptualizálását).

A tudományt gyakran úgy definiálják, mint egyfajta affinitást két alapvetően különböző entitás között: egy nyelvi egység és egy darabka természet, vagy egy fenomenológiai és egy megtestesült entitás, a proposíciók egy rendszerezett halmaza és a *Ding an sich* között. Az igazságnak a kettő metszéspontjában kellene lennie, mint valami hídnak a két világ között, a szerző szerint viszont az igazság alapvető építőköveinek átszabására van szükség. A tudás, valóság, társadalmi gyakorlat és hasonló fogalmak koherencián-alapuló újragondolása ráadásul megoldást adhat mindazokra a problémákra, amelyeket pl. a fundamentalista filozófia vagy a nihilista episztemológia vet föl. Másik előnye, hogy sokkal realiztikusabb, sokkal inkább kivitelezhető elmélet, mint azok, amelyek a gondolkodás interpretálatlan, preteoretikus és tapasztalati szintű leírását adják. A koherenciaelmélet szerint egy vélekedést más vélekedések igazol-

nak, ami azt jelenti, hogy a vélekedések és a transzparens, extradiszkurzív valóság közti korrespondencia-reláció a tudásnak nem követelménye.

További ok az, hogy egy olyan mód-szert javasol, ami által megérthetjük, hogyan játszhatnak szerepet látszólag teljesen különböző elemek, mint pl. a politikai és morális megfontolás, a hatalom és a kívánság, vagy akár a különböző metafizikai nézetek az elméletválasztásokban és a vélekedések igazolásában. Ahol a tudománynak a koherencia az alapvető kritériuma, és ahol az egész hálózat jelentőséget kap a folyamatban (persze különböző részei különböző fokon), ott sokkal könnyebbé válik számot adni a politika szerepéről a tudományban, az etikáról az episztemológiában és a kívánságéről a filozófiában.

Egy következő ok lehet a koherencia-elmélet melletti elkötelezettségre, hogy – legalábbis a szerző szerint – ha koherencián alapuló episztemológiát fogadunk el, lehetőség nyílik a tudásnak egy immanens leírását adni.

Akadnak persze problémák magán az elméleten belül is. Úgy tűnik, csak igen nehezen lehetne megszabadulni a koherenciaelmélet olyan fölösleges tulajdonságaitól, amelyek lehetővé teszik, hogy koherens fikciókat igazoljunk, de lehetetlenné, hogy a bizonyítékok közül az élményeket és a tapasztalati forrást részesítsük előnyben. További probléma lehet, hogy lehetetlen kivédeni a koherens rendszerek közti abszolút relativizmust is. A könyv meglehetősen része azonban a következő ellenvetésekkel és a rájuk adott válaszokkal foglalkozik.

A koherencia mint tudományossági kritérium nem áll szükségszerű kapcsolatban az igazsággal. Attól, hogy egy vélekedés és a vélekedések egy halmaza között koherenciát találunk, maga a vélekedés még nem föltétlenül igaz. A föladat az, hogy ki kell mutatni, hogyan

válhat a vélekedések egy halmaza pusztán a koherencia által igazzá. A koherenciaelmélet újabb verziói jó választ tudnak nyújtani erre az ellenvetésre, alapvetően azáltal, hogy az igazság ontológiáját illetve a valóság és az igaz vélekedések relációját újragondolják. Az első három fejezet Gadamer és Davidson elképzeléseinek összevetésén alapul, azzal a meglepő konklúzióval, hogy kettőjük igazság- és interpretáció-elmélete alapvetően azonos, kicsit más terminológiában megfogalmazva. Alcoff értelmezésében mindketten az igazság ún. immanens elméletét adják, mivel egyikük sem keresi azt, a kijelentések vagy a szöveg mögött, mint eleve meghatározottat. Az igazság annak az értelmezési folyamatnak az eredménye, amelynek során egyrészt megpróbáljuk koherenssé tenni az adott szöveget vagy kijelentéshalmazt, másrészt megteremtjük az összhangot a saját ill. a másik szöveg/beszélő vélekedéshálózata között. Így mind Gadamer, mind pedig Davidson úgy látják, hogy a koherenciára kell építenünk, sőt, az igazság is ebből születik.

Egy másik ellenvetést is szokás tenni a koherenciaelmélettel szemben, és bár ez nem csak föltétlenül az elméletnek szól, a szerző szerint ez az egyik legkomolyabb ellenvetés. Descartes régi elképzelése, hogy a tudás kivonatható néhány állításra, amellyel aztán összhangba lehet hozni egyéb állításainkat is, sajnálatos következményekkel járt, pedig Aristotelés, Wittgenstein, Ryle ill. az amerikai pragmatisták tisztában voltak vele, hogy a propozicionális tudás nem az egyetlen fajta tudás. A feminista episztemológia és a mostani kontinentális tudományfilozófia hajlamosak rá, hogy azt gondolják: a tudás csak olyan különböző alkalmazások tere, amelyek végül lefordíthatók valamilyen propozicionális formára vagy logikai sémára – az efféle koherencián alapuló episztemo-

lógikák tehát ismétlik a hibás hagsúlyeltolódást. Mivel pedig a koherenciaelmélet mindent a vélekedésekhez köt, egész vélekedésháló, állításrendszerek, sőt kijelentéshálózatok jönnek létre. Így a koherenciaelmélet az igazolást olyan folyamatnak látja, amelyben vélekedések egy halmaza versenyezett, tesztel egy egyelőre kérdéses, állításformájú vélekedést – ezért úgy látszik, a kijelentések, állítások iránti elkötelezettséget csak igen nehezen lehetne megszüntetni. Foucault látszik jó módszert kínálni erre a problémára, amikor a tudást nemcsak vélekedések halmazának, hanem nagyobb egységek, hiedelemrendszerek és életformák összességének tekinti. Az igazság adott diszkurzuson belül legitim *emberi cselekedetek* eredménye. A koherenciaelmélet emez új, kiterjesztett verziójának bemutatásával a negyedik és ötödik fejezet foglalkozik.

Mivel járul hozzá Hilary Putnam a koherenciaelmélet immanensebbé tételéhez? Gadamert és Foucault-t gyakran antirealistának tartják, Putnam internalizmusa mégis sok hasonlóságot mutat velük. Putnam ragaszkodik a külső, elmétől független dolgok létezéséhez. Abban azonban már nem osztozik a klasszikus, metafizikai realistákkal, hogy

csak egyetlen igaz leírás lenne adható róluk. Nincs egy olyan felsőbb nézőpont, ahonnan mindent tudhatnánk. Különböző szemlélők eltérő háttérrel és céllal számos, egyaránt igaz leírását adhatják a világnak. Putnam szerint ezért az igazság, Alcoff olvasatában, nem mutat korrespondenciát a világ bizonyos belső jegyei és egy őket leíró propozíció közt, inkább valamiféle koherens együttállás ez az elméleti leírás és a valóság egy interpretációs modellja között. Dolgok nem léteznek fogalmi sémáktól függetlenül, a világot mi szeleteljük föl dolgokra, amikor egyik vagy másik nézőpontunkat kiválasztjuk. Így tehát mind a tárgyak, mind pedig az őket leíró jelek internálisak a nézőponthoz képest. A Putnam-féle koherenciaelmélet leírását a hatodik fejezetben olvashatjuk.

Az utolsó fejezetben a szerző szemlét tart a legújabb ontológiai és episztemológiai elméletek fölött, s a maga részéről mindenképpen az immanens ontológia mellett teszi le a voksát. A könyv továbbgondolásra méltó ötleteket tartalmaz, bár a problémás kérdések fölvetését mindig izgalmasabbnak találtam, mint a rájuk adott válaszokat – főleg mert úgy látszik, a szerző a kontinentális-analitikus megosztottság tekintetében már elfoglalta a maga álláspontját.

AZ ÖSSZEMÉRHETETLENSÉG TÉZISE*

MOLNÁR KRISZTIÁN

Howard Sankey 1994-ben megjelent könyvében azt a célt tűzi ki maga elé, hogy a Kuhn és Feyerabend által a 60-as években bemutatott elképzelést, az összemérhetetlenség tézisént ismertesse, kritizálja, és ha lehet továbbgondolja. A szerző végül arra az álláspontra jut, hogy az elképzelés eredeti formájában nem tartható fenn.

Az első fejezetben áttekintést kapunk azokról a problémákról, melyek az elmélet kialakulásához vezettek. A fő probléma a következő: vajon lehetséges-e szemantikai kapcsolat két különböző tudományos elmélet nyelve között. Az összemérhetetlenségi tézis szerint ilyen kapcsolat nincs, két elmélet nyelve teljesen különböző, a terminusok jelentése és jelölete mindig eltérő, emiatt pedig lefordíthatatlanság lép föl. Mindegyik elmélet meg kell maradjon a saját világában, az elmélettel összhangban lévő megfigyelések és kísérletek sohasem függetlenek magától az elmélettől. A tézis tehát tagadja a tudomány fejlődését, sőt annak racionalitását is megkérdőjelezi. Az elmélet egyik legfontosabb következménye, hogy egyik elméletből sem vezethető le másik elmélet, két elmélet összehasonlíthatatlan. Az összemérhetetlenségi tézis egyik első megfogalmazása Putnamtól származik: szerinte a jelentés változhat, a jelölet ettől még ugyanaz marad. A könyv célja ennek az állításnak a védelme.

A szerző elsősorban a következő kérdésekre keresi a választ: Vajon lehetséges volna-e az összemérhetetlenség tézisént egy jelöletelmélettel korlátok közé szorítani. Milyen legyen ez az elmélet? Mi az összemérhetetlenség? Lehet, hogy nem is jelent mást, mint teljes inkonzisztenciát két elmélet elvei, törvényei között?

Nem – válaszolja Sankey –, kell, hogy legyen valamilyen közös a két elméletben, különben közöttük még ellentmondás sem léphetne föl. E nélkül a minimális kapcsolat nélkül még a – kuhn értelemben vett – elméletek közötti versengés sem lenne lehetséges. Feyerabend szerint az összemérhetetlenség oka az elméletek alapelvei közötti inkompatibilitás, amely az elméletek eltérő ontológiai bázisának köszönhető. Mi szükséges ahhoz, hogy két elmélet összemérhetetlenné váljon? Az elmélet gyökeres megváltozása, azaz az ontológiai, fogalmi keret átalakulása: Feyerabendnél az összemérhetetlenség kezdettől fogva szemantikai probléma. Kuhn ezzel szemben csak késői írásaiban szűkíti szemantikai kérdéssé az összemérhetőséget, korai műveiben az elképzelés kiegészül kommunikációs-módszertani elemekkel. (Sankey csak a szemantikai, fogalmi problémákra kíván szorítkozni.) További különbség kettőjük között, hogy Kuhn szerint az összemérhetetlenség lokalizált, mindössze néhány

* Howard Sankey: *The Incommensurability Thesis*, Aldershot, Avebury 1994, VII + 227 oldal.

terminusra érvényes, míg Feyerabend szerint az mindig a teljes elméletet érinti.

Kuhn, fölhasználva Quine fordítás-meghatározatlanságának tézisé, azt állítja, hogy az inkompenzurabilitás egyben fordítási probléma, az összemérhetetlen elméletek nem fordíthatók egymás nyelvére. Kuhn itt azt hangsúlyozza, hogy nincsen olyan közös, semleges, magasabb szintű nyelv, amely a fordítást lehetővé tenné. Sankey ezzel nem ért egyet, szerinte a fordítás az eltérő szókészlet ellenére is lehetséges, a fordíthatóság emellett még ép maradhat.

Sankey fő állítása az, hogy az elméletek összehasonlíthatók, ha a bennük szereplő terminusoknak van közös jelölésük. Ennek kimutatásában a szerző támaszkodik Schefflerre, aki bebizonyította, hogy a terminusok jelentésváltozása után továbbra is fönnállhat még logikai reláció (pl. kontradikció), valamint Putnamra (akinek az oksági referenciaelmélet ötletét köszönheti), és Fieldre, aki rámutatott a referenciaális átfedés lehetőségére, azaz arra, hogy két terminus esetében lehetséges közös, átfedő extenzió anélkül, hogy a referencia pontosan megegyezné. Mindezeket elfogadva – írja Sankey – marad azonban probléma. Scheffler és a többiek eljárása nem biztosítja a referencia stabilitását, így elképzelésük még majd kiegészítésre szorul.

A referenciát úgy kell meghatározni, hogy az instabilitás elkerülhető legyen. A szerző szerint erre két lehetőség kínálkozik. Az egyik a referenciának deskriptív elméletéből indul ki, mely szerint a jelölés nem más, mint a terminus tartalma. Ha van olyan leírás, amelynek megfelel a terminus, akkor referenciája is van. Sankey elveti ezt a lehetőséget, mert referenciaális diszkontinuitáshoz vezet. Ha ugyanis a leírás határozza meg a jelölést, a fogalom tartalmának változásával a referencia is megváltozik.

A másik lehetőség a kauzális referenciaelmélet elfogadása, amely szerint a jelölés „túlélheti” a deskriptív tartalom alapvető megváltozását is. Az alapötlet az, hogy a referenciát már a terminus első vagy eredeti bevezetésekor egyszer s mindenkorra megadjuk, és ettől függ majd a terminus további használata, függetlenül a hozzá kapcsolt leírásoktól. A későbbiek el is térhetnek az eredetitől. Kripke példája a következő: Az aranyat eredeti meghatározásakor sárgának mondtuk, de nem biztos, hogy téved az, aki kéknak mondja most, hiszen lehet, hogy az első elnevezéskor tévedtünk. Ezzel azonban az a probléma, hogy így a referencia szinte bármi lehet. Sankey szerint a cél az, hogy a referenciát minél függetlenebbé tegyük a deskripciótól, s a leírástól forduljunk a „körülmények felé”. (Ezt nevezi ő pragmatikai elemnek.) Így a jelölés megadása egy oszterizív jellegű, informális elnevezési aktus lesz, és erre az aktuskor kapott tartalomra fog végig referálni a terminus. Teljes újraleírásra csak hibázás esetén lesz szükség. Tehát a referencia megadható véglegesen, csak a deskripció fog változni.

Hogyan történik a referencia megadása? Lehetséges-e így egyáltalán jelölésváltozás? Igen, változhat, csak ez a változás nem a leírás tartalmától függ, hanem magától a leírástól. Ha szükséges, hogy változzon a referencia (pl. ha a deskripció inkompatibilis az előzővel), akkor fog is változni, de ha nincs rá elég ok, akkor a deskriptív tartalom változása ellenére is ugyanaz marad a referencia.

A referencia deskriptív elméletének mindenféleképpen helye van Sankey elképzelésében is, mert például a nem-megfigyelhető események esetében az oszterizív definíció nem lehetséges, ezenkívül a megfigyelhető esetekben is pusztán a kauzális kapcsolatokból nem kö-

vetkeztethetünk a referenciákra, tehát a kauzális elmélet magában nem elég.

A következő, az inkommenzurabilitáshoz talán legerősebben kapcsolódó probléma a fordíthatóság problémája. Fordításon Sankey a következőt érti: „Kifejezések létrehozása egy nyelven belül úgy, hogy ezek szemantikailag ekvivalensek legyenek a másik nyelv kifejezéseivel.” Ez nem jelent szóról szóra fordítást. Lefordíthatatlanság csak akkor lép föl, ha a fogalmi különbségek nagysága miatt az összes kifejezés lefordíthatatlan, s egyáltalán nincs közös referenciájuk. Ebben az esetben tartalmuk is összehasonlíthatatlan. A fordítás csak akkor nem lehet sikeres, ha az adott elmélet nem engedi a másik elméletből származó referenciát megadni a sajátjában (pl. a flogisztonét az oxigénelmélet), tehát ontológiai inkompatibilitás lép föl. A flogiszton még abban az esetben sem elfogadható az oxigénelmélet számára, ha az oxigént „deflogisztáltlevegőnek” tekintjük. Ezek, noha korreferálnak, mégsem fordíthatók le, mert referenciájuk rögzítése teljesen máshogyan, más környezetben történik.

Sankey a fordíthatatlanság mellett érvel Putnam és Davidson ellenében is. Kettejük szerint inkohereus azt állítani, hogy valamely nyelvi jelenség lefordíthatatlan. A szerző válasza erre, hogy az összemérhetetlenség és a fordíthatatlanság nem az elmélet teljes egészét érinti, hanem csak az elméletek közötti nyelvi relációkat, sőt azt is hangsúlyozza, hogy a probléma még szűkebb, egy adott elméleten belül is csak lokális fordíthatatlanságról van szó. Csak az úgynevezett résznyelvek (ilyennek nevezi Sankey a tudományok által használt speciális nyelvet) között van fordíthatatlanság, viszont ezek a résznyelvek szerinte összekapcsolhatók metanyelvi szinten, s így elkerülhető az inkoherencia.

A fordíthatósággal kapcsolatos második probléma az interpretálhatóság kér-

dése. Putnam szerint, ami nem fordítható, az nem is értelmezhető. Ha interpretáláson megértést értünk, akkor Sankey szerint hiba a fordíthatatlanságból értelmezhetetlenségre következtetni. A nyelvet például közvetlenül, fordítás nélkül sajátítjuk el, azaz a megértésnek a fordítás nem elengedhetetlen feltétele. A nyelv mint jelrendszer fölfogásához miért lenne szükség az egyes jelek szemantikai tartalmának fölfogására? Végül érvként gondoljunk pl. a kódokra stb. – Sankey azt mondja, hogy a nyelvfölfogás teljesen érdektelen az inkommenzurabilitás szempontjából.

Továbbra is fennmaradó probléma a referencia állandósága, folytonossága. Erről kétféle elképzelést különböztet meg a szerző. Az első, a radikálisabb, mely a referencia szüntelen megváltozását állítja, Feyerabend és a korai Kuhnra jellemző. A második, mérsékeltabb elképzelés a késői Kuhné. Feyerabend szerint a referencia azért nem állandó, mert az inkommenzurabilis elméletekben az egymást kölcsönösen kizáró fogalmak (fogalmi inkompatibilitás) hatással vannak a jelöltre. Kuhn eredeti álláspontja (1970) szerint az elmélet-(paradigma-) váltás egyben „világváltás” is; Kuhn úrutazás-példájával: Olyan, mintha tudósokat egy másik bolygóra vinnénk: a paradigmával annak a világnak a természete is változik, amelyre a paradigma referál. (Később ezt az elképzelést úgy finomította, hogy a világ egy, egységes egész, csak a nyelv szabdalja részekre.) Kérdés, hogyan értelmezendő Kuhn referenciafogalma? Sankey úgy gondolja, hogy a kuhni referenciafogalom leginkább egyfajta „állítólagos”, „vélelmezett” referenciát takar. Hasonlóképpen a világváltás sem szó szerint, sokkal inkább metaforikusan értendő.

Kuhn későbbi, enyhített elmélete valójában szigorúbb, mint az eredeti. Ekkor a referenciaváltozás oka osztály-

vagy kategóriaváltozás. Mivel a világ fogalmán kategóriák rendszerét érti, a „világváltás” is más jelentést kap, mint az első elképzelésben. A referenciaváltozás (azaz klasszifikációváltozás) azonban nem érinti az összes terminust, sőt az érintett fogalmaknak bizonyos mértékben megmarad az eredeti extenziójuk. Ez biztosítani tudja a referenciák stabilitását és folyamatosságát az elméletek átmene- te során.

Az elméletek közötti osztályváltozásra Kuhn példája a Nap, Hold, Föld státusá- nak átalakulása. Régebben a Holdat bolygónak tekintették, ma a Föld holdjá- nak tekintjük.

Sankey szerint jelöletváltkozás úgy képzelhető el, hogy föltételezünk egy periferikus fogalomréteget, amelynek jelölete nehezebben változik (pl. víz, arany), és ha változik is, ez az elmélet egészét kevésbé érinti. Emellett vannak a magas szintű, teoretikus fogalmak (pl. a rendszer fogalma), amelyek könnyebben változnak. Végül a szerző a konstruktivizmus ellen fejt ki nézeteit. A konstruktivizmus szerint van elmélettől független valóság, melynek tulajdonsá- gai is elméletfüggetlenek. Az ilyen való- ság fölfoghatatlan, számunkra csupán egy a kogníció által fölépített valóság megismerése lehetséges.

REALIZMUS ÉS SZKEPTICIZMUS*

NOVÁK ZSOLT

A filozófusok között meglehetősen elter- jedt az a vélekedés, hogy az emberi gondolkodás egyik – a kíváncsiság mellett talán legfontosabb – hajtómotor- ja a kétely, mely az óvatosság egyéb formáihoz hasonlóan, ha megmarad bizonyos korlátok között, komolyan hozzájárulhat az egyén és a közösség boldogulásához. A kételytől érintetlen dogmatizmus védelmet biztosít ugyan a káosszal szemben, nem igazán tud azon- ban mit kezdeni önnön alternatíváinak valamint a megérteni kívánt világnak az ellenállásával. A kétely ezzel szemben előmozdítja a toleranciát, az egyes ember tekintélyekkel szembeni negatív szabad- ságát, korlátozatlan formájában azonban önmaga ellen fordul, s elbizonytalanít

minden olyan alapot, amelyre valami- lyen világ- és önértelmezés épülhet. Bármiként vélekedünk is a kételkedés szerepéről az emberi gondolkodásban, annyi mindenesetre tény, hogy a szkepti- cizmus – hol mint praxis, hol mint teória – végigkíséri az európai filozófia történetét annak kezdeteitől egészen napjainkig.

Újvári Márta *A szkepticizmus kihí- vása* című könyvében megkísérelte ösz- szegyűjteni és különböző szempontok szerint típusokba sorolni azokat az argu- mentumokat, amelyek a nyugati filozófia történetében az ember különféle tudás- igényeivel szemben, azok jogosulatlansá- gát demonstrálандó, megfogalmazódtak. Ahogyan a szerző maga is megemlíti,

* Újvári Márta: *A szkepticizmus kihívása*, Áron, Budapest 1996, 167 oldal.

elsődleges célja nem a szkeptikus tradíció történeti bemutatása volt: könyvének fejezetei egy-egy konkrét problémakört tekintenek át, megközelítése tehát alapvetően problémacentrikus. A fejezeteket szervező átfogó koncepció tömören a következőképpen foglalható össze:

A szkepticizmus különféle formáit az emberi gondolkodás dogmatikus elkötelezettségei hívják életre, a szkepticizmus tehát voltaképpen a dogmatizmuson élésködik. Ugyanakkor a szkeptikus kritikák visszahatnak a világról és a megismerésről alkotott pozitív elméleteinkre, s – ezekbe beépülve – olyan antiszkeptikus stratégiák kialakulásához vezetnek, amelyek több-kevesebb sikerrel képessé teszik a gondolkodást arra, hogy kivonja magát a szkeptikus érvek hatóköréből. A filozófia történetében a szkepticizmusnak számtalan fajtája létezett, amelyek abban tértek el egymástól, hogy más és más tudásigények ellen irányultak. Berkeley például a külvilág létét kérdőjelezte meg, Hume a tapasztalat tárgyainak és a megismerő személynek az azonosíthatóságát, a természetben érvényesülő okságot és az induktív általánosítás érvényességét, Russell a múltat, az antik akadémikusok a sztoikusok által föltételezett veridikus percepciót, Descartes a megismerés keretfeltételeinek teljesülését illetve a külvilág létét stb. A megkülönböztetés alapjául szolgáló eltérések hangsúlyozása mellett azonban fontos lehet rámutatni a szkeptikus érvek összevetése során fölmerülő strukturális hasonlóságokra is. Ezek alapján döntően két típusba sorolhatjuk a szkeptikus argumentumokat: az egyik típus az ún. *belső*, elsőszintű, lokális, ismeretelméleti szkepszis, amely a világról kialakított modellünkön, fogalmi sémánkon belül veti föl az egyes kijelentésekhez kapcsolódó tudásigényeink jogosultságának kérdését. A másik típus az ún. *külső*, másodszintű, globális,

metafizikai szkepszis, amely megismerésünk általános keretfeltételeire vonatkozik, azaz e megismerés szubjektív és objektív feltételeinek teljesülését vonja kétségbe. Ez utóbbi elhárítása nélkül az előbbi tulajdonképpen föl sem vetődhet. A metafizikai szkepszis – melyre példát jelent Descartes álom-argumentuma, démon-hipotézise, illetve ez utóbbinak Putnam által följújtott változata (ismert nevén az „agyak a tartályban” érv) – csak abban az esetben merül föl, ha az emberi tudást valamilyen külső, isteni nézőpontból próbáljuk meg leírni, ahogyan azt az externalista avagy metafizikai realista álláspont híve teszi. A szerző szerint tehát a metafizikai szkepszis elhárításának legjobb módja, ha lemondva realista elkötelezettségeinkről, az antirealizmus álláspontjára helyezkedünk (35. o.). Mindez azt jelenti, hogy ontológiánkat a tapasztalaton belül megjelenő világ objektumaira korlátozzuk, azaz elvetjük az „an sich” létező külvilág gondolatát. Ennek folyományaként az igazság fogalmáról kialakított elképzelésünk is módosításra szorul. A metafizikai realizmus rendszerint az igazság korrespondencia-elméletét vonja maga után, mely szerint a külvilágról alkotott elméleteink, modelljeink, hiteink annyiban igazak, amennyiben megfelelnek a – megismeréstől független – külvilág tényeinek. Ezzel szemben egy antirealista az igazságot episztemikus fogalomként gondolja el, szerinte hiteink igazsága azok verifikálhatóságában áll.

Miután az első fejezetben áttekintette a szkepticizmus klasszikus és modern formáit, valamint fölállította a már jelzett tipológiát, a második fejezetben a szerző Robert Nozick *Philosophical Explanations* című könyvében fölvezetett tudáselméletével foglalkozik, amely Nozick szerint alkalmas rá, hogy elhárítsa a tudással szemben fölhozott egyik legfontosabb szkeptikus érvet, amely egyéb-

ként Descartes-ra nyúlik vissza. A *modus tollens* típusú következtetésen alapuló indirekt érvelés a tudás deduktív zártságának az elvére támaszkodik az ismert logikai következmények tekintetében. Ez az elv azt mondja ki, hogy ha egy kijelentés a tudásunk körébe tartozik, akkor e kijelentés ismert logikai következményei is beletartoznak. Az érv szerint, mivel mindennapi tudásigényeinknek (p) előfeltétele, hogy kizárjuk a keretföltételekre vonatkozó szkeptikus alternatívákat (q), ha ez utóbbira nem vagyunk képesek ($\sim q$), akkor egyetlen hétköznapi meggyőződésünk sem minősülhet tudásnak ($\sim p$). Márpedig soha nem zárhatjuk ki, hogy éppen álmodunk. Soha nem lehet igazolt igaz hitünk a megismerés keretföltételeinek teljesülésére vonatkozóan. Nozick tulajdonképpen fölmondja a tudás deduktív zártságának elvét, ezáltal próbálván megmenteni egyszerű tudásigényeinket. Mindezt az általa kidolgozott „nyomkövető” (tracking) tudásfelfogás alapján látja igazolhatónak. E fölfogás szerint a tudás hagyományos – Platón óta elfogadott – föltételei (igazságföltétel, hitföltétel, igazolásföltétel) közül csak az első kettő fogadható el a tudás érvényes föltételeként. Az igazolási feltételek helyett Nozick két kontrafaktuális föltétel fölvétele mellett érvel: a) ha p nem lenne igaz, akkor S nem hinné, hogy p , valamint b) ha p igaz lenne, akkor S hinné, hogy p . E két új föltétel együttesen azt fejezi ki, hogy S hite *nyomon követi* p igazságértékét. A fejezet konklúziója az, hogy Nozick vállalkozása hiábavaló. A nyomkövető tudásfelfogás nem indokolja a deduktív zártság elvének fölfüggesztését, amely egyébként is lényeges része a tudás fogalmának, ezért nem célszerű föladni. Az eredeti ismeretelméleti probléma abból fakad, hogy a mindennapi kijelentések valamint a megismerés keretföltételeire vonatkozó kijelentések

különböznek igazolási módjuk tekintetében.

A harmadik fejezet egy – Újvári Márta szerint – másik externalista antiszeptikus stratégiát vizsgál meg, összevetve azt Descartes démon-hipotézisével: Hilary Putnam „agyak a tartályban” érvét. A szerző szerint az a probléma ezzel az argumentummal, hogy a putnami gondolkísérletben aszimmetrikus a viszony köztünk és a tartály-nyelvet beszélők között, mivel az utóbbiak nem képesek rá, hogy hozzánk hasonlóan sikeresen referáljanak saját nyelvük terminusaival a direkt referencia elméletének megfelelően. Ha a gondolkísérletet korrigáljuk és létrehozuk a szimmetriát a kétféle szituáció között, akkor ahelyett, hogy elhárítanánk, inkább megerősítjük a szkeptikus érveket. Ily módon ugyanis ahhoz a konklúzióhoz jutunk, hogy minden, átfogó helyzetre vonatkozó kijelentés csak hamis lehet.

A negyedik fejezet az emberi nyelvhasználat által fölvetett sajátos szkeptikus problémákat vizsgálja meg. Sorra veszi az idevágó szkeptikus érveket: a pyrrhonisták eldönthetetlenségi tézisé, a konfirmáció problémáit, Quine ezzel összefüggő aluldetermináltsági tételét, a jelentés és a fordítás meghatározatlanságának, valamint a referencia kifürkészhetetlenségének – szintén Quine nevéhez fűződő – tételét. A szerző Quine-nal szemben amellet próbál érvelni, hogy nem érdemes elmosni a főnálló különbségeket a szemantikai és az empirikus tények között, s ezzel együtt nem érdemes az elméletekhez hasonlítani a természetes nyelvet sem. Ha ragaszkodunk a megkülönböztetésekhez, nem kell Quine-hoz hasonlóan radikális konvencionalizmusra jutnunk kijelentéseink igazságát illetően.

Az ötödik fejezet címe: „A szkepszis tipológiája – Szkeptikus és antiszeptikus stratégiák.” A szerző – ahogyan

arra korábban már utaltam – itt azt kívánja megmutatni, hogy a filozófiában számos pozitív elmélet a szkeptikus érvek hatására született meg: az ún. szakadék-szkepszis például az empirista elméletek kialakulásához vezetett, a bizonyosság hiányán alapuló szkepszis a tudás fallibilista koncepcióját hívta életre stb. A fejezet egyik legfontosabb konklúziója az, hogy globális szkepszis „csak akkor merülhet fel, ha elfogadjuk a realizmus externalista kiindulópontját” (131. o.).

Végezetül a hatodik, zárófejezet annak az állításnak az alátámasztására irányul, mely szerint a korábbi fejezetekben már bírált „külső nézőpontot elfoglaló mindentudó lény tudása nem fogható fel az emberi tudás konzisztens kiterjesztéseként” (132. o.). A szerző a *lényegi indexikusok* viszonylag új keletű elméletére hivatkozva amellelt érvel, hogy létezik egy olyan redukálhatatlan tudásfajta, „amelyhez egy mindentudó lény nem férhet hozzá, mi, emberek azonban igen” (132. o.). A fejezet annyiban járul hozzá a könyv általános antirealista üzenetéhez, amennyiben szeretne rávilágítani arra a tényre, hogy a realizmus külső nézőpontja „nem pusztán faktuálisan elérhetetlen, de hipotetikusán sem rendelkezik magyarázó erővel” (133. o.).

* * *

Az alábbiakban szeretnék néhány megjegyzést fűzni a könyv egyik központi gondolatához, a realizmus és a szkepticizmus kapcsolatához. Mint már említettem, a könyv egyik alapvető állítása az, hogy:

(1) *Realizmus nélkül a szkepticizmus nem létezne* (77. o.). Ezért a legjobb antiszkeptikus stratégia az antirealizmus (35. o.), avagy a – könyv egyes helyein a realizmussal szintén szembeállított, jöllehet az antirealizmussal nem teljesen

ekvivalens – fenomenalizmus (pl. 77–78. o.). Két szempontból érdemes pontosítani ezt a megállapítást – összhangban azzal a tipológiával, melyet a szerző maga nyújt számunkra a könyv első fejezetében. E tipológia szerint különbséget kell tennünk a szkepticizmus két változata: a lokális, sémán belül fölmerülő, igazolhatósággal összefüggő, ismeretelméleti szkepszis, illetve a globális, keretföltételeket kétségbe vonó, metafizikai szkepszis között. Világos, hogy ami az előbbi változatot illeti, az éppúgy fölmerülhet egy antirealista, mint egy realista számára. A pontosítás ezen részével – úgy gondolom – a szerző maga is egyetérthet (vö. 63. o.). Nem kell ahhoz az elmétől függetlenül individuumokra és osztályokra tagozódó külvilág fogalma, hogy az ember belássa: saját tapasztalati evidenciái bármely konkrét meggyőződését fölülvizsgálatra szoríthatják, így azok egyikével kapcsolatban sem jelenthet be tudásigényt – kivéve, ha elfogadja a tudás fallibilista koncepcióját, mely szerint a tudás mindig megengedi a tévedés lehetőségét. Az első módosítás után tehát a tétel így hangzik:

(2) *Realizmus nélkül a metafizikai szkepszis nem létezne*. Ha valamilyen föltételhez szeretnénk kötni a szkepticizmus lehetőségét általában, úgy nem az „an sich” létező külvilággal, hanem általában az objektív renddel kapcsolatos igényeinkre érdemes hivatkoznunk. A kettő távolról sem jelenti ugyanazt. A tapasztalat értelmezésére az antirealista szerint is létrehozunk egy objektív érvenyességre igényt tartó világmodellt. E modell objektumaira valamint az azok között fennálló összefüggésekre való referálás azonban egy antirealista szerint nem feltétlenül involvál elkötelezettséget egy a tapasztalat kiváltó okaként elgondolt, fizikai külvilág irányában. Szemben a metafizikai realistával, aki szerint csak egyféle igaz elmélet adható a külvilágról,

lévén hogy az maga is egyféle, egy anti-realista, egy – Újvári Márta által bemutatott – fenomenalista, de egy Putnam-hez hasonló belső realista is elfogadná, hogy többféle tökéletes előrejelzéseket generáló modell gondolható el a tapasztalati evidenciák világára vonatkozóan. A megismerőtevékenység célja, hogy e modellek valamelyikétsikerüljön kialakítani magunkban, miáltal elvileg minden jövőbeli elvárásunk teljesülne e tapasztalati evidenciák tekintetében. Ily módon egy metafizikai antirealista úgy válik meg az „an sich” létező külvilág fogalmától, hogy közben fenn kívánja tartani a tapasztalatban megjelenő világ objektív rendjének fogalmát. Úgy vélem, a könyv bizonyos pontokon elsiklik e különbség fölött. Jóváhagyólag említ például egy olyan álláspontot, amely szerint „a realista igényt gyakran úgy is emlegetik, mint a külvilággal vagy az objektív világgal kapcsolatos igényt” (76–77. o.). Összegzésképpen, a szerző álláspontjával feltehetőleg összhangban úgy vélem, a metafizikai realista külvilággal kapcsolatos tudásigényei metafizikusak, így tápot adnak a metafizikai szkepszisnek. Ha lemondunk ezekről az igényekről és antirealisták leszünk, akkor is fennmaradhatnak a jelenség-világ objektív rendjére vonatkozó tudásigényeink, amelyek tápot adnak az igazolhatóságra vonatkozó, lokális szkepszisnek.

A másik pontosító megjegyzéssel már korántsem olyan biztos, hogy a szerző is egyetértene, jóllehet ő is hangsúlyozza a metafizikai realizmus vagy externalizmus és a Putnam által körvonalazott belső realizmus között fennálló különbségeket. Putnam-elemzéséből az is kitűnik, hogy ő is úgy véli: Putnam realista, nem pedig antirealista (64. o.). Ha mindez így van, akkor föltehetően egyetértünk abban, hogy a következő állítás különbözik (2)-től:

(3) *Metafizikai realizmus nélkül a metafizikai szkepszis nem létezne.* Abból, hogy valaki elfogadja (2)-t, még nem következik, hogy el kell fogadnia (3)-t is, (3) ugyanis erősebb állítás, mint (2). Azt állítja, hogy nem akármilyen realizmus, hanem kifejezetten a metafizikai realizmus felelős a metafizikai szkepszis megjelenéséért. Aki (3)-t állítja, az úgy gondolja, hogy a metafizikai szkepticizmus elkerüléséhez nem a realizmust általában, hanem csak a metafizikai realizmust kell föladni az embernek. Aki azonban ragaszkodik (2)-höz és tagadja (3)-t, az úgy véli, hogy kizárólag a realizmus teljes elvetése, az antirealizmus lehet hatékony antiszkeptikus stratégia. Mármost a szerző a könyv bizonyos részein a metafizikai realizmussal szembeni szkeptikus bírálatok miatt javasolja az antirealista elkötelezettséget (35., 131., 157. o.), másutt általában beszél a realizmus szkepszissel szembeni inherens kiszolgáltatottságáról (64., 77. o.). Úgy vélem, csak abban az esetben várhatom, hogy egyetértsen a második módosító javaslatommal is, ha az utóbbi szövegheleket pontatlan megfogalmazásoknak tekintem vagy egyszerűen figyelmen kívül hagyom. Sokkal nagyobb baj, hogy ebben az esetben az általa javasolt antirealista álláspont melletti elkötelezettséget sem tekinthetném konkluzívnak. Ezért plauzibilisebbnek tűnik számomra az a föltevés, hogy Újvári Márta – ahogyan többször is világosan megfogalmazza – antirealista megoldást javasol a metafizikai szkepticizmus ellen, *valóban* elvetve minden realista elkötelezettséget a külvilág létére vonatkozóan. (Természetesen mindez nem jelenti azt, hogy tagadná a tapasztalatban megjelenő világ – kanti szóhasználatnál élve – empirikus realitását is.) Ha azonban ez így van, akkor valószínűleg nem fog egyetérteni velem (2)-nek (3)-ra történő módosításában sem.

A továbbiakban ezért szeretném megmutatni, hogy megfogalmazható egy olyan realista álláspont is, amely származtatásánál fogva védett a metafizikai szépségszisztem kritikájával szemben, s amely tulajdonképpen Putnam belső realizmusával azonos, jóllehet – véleményem szerint – Putnam nem igazán érvel mellette – legalábbis ami a realizmus részét illeti a dolognak. Putnam voltaképpen kétféle érvelést hoz föl a metafizikai realizmussal szemben. Az egyik az „agyak a tartályban”-érvelés, a másik a „referencia”-érvelés. (Újvári Mártával ellentétben úgy gondolom, hogy az előbbi alapvetően nem egy szépségszisztem, hanem egy metafizikai realista ellenfogalmazódott meg, bár kétségtelen, hogy – ha megfosztjuk tágabb kontextusától – akár antiszépségszisztemnek is tűnhet.) Ami az előbbit illeti, többféle kifogás is fölhozható ellene, s az általános értékelés szerint nem tekinthető konkluzív érvelésnek a metafizikai realistával szemben. Ami a gondolat kísérletből számunkra érdekes, az a következő észrevétel: Ha lehetségesnek tartjuk, hogy a normálisnak tekintett állapotban valamint a tartály-szituációban a tapasztalati evidenciák teljesen megegyezzenek, akkor semmilyen kritériumunk nem lehet annak megítélésére, hogy e tapasztalatnak a külvilágban milyen kiváltó okai, előzményei vannak. A „referencia”-érvelés több részből áll, s Putnam azt kívánja megmutatni általa, hogy amennyiben a metafizikai realistát követve a külvilágot úgy gondoljuk el, mint ami az elmétől függetlenül individuumokra és osztályokra bomlik, akkor nem leszünk képesek megmagyarázni, hogy miként jön létre a kapcsolat az általunk használt jelek és a külvilág individuumai és osztályai között. Ezért helyesebb, ha föladjuk a metafizikai realizmus álláspontját.

Mindkét érvelésből világossá válhat, hogy Putnam azt kifogásolja a metafizi-

kai realista külvilágról alkotott koncepciójában, hogy aszerint az:

(I) függetlenül létezik minden elmétől, s ráadásul: (II) tagoltan létezik ilyen formán.

Putnam egyszerűen önkényesnek tartja (II) föltételezését, még hozzá azért, mert elfogadva (I)-t úgy véli, a léteben minden elmétől független külvilág tagoltságához éppen e függetlenség okán elvileg nem férhetünk hozzá, s így nincs semmilyen alapunk arra, hogy föltételezzük (II)-t, s elfogadjuk az igazság korrespondencia-elméletét valamint a referencia kauzális elméletét.

Joggal fölmerülhet az emberben a kérdés, miért is ragaszkodik annyira Putnam (I)-hez, hiszen a tapasztalatban belül nemcsak arra nem lehet evidenciánk, hogy (II) igaz, hanem arra sem, hogy (I) igaz, azaz hogy létezik egy elménktől független, jóllehet önmagában tagolatlan külvilág, mely valamilyen formában oka ennek a tapasztalatnak. Miért marad tehát Putnam realista, ahelyett hogy antirealista lenne? Úgy vélem, e kérdésre egyértelmű válasz adható Putnam művei alapján, ami azonban nem jelenti azt, hogy a fölhozható indokok egyben elfogadható érvek is lennének az antirealizmussal szemben. A *Reason, Truth and History* (1981), a *Realism with a Human Face* (1990) vagy a *Renewing Philosophy* (1992) című művében Putnam egyértelműen megfogalmazza programját: kanti ihletettségű belső realizmusa alapján szakítani szeretne a filozófiában és a mindennapi életben uralkodó hamis dichotómiákkal, mindenekelőtt az igazságra vonatkozó objektivista és szubjektivista nézetekkel. Az előbbieket alatt Putnam azokat a „metafizikai realista” elgondolásokat érti, amelyek az igazság korrespondencia-elmélete mellett szállnak síkra, s amelyekkel szemben fönti érvei megfogalmazódtak. Éppígy szembehelyezkedik azon-

ban azokkal a pozitívista/relativista tanításokkal is, amelyek reakcióként e dogmatikus objektívista nézetekre teljesen elvetik az elmétől független valóság fogalmát, s éppoly dogmatikusan, mint ellenfeleik, azt állítják, hogy valójában az elme építi föl a valóságot. Putnam másik „halálos” filozófiai ellenfele (többek között) Paul Feyerabend és az „anything goes” posztmodern szabadság-filozófiája. Az antirealistaival szemben, aki szerint – Putnam fölfogásában – bármilyen konceptuális séma alkalmas lehet a világ fölépítésére, Putnamnak csak egy praktikus érv jut eszébe: próbáljon ki az illető antirealista egy olyan fogalmi sémát, amelyben igaz, hogy az ablakon kilépve képes lesz repülni. Úgy vélem, ez az érv nemcsak azért szerencsétlen, mert természeténél fogva nem nagyon növelné Putnam híveinek táborát, hanem azért is, mert az antirealista nem föltétlenül gondolja, hogy a világot úgy építi föl az elme, ahogyan akarja. Putnam alternatív igazságelmélete, mely egy fogalmi rendszer elfogadhatóságának kritériumaként a belső koherencia mellett egy az elméletalkotó szándékától független princípiumhoz, a valósághoz való illeszkedést is föltételezi, az igazságot pedig az idealizált racionális elfogadhatósággal azonosítja, összefér egy antirealista elkötelezettséggel is, ahogyan azt már a német idealizmus is megmutatta. Ezért úgy gondolom, ha van valami, ami az antirealizmussal szemben a belső realizmus mellett szól, akkor az semmiképpen sem az előbbi szélsőséges relativizmusa.

Újvári Mártával ellentétben úgy vélem, jó okunk van rá, hogy túllépve az antirealizmuson, fölvegyük a tapasztalattól független külvilág fogalmát, mint magyarázó fogalmat. Azt állítom továbbá, hogy a külvilág verifikáció-transzcendens fogalmának posztulálására a legfőbb, ha nem az egyetlen okunk, a ta-

pasztalatunkban megjelenő világ szolipszista értelmezésének elutasítása. Egy olyan ontológia ugyanis, amelyben a tapasztalatban megjelenő szubjektív mentális szféra valamint objektív fizikai szféra mellett ez utóbbi bizonyos részein az előbbi mintájára tapasztalatilag elérhetetlen más elméket posztulálunk, anélkül hogy ezzel párhuzamosan fölvennénk egy olyan tartomány létezését, amely úgy viszonyul a saját elménkhez, mint ahogyan a tapasztalat – most már interszubjektív – fizikai világa viszonyul a posztulált többi elméhez, nos, egy efféle ontológia olyan volna, mint egy háromlábú szék. Amennyiben viszont – hasonlóan a többi elme analógiás származtatásához – a tapasztalaton belüli objektív, fizikai világ mintájára gondoljuk el a saját elménkhez képest külső, metafizikai külvilágot, úgy bizonyos gondolatkísérleteket e posztulált szférában pontosan ugyanolyan eszközökkel háríthatunk el, mint ahogyan azt a másik posztulált szférában teszi mondjuk Davidson, amikor megfogalmazza a vágy-, hit- és jelentéstulajdonítás elveit a másik verbális viselkedésének értelmezésében. Ahogyan elmém tartalmainak egy másik elme tartalmaival való radikális összemérhetetlenségét mint szkeptikus fölvetést el lehet ütni azzal, hogy ez ellentmond az eredeti posztulátumunknak, mely szerint minden elmének elvileg érthetőnek kell lennie a sajátunk számára, úgy a külvilágra vonatkozó hiteinkkel kapcsolatban sem lehet inkonzisztencia nélkül fölvetni Putnam szkeptikus ötletét, mely szerint azok – amennyiben a külvilágra próbálnak referálni – egytől egyig hamisak. Ugyanakkor az is világos, hogy az internális realizmusnál erősebb ontológiai elkötelezettség a külvilággal kapcsolatban összeegyeztethetetlen lenne azzal a belátással, hogy a tapasztalati evidenciákhoz illeszkedő

tagolt (individuumokkal és osztályokkal teli) világ-modellem nem független saját intuitív preferenciáimtól.

Összefoglalva az eddigieket: a szkepticizmus bizonyos fajtáira – a metafizikusnak nevezettekre – van azokat kiküszöbölő antiszkeptikus stratégia, amely azonban nem föltétlenül antirealista. Az efféle szkepszis forrása az, hogy a tapasztalat magyarázatára kialakított elméleteink csupán posztulált, közvetlen evidenciákkal elérhetetlen részében olyan gondolatkísérleteket engedünk meg magunknak, amelyek inkonzisztensek az e szférákat létrehozó eredeti posztulátumokkal. A szkepticizmus más fajtáival – az igazolhatósággal kapcsolatos, szolipszista keretben is fölmerülő fajtákkal – szemben viszont, véleményem szerint, nincs olyan antiszkeptikus stratégia, amely összeegyeztethető lenne a tudás számomra elfogadható intuitív fogalmával. Ez azonban nem is baj. Úgy vélem, együtt lehet élni azzal a paradoxnak tűnő szkeptikus meggyőződéssel, hogy a világra vonatkozó empirikus és posztulált modelljeink mindig korrekcióra szorulhatnak jövőbeli evidenciáink és intuitív preferenciáink fényében.

* * *

E megjegyzéseim ellenére úgy vélem, *A szkepticizmus kihívása* rendkívül hasznos és gondolatébresztő olvasmány lehet mindazok számára, akik szeretnének betekintést nyerni abba a világba, amelyet ma angolszász analitikus filozófiának hívnak. Hasznos, mert a szkepticizmus által fölvetett kérdések tárgyalása közben az olvasó viszonylag tömör formában megismerkedhet a tudomány- és nyelvfilozófia, az ontológia, episztemológia és szemantika ma is használatos alapfogalmaival, valamint az említett területeken jelenleg uralkodó legfontosabb törésvonalakkal. Ugyanakkor gondolatébresztő is, amennyiben az elemzések mögött húzódó átfogó koncepció állásfoglalásra készíti az embert: elfogadja-e az antirealizmus által kínált antiszkeptikus stratégiát, lemondva a külvilág elmefüggetlen létezésének minden formájáról, avagy esetleg megpróbál megfogalmazni egy olyan realista álláspontot, amely képes megfelelni a szkepticizmus kihívásának.

E SZÁMUNK SZERZŐINEK LEVÉLCÍME

Menyes Csaba: 1092 Budapest, Ráday u. 18. • *Újvári Márta*: Közgazdaságtudományi Egyetem, Filozófia Tanszék, 1093 Budapest, Fővám tér 8. • *Forrai Gábor*: Miskolci Egyetem, Bölcsészeti Kar, Filozófiatörténeti Tanszék, 3515 Miskolc, Egyetemváros. • *Demeter Tamás*: MTA Filozófiai Intézet, 1054 Budapest, Szemere u. 10. • *Rédei Miklós*, *Zágoni Miklós*: Eötvös Tudományegyetem, Természettudományi Kar, Tudománytörténeti és tudományfilozófiai Tanszék, 1117 Budapest, Pázmány sétány 1/A. • *Béndeke Péter*: MTA Politikatudományi Intézet, 1068 Budapest, Benczúr u. 33. • *Balázs Zoltán*: Közép-Európai Egyetem, Politikatudományi Tanszék, 1051 Budapest, Nádor u. 9. • *Jancsis Long*: Semmelweis Orvosegyetem, Magatartástudományi Intézet, 1089 Budapest, Nagyváradi tér 4. • *Boros János*: Janus Pannonius Egyetem, Bölcsészeti Kar, Filozófiatörténet T., 7624 Pécs, Ifjúság út 6. • *Simonyi András*, *Horváth Edit*: Eötvös Tudományegyetem, Bölcsészeti Kar, 1052 Budapest, Piarista köz 1. • *Molnár Krisztián*: 1143 Budapest, Hungária krt. 51. • *Novák Zsolt*: 1131 Budapest, Keszkenő u. 6. • *Bíró Gábor*: 1148 Budapest, Mogyoródi u. 66.

Laurent Stern: Rutgers University, Department of Philosophy, Davison Hall, Douglass Campus, New Brunswick, NJ 08903. • *Hubert Schwyzer*: University of California, Department of Philosophy, Santa Barbara, CA 93106–3090, USA.

Losoncz Alpár: Temerin 21235, Szirmai u. 38. Jugoszlávia.

Thomas Luckmann: Universität Konstanz, Fakultät für Sozialwissenschaften, Institut für Soziologie, Konstanz 78432, Universitätsstrasse 10, Németország.

Michael Dummett: All Souls College, Oxford, OX1 4AL, Nagy-Britannia.

Fabrice Pataut: Université de Paris I, Institut d'Histoire et de Philosophie des Sciences et des Techniques, Paris, Franciaország.

Kurt Weinke: Karl-Franzens-Universität, Institut für Philosophie, A-8010 Graz, Heinrichstrasse 26, Ausztria.

CONTENTS

LAURENT STERN: Brentano's Thesis	1
CSABA MENYES: Perception and the Awareness of Time in the Mirror of Husserl's Lectures in 1905	23
ALPÁR LOSONCZ: Interpretations of the Notion of World within Phenomenology	41
HUBERT SCHWYZER: Wittgenstein and Authonomy of Language	83
MÁRTA ÚJVÁRI: Realism, Reduction and Relation in the Philosophy of Brentano	101
GÁBOR FORRAI: Are There Facts in Semantics? Quine on the Indeterminism of Reference	121
TAMÁS DEMETER: Proper Function: Pros and Cons	151
MIKLÓS RÉDEI: The Birkhoff–Neumann Interpretation of Quantum-logic	167
PÉTER BÉNDEK: „Authority” and the Theory of Meaning	181
ZOLTÁN BALÁZS: A Hierarchical Theory of Free Will	199
THOMAS LUCKMANN: Moral Order in Modern Societies: Moral Communication and Indirect Moralization	223

DOCUMENT

IMRE LAKATOS: Social Responsibility of Science – Necessity, Kneale and Popper (Translated by Gábor Forrai)	239
---	-----

REFLECTION

JANCIS LONG: Imre Lakatos in Hungary	251
MICHAEL DUMMETT: Language, Thinking, Logic and the History of Analytical Philosophy from an Antirealist Point of View (An Interview Made by Fabrice Pataut)	309
KURT WEINKE: Change of Norms and Values from a Philosophical Point of View	345
JÁNOS BOROS: Critique and Service (20th World Congress of Philosophy, Boston 10–16th August 1998)	361

REVIEW

MIKLÓS ZAGONI: Consciousness Explained	373
GÁBOR BÍRÓ: Conscious Mind – Not Reductive, Fictionalist Interpretation ..	383
ANDRÁS SIMONYI: Thinking Machines?	397
EDIT HORVÁTH: Real Knowing	403
KRISZTIÁN MOLNÁR: The Incommensurability Thesis	407
ZSOLT NOVÁK: Realism and Scepticism	410
Graphics by Tibor Kaján (1)	82
Graphics by Tibor Kaján (2)	198
Graphics by Tibor Kaján (3)	344

DOKUMENTUM

LAKATOS IMRE: A tudomány társadalmi felelőssége – A szükségszerűség, Kneale és Popper (Forrai Gábor fordításában)	239
---	-----

TÁJÉKOZÓDÁS

JANCIS LONG: Lakatos Imre Magyarországon	251
MICHAEL DUMMETT: Nyelv, gondolkodás, logika és az analitikus filozófia története antirealista nézőpontból (Fabrice Pataut interjúja)	309
KURT WEINKE: Norma- és értékváltozás filozófiai szemszögből	345
BOROS JÁNOS: Kritika és szolgálat – Huszadik filozófiai világkongresszus, Boston 1998. augusztus 10–16)	361

SZEMLÉ

ZAGONI MIKLÓS: A tudat magyarázata (D. C. Dennett: Consciousness Explained)	373
BÍRÓ GÁBOR: A tudatos elme egy nem-reduktív funkcionista megközelítésben (D. J. Chalmers: The Conscious Mind: In Search of a Fundamental Theory)	389
SIMONYI ANDRÁS: Gondolkodó gépek? (Millican–Clark [eds.]: Machines and Thought. The Legacy of Alan Turing)	397
HORVÁTH EDIT: Reális tudás (L. M. Alcoff: Real Knowing. New Versions of the Coherence Theory)	403
MOLNÁR KRISZTIÁN: Az összemérhetetlenség tézise (H. Sankey: The Incommensurability Thesis)	407
NOVÁK ZSOLT: Realizmus és szkepticizmus (Újvári Márta: A szkepticizmus kihívása)	410
Kaján Tibor rajza (1)	82
Kaján Tibor rajza (2)	198
Kaján Tibor rajza (3)	344

E szám ára: 540— Ft
Előfizetés egy évre: 1.080,- Ft

ISSN 0025-0090

magyar filozófia 99-1-



Ára:00540

Terjeszti a Magyar Posta

Előfizethető bármely hírlapkézbesítő postahivatalnál, a Posta hírlapüzleteiben és a Hírlapelőfizetési és Lapellátási Irodánál (HELIR) közvetlenül vagy postautalványon, valamint átutalással a Postabank Rt. 219-98636, 021-02799 pénzforgalmi jelzőszámra. Példányonként megvásárolható a *Stúdium* (1368 Budapest, Váci u. 22. tel.: 3185-881) könyvesboltban, az *Írók Könyvesboltja*-ban (Budapest, 1061 Andrássy út 45.), az *Osiris* (1053 Budapest, Veres Pálné u. 4-6.) és az *Atlantisz* (1052 Budapest, Piarista köz 1.) könyvesboltokban.

Az előfizetési díj egy évre: 1.080,— Ft

Egy szám ára: 180,— Ft

Külföldön terjeszti a Jóbarát '92 Bt

(H-1277 Budapest, Pf. 80)

és a Kiadó (H-1447 Budapest, Pf. 487).

A kéziratokat két példányban (oldalanként 25 sor, soronként 50 betűhely) kérjük szerkesztőségünkhöz eljuttatni, lehetőség szerint számítógépes lemezen, tanulmány esetén rövid idegennyelvű összefoglalással.

1999/4-5

NEGYVENHARMADIK ÉVFOLYAM

Magyar Filozófiai Szemle

A MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA
FILOZÓFIAI BIZOTTSÁGÁNAK FOLYÓIRATA

A TARTALOMBÓL

J. SCHULTE, KELEMEN J., LAKI J., NEUMER K.,
DEMETER T. ÍRÁSAI A NYELVFILOZÓFIÁRÓL •
ROUSSEAU • DOKUMENTUM • TENGELYI L. DOKTORI
TÉZISEI, HELLER Á., KOCZISZKY É., VAJDA M.
OPPONENSI VÉLEMÉNYE

ÁRON KIADÓ, BUDAPEST

MAGYAR FILOZÓFIAI SZEMLE

A MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADEMIA FILOZÓFIAI BIZOTTSÁGÁNAK FOLYÓIRATA

Megjelenik a Nemzeti Kulturális Alapprogram

és a Soros Alapítvány támogatásával

Folyóiratunk ez évtől az interneten is olvasható a <http://www.c3.hu/~mfsz> címen

FELELŐS SZERKESZTŐ
LENDVAI L. FERENC, STEIGER KORNÉL

SZERKESZTŐK
ÁRON LÁSZLÓ
GUT ZSÓKA (technikai szerkesztő)
KENDEFFY GÁBOR

A SZERKESZTŐBIZOTTSÁG TAGJAI:

ALMÁSI MIKLÓS (elnök), CSEJTEI DEZSŐ,
CSIZMADIA SÁNDOR, FEHÉR MÁRTA, MARÓTH
MIKLÓS, MÁTÉ ANDRÁS, MUNKÁCSY GYULA,
NYÍRI KRISTÓF, PRÖHLE KÁROLY, RÓZSA
ERZSÉBET, RUZSA IMRE (tiszteletbeli tag), SZIKLAI
LÁSZLÓ, TAMÁS GÁSPÁR MIKLÓS

1999/4–5 TARTALOM

ELŐSZÓ	421
KELEMEN JÁNOS: Nullius autoritate fulcimur (Dante nyelvfilozófiájának rekonstruálásához)	423
JOACHIM SCHULTE: Természettörténet és a másik megértése	443
LAKI JÁNOS: A kacsanyúl. Wittgenstein és az aspektuslátás szemantikája	457
NEUMER KATALIN: Az ítéletek összhangja és a másik ember megértése Wittgenstein filozófiájában	487
DEMETER TAMÁS: A jelentés és a karteziánus gondolatok: Nagel és Kripkenstein találkozása	531

A szám elkészítésében részt vettek:
BROZSEK ÉVA (szervezés és adminisztratív feladatok)
VILLAX ELLA (műszaki szerkesztő), SZÁNTÓ ÉVA (korrektor)
KISS GYULA (műszaki tanácsadó)
A cikkek szövegét számítógépre vitte:
Nyistyár Erzsébet

A szerkesztőség címe: 1052 Budapest, Piarista köz 1.

Telefon: 266-9100/53-88

A kiadó címe: 1447 Budapest, Pf. 487

Előszó

Az olvasó nyelvfilozófiai különszámot tart a kezében, mely a Magyar Tudományos Akadémia Filozófiai Intézete Nyelv- és Tudományfilozófiai Kutatócsoportjának műhelyében készült. (A „Tájékoztató” rovat kivételével.) Az írások szerzői nagyobb részben a kutatócsoport tagjai. Emellett sikerült megnyernünk Kelemen Jánost, aki korábban az intézetnek azt az osztályát – a Társadalomfilozófiai, illetve később a Társadalom- és Tudományfilozófiai Osztályt – vezette, amely kutatócsoportunk elődjének mondható. S végül Joachim Schulténak, az elismert Wittgenstein-kutatónak egy mind ez ideig még publikálatlan tanulmánya szerepel jelen számunkban.

Eredetileg a nyelvfilozófia történetének szélesebb körét szeretttük volna kötetünkben átfogni, mutatandó, hogy a nyelvfilozófia többet és mást is jelent, mint a XX. századi nyelvfilozófiát ill. analitikus filozófiát. Végül a szerzők pillanatnyi érdeklődése más irányt adott a kötetnek, s eredeti célkitűzésünket már csak Kelemen Jánosnak Dante nyelvfilozófiájáról szóló tanulmánya és a „Dokumentum” rovatban közölt Rousseau-töredék mutatja. Laki János, Neumer Katalin és Joachim Schulte írásai Wittgenstein késői filozófiájának különböző problémáival foglalkoznak. Demeter Tamás tanulmánya szintén kapcsolódik Wittgensteinhez is, amennyiben Kripkének és Nagelnek a szabálykövetésről való elképzeléseit vizsgálja.

A tanulmányokon kívül recenziókat is tartalmaz a szám: ezek olyan, az elmúlt három évben megjelent könyvekről szólnak, amelyeket kutatócsoportunk tagjai írtak, ill. szerkesztettek. E köteteknél nem korlátoztuk magunkat a nyelvfilozófia témakörére, hanem a tudományfilozófiának és a tudománytörténetnek is helyet adtunk.

Neumer Katalin

NULLIUS AUTORITATE FULCIMUR

(Dante nyelvfilozófiájának rekonstruálásához)

KELEMEN JÁNOS

A Dante-filológia sohasem hanyagolta el, hogy Dante költészetében és elméleti traktátusaiban fontos helyet foglal el a nyelv problémája. Mégis a mai napig kérdéses, tulajdoníthatunk-e Danténak érdekes, jelentős, és eredeti nyelvfilozófiai koncepciót.

A kérdés ugyanaz, mint a filozófus vagy a tudós Dantéra vonatkozó kérdés. Az európai műveltségben a *költő* Danténak van kitüntetett helye, s szinte a mai napig a Dante-filológia is ezt a képet sugallja. Az olvasók és a kritikusok sok nemzedéke számára zavaró volt az a tény, hogy a világirodalom egyik legnagyobb műveként kanonizált *Isteni színjáték* szerzője *poeta doctus*, aki a skolasztikus teológia és filozófia fogalmaival és terminus technicusaival terheli költeményét. Tudós írásait is inkább csak a nagy költemény fényében, az annak magyarázatához szükséges filológiai adalékok kedvéért olvasták, s nem sorolták be az európai filozófiai hagyomány önmagukban is mérvadó megnyilvánulásai közé. Így Croce lényegében a közvélemény ítéletét fogalmazta meg, amikor – elvitatva Dantétól az eredeti és önálló gondolkodó rangját – csupán „strukturális” elemnek minősítette az *Isteni színjáték* teológiai és filozófiai tartalmát, s kijelentette, hogy például *A nép nyelvén való ékesszólásról* nem számít sem a modern filológia kezdetének, sem a nyelvfilozófia szempontjából releváns vagy forradalmi műnek.¹

A hagyományos vélekedést csak Bruno Nardi máig mérföldkőnek számító tanulmányai kezdték módosítani². Az ő és néhány más dantista fellépésének eredményeként a filozófus Dante az utóbbi évtizedekben kétségtelenül polgárjogot nyert a Dante-filológiában, ám abban a diszciplínában, melyet „a középkori filozófia történetének” nevezünk, ez a fordulat a mai napig nem következett be. Többféle magyarázattal kísérletezhetnénk, alighanem igaza van azonban Ruedi

¹ Benedetto Croce, *La poesia di Dante*. Laterza, Bari 1921. 14.

² Lásd főleg a következő kötetait: Bruno Nardi, *Dante e la cultura medievale*. Bari, Laterza 1942. Bruno Nardi, *Saggi di filosofia dantesca*. La nuova Italia, Firenze 1967. A filozófus Dantéről alkotott kép megváltoztatásához Gilson is döntően hozzájárult. Lásd Étienne Gilson, *Dante the Philosopher*. London–New York 1948.

Imbachnak abban, hogy a középkori filozófiáról alkotott képünkbe még mindig nem illik bele a *laikus* figurája, aki nem klerikus vagy literátus, nincs otthon az egyetemek világában, s közönségét is – ahogyan Dante a *Vendégségben* nyíltan kimondja – a laikusok és nem a literátusok között keresi.³

Pontosan ebből kiindulva fogalmazta meg Imbach a középkori filozófiatörténeti stúdiumok megreformálásának programját, mely a filozófia és a laikusok viszonyának feltárásával, illetve a filozófiai írások címzettjének gondos meghatározásával lényegesen módosíthatja felfogásunkat arra vonatkozóan, hogy mi lehetett a középkorban a filozófia funkciója, s mi számíthat egyáltalán „középkori filozófiának”. Ebben a megközelítésben Dante jelentős, eredeti és újjító filozófusként jelenik meg.⁴ Ha ez általában véve igaz filozófusi tevékenységére, még inkább igaz nyelvfilozófiai vizsgálódásaira, melyek központi problémáját kétségtelenül a nem-literátus laikusok nyelvének, a „népnelvnek” vagy a *volgarének* a helyére, szerepére, kulturális jelentőségére vonatkozó kérdésfeltevés alkotja.

Dante, aki különben is kivételesen tudatos szerző, teljesen tisztában van azzal, hogy éppen ezen a téren mennyire eredeti és úttörő kutatásokat folytat. Ráadásul, amikor megjegyzi, hogy „olyan dolgokról szándékozunk vizsgálódásokat folytatni, melyeket illetően semmiféle tekintélyre nem támaszkodhatunk” (*inquirere intendamus de hiis in quibus nullius auctoritate fulcimur*)⁵, akkor sokkal többről van szó, mint arról, hogy rendkívüli öntudattal húzza alá saját munkájának fontosságát. Egy olyan korban, melyben az *autoritas* az igazság forrása és garanciája, ez a kijelentés azt a jelentést hordozza, hogy egy egész tudás-területet, jelesen a nyelvvel kapcsolatos kérdések körét, kivonja a tekintélyre alapozott megítélés hatóköréből.

1. Annak számára, aki egy lehetőség szerint teljes, s még elvégzendő rekonstrukció előfeltételeként számba kívánja venni a dantei nyelvfilozófia főbb témáit, Az új élet egyetlen mondata látszólag jó kiindulópontul szolgál: „Ámor

³ „A lelki emelkedettség pedig, amely ezt a szolgálatot megkívánja, azoknak a sajátja, akik az emberek gyalázatos hanyagsága következtében az irodalmat olyanoknak engedték át, akik úrnőből utcai nővé tették; ezek a nemeslelkűek: hercegek, bárók, lovagok és számosan másfajta nemesek, férfiak és nők egyaránt szép számmal vannak, s csupán a népnyelvet beszélnek, nem literátorok.” Dante Alighieri, *Vendégség* (Ford. Szabó Mihály). I. ix, 634–649. In: *Dante Összes Művei* (szerk. Kardos Tibor, a továbbiakban: DÖM). Magyar Helikon, Budapest 1962. 173–174. A DÖM-ből vett idézeteknél a paragrafus-szám után a sorok számát is megadom, s ezt követi a DÖM oldalszáma.

⁴ Lásd Ruedi Imbach, *Dante, la philosophie et les laïcs*. Editions Universitaires, Fribourg/Suisse – Editions du CERF Paris 1996.

⁵ Dante Alighieri, *A nép nyelvén való ékesszólásról* (Ford. Mezey László). I. ix. 351–353. In: DÖM, 358. *De vulgari eloquentia*. I. ix. In: Dante, *Tutte le opere*, Newton, Roma 1993. 1027. Tegyük hozzá, politikai vizsgálódásaiban Dante ugyanezt az eredetiséget és autonómiát vindikálja magának: *desidero et intemptatas ab aliis ostendere veritates. Monarchia*. I. i. In: Dante, *Tutte le opere*, 1072.

nevének hallomása oly gyönyörűség, hogy lehetetlennek látszik nekem, hogy viselkedése a legtöbbször más is lehessen, mint édes, hiszen, amint írva vagyok: »A nevek a dolgok következei.«⁶ Itt természetesen az a maxima érdekel minket, hogy »a nevek a dolgok következei«, amit a szerző latinul idéz: „Nomina sunt consequentia rerum”.⁷

A mondat két kérdést vet fel. Először: vajon arról van-e szó, hogy – mint manapság is olvashatni⁸ – Dante magáévá teszi a nevek és a dolgok szükségszerű vagy természetes kapcsolatának platóni-cratüloszi tételét? Másodszor: figyelembe véve, hogy a maxima félreérthetetlenül idézetként szerepel („mint írva vagyok”), vajon milyen forrásból merít Dante?

A második kérdést, sok téves megoldási javaslat után, egyértelműen és minden további vitát feleslegessé téve Bruno Nardi válaszolta meg,⁹ aki vette a fáradságot, s fellapozta a *Corpus iuris civilis* Glossáját, ahonnan Dante néhány más alapvető elgondolását is merítette. Nardi számos olyan passzusra hívja fel figyelmünket, melyben (jegyezzük meg: *nomina sunt consequentia rebus* alakban) a szóban forgó maxima előfordul. A részletektől és a maxima jogi jelentésétől itt eltekintve érdemes a nagy dantista következtetését idéznünk: „Az előző idézetekből kiviláglik, hogy a *nomina sunt consequentia rebus* (és talán a *rerum* is) általánosan elterjedt a római jog iskoláiban, míg sohasem találkoztam vele a középkori grammatikusoknál, sem a logikai írásokban, melyekben pedig vita tárgya a nevek eredetének, illetve a dolgokhoz és fogalmakhoz való viszonyának kérdése, sem a teológusok munkáiban, melyek bőven kitérnek az isteni nevekre.”¹⁰ Nardi arra is emlékeztet, hogy a formulát Dante által olyan jól ismert szerzők is használják,

⁶ Dante Alighieri, *Az új élet* (ford. Jékely Zoltán). XIII. 476–479. In: DÖM 22.

⁷ Dante Alighieri, *Vita nuova*. XIII. In: *Dante – Tutte le opere*, 680.

⁸ Lásd Pál József, „*Silány időből az örökkévalóba*”. JATE Press, Szeged 1997. 106.

⁹ Bruno Nardi, „*Il linguaggio*”. Bruno Nardi, *Dante e la cultura medievale*. Lásd a tanulmány második pontját, 149–155.

¹⁰ I. m., 154.

mint Guittone és Ubertino bíró,¹¹ mégpedig szintén abban a jogi értelemben, hogy a neveknek a dolgokat vagy a tényeket kell követniük.

Ebből az első kérdésre vonatkozóan csakis az vonható le, hogy a tételnek nincs semmiféle nyelvfilozófiai jelentősége. Más szóval, *Az új élet* itt vizsgált passzusa nem támasztja alá, hogy Dante a nevek és a dolgok szükségszerű megfelelésének platonista eszméje mellett kötelezné el magát.

2. Az előző vizsgálódás negatív eredménye persze nem is zárja ki, hogy Dante elfogadja a nevek és a dolgok szükségszerű kapcsolatát. A szövegek mindamellett azt tanúsítják, hogy Dante – Albertus Magnushoz, Tamáshoz és a skolasztika sok más képviselőjéhez hasonlóan – az arisztotelészi és az ágostoni jel-fogalmat fogadja el, s nyelvfilozófiai reflexióiban abból indul ki, hogy a jeleket *ad placitum* vonatkoztatjuk a dolgokra: segítségükkel „tetszés szerint lehet valamit kifejezésre juttatni” („aliquid significare videtur ad placitum”).¹²

Mielőtt a jel-fogalom e legismertebb dantei meghatározását teljes egészében felidézni, lássunk még néhány példát arra, hogyan használja Dante a fogalmat.

Az *egyeduralom*ban ezt olvashatjuk: „Isten akarata önmagában véve láthatatlan, de Isten láthatatlan dolgai az általuk véghezvitt dolgok révén láthatók az értelem számára, hiszen, ha a pecsétnyomó rejtve is marad, az általa lenyomtatott viasz nyilvánvaló bizonytságot ad róla, s semmi csodálatos nincs benne, ha Isten akarátát különféle jelekből kell felfednünk, hiszen a kívülálló az emberi akaratot is csak jelekből ismerheti meg.”¹³

¹¹ Guittone:

Credo saprete ben, messer Onesto
Che proceder dal fatto il nome dia.

Ubertino:

Se 'l nome deve seguitar lo facto,
Vera vita è la tua, o fra Guittone.

Lásd Bruno Nardi, *uo*.

Tegyük hozzá, Ubertinónál a „seguitar lo facto” közel áll ahhoz, ahogyan Dante a maximát olaszra fordítja: „con cio sia cosa che li nomi seguitino le nominate cose (*Vita nuova*, idézett hely). Ez a fordítás egyértelműen megerősíti, hogy a maxima korrekt alakja nem *rerumot*, hanem *rebus* tartalmaz: „nomina sunt consequentia *rebus*”, ahol a *consequentia* nem az első deklinációhoz tartozó nőnemű főnév, hanem többes számú semleges participium. Amiből egyértelműen adódik, hogy a helyes értelmezés nem az, hogy „a nevek a dolgok következményei”, hanem az, hogy „a nevek a dolgok után következnek” (ezért jó Jékely Zoltán magyar fordítása is: „A nevek a dolgok következtelése”).

¹² A nép nyelvén való ékesszólásról, I. iii. 116–117. In: *DÖM*, 352. *De vulgari eloquentia*, I. iii. In: *Dante – Tutte le opere*, 1021.

¹³ Dante Alighieri, *Az egyeduralom*. II. iii. 100–107. In: *DÖM*, 425. „... Nec mirum si divina voluntas per signa querenda est, cun etiam humana extra volentem non aliter quam per signa cernatur.” Dante Alighieri, *Monarchia*. II. iii. In: *Dante – Tutte le opere*, 1094.

Tegyük e mellé a *Paradicsom*-nak azt a helyét, ahol Beatrice elmagyarázza, hogy csak látszat (vagyis csak jele valaminek) az, hogy az üdvözült lelkek az ég különböző köreiből helyezkednek el:

Itt mutatkoztak, nem minthogyha ép ez
 lenne a nekik rendelt hely; de jelnek,
 hogy szerényebb üdv köti őket éghez.
Igy kell beszélni emberi kebelnek,
 mely csak jelekből s érzésekből érzi,
 ami méltó tant majd elméje nyerhet.

(*Paradicsom*, IV. 37–42.)¹⁴

Az *egyeduralom* előbbi passzusa szerint a jel közvetítő szerepet tölt be, vagyis az ember számára lehetetlen közvetlen megismerés pótléka. Az *értelem*hez szól, valami láthatatlant, az érzékek által el nem érhető, mint például Isten vagy egy másik ember akaratát teszi megismerhetővé. Vegyük észre, kimondatlanul e meghatározásban is benne foglaltatik az *ad placitum* jelleg. Beatrice szavaiból viszont a jel érzéki természete tűnik ki, a jelnek egy olyan sajátossága, amely azzal a tamási elvvel is összefügg, hogy semmi sincs az értelemben, ami ne lett volna meg előbb az érzékekben („... che solo da sensato apprende/ciò che fa poscia d'intelletto degno”. *Par.*, IV. 41–42.). Beatrice emellett azt is mondja, hogy a jelekre való rászorultság kifejezetten az emberre jellemző („Igy kell beszélni emberi kebelnek”, „Così parlar conviensi al vostro ingegno”. *Par.*, IV. 40.), s hogy ez az ember valamilyen eredendő hiányossága miatt van így. A jel-fogalom mellé Danténál mindig odakívánczik a „csak”. Az ember „csak” jelek révén ismerheti meg a mélyebb igazságot, s nem is tud a segítségükkel mindent – például a misztikus élményt – kifejezni. (Innenn ered a dantei poétika egyik alapvonása: a „kimondhatatlan” tematizálása és a „kimondhatatlan” kimondásának eszközéül szolgáló sajátos allegorizmus.¹⁵)

Mindez összhangban van a fentebbi, *A nép nyelvén való ékesszólásról* második könyvében található meghatározással, mely teljes egészében így hangzik:

¹⁴ Babits Mihály fordítása. *DÖM*, 834.

Qui si mostrare, non perchè sortita
 sia questa spera lor, ma per far segno
 de la celestial c'ha men salita.
Così parlar conviensi al vostro ingegno
 però che solo da sensato apprende
 ciò che fa poscia d'intelletto degno.

(Dante, – *Tutte le opere*, 456.)

¹⁵ E problémához, mellyel itt nem foglalkozunk, lásd „A kimondhatatlan poétikája” c. fejezetet e sorok írójának *A Szentlélek poétikája* c. könyvében. Kávé Kiadó, Bp. 1999. 63–78.

„Szükséges volt tehát, hogy az emberi nem a gondolatok egymás közötti cseréjére valami ésszerű jelet és érzékelhetőt mondhasson magának. [...]. És éppen ez a jel ama nevezetes tárgy, miről szólunk; természeténél fogva érzékelhető, amennyiben hang és értelem szerinti, amennyiben vele tetszés szerint lehet valamit kifejezésre juttatni.” („Oportuit ergo genus humanum ad comunicandas inter se conceptiones suas aliquod rationale signum et sensuale habere. [...]. Hoc equidem signum est ipsum subiectum nobile de quo loquimur: nam sensuale quid est in quantum sonus est; rationale vero in quantum aliquid significare videtur ad placitum”.)

A jel tehát gondolatok (fogalmak) kommunikálására szolgál, racionális, érzéki és tetszőleges. A meghatározásnak ezek az elemei természetesen megtalálhatók az antik és középkori hagyományban,¹⁶ mégis figyelmet érdemel, hogy a jel értelmi-racionális voltát Dante éppen konvencionális, *ad placitum* jellegével magyarázza. A nép nyelvén való ékesszólásról jel-fogalma teljesen kizárja a nyelv és a valóság titokzatos összhangjának vízióját, mely oly jellemző a tökéletes nyelvről szőtt ábrándokra.

3. Külön vizsgálatot igényel az a tétel, hogy „mindenek közül egyedül az embernek adatott meg, hogy beszéljen...”¹⁷ Dante ennek hangoztatásában sem áll egyedül, különösen akkor, amikor az „alsóbbrendű élőlények” (az állatok) és az ember szembeállításáról van szó. Ám az a mód, ahogyan a tételt megalapozza és radikalizálja, szakítást jelent a teológiai és filozófiai hagyománnyal.

Fő érve azon az arisztotelészi elven alapul, hogy a természet semmit sem tesz hiábavalóan, ami az ő gondolatmenetében olyasmint is sugall, amit ma a nyelv „funkcionális magyarázatának” neveznénk: azért adatott meg az embernek, hogy beszéljen, mert „csupán neki szükséges az” („nam eorum que sunt omnium soli homini datum est loqui, cum solum sibi necessarium fuerit”¹⁸), az állatoknak pedig azért nincs nyelvük, mert nincs rá szükségük. Ezt figyelemre méltó antropológiai elképzelés támasztja alá. Az állatoknak egy fajon belül vagy az egyes fajok között azért nincs szükségük nyelvre, mert „természetes ösztönük vezeti” őket: az előbbi esetben egyformák tetteik és tulajdonságaik, s így nyelv nélkül is ismerhetik egymást, az utóbbi esetben pedig nincs köztük olyan kapcsolat, mely szükségessé tenné a szólást.¹⁹ Az ész ellenben, mely az embert mozgatja, különbözővé teszi az egyedeket, mégpedig oly mértékben, hogy pusztán cselekedeteik és tulajdonságaik megfigyelésével nem érthetik meg egymást. Az ész az ítélőképeség, az elhatározás, vagy a dolgok közötti választani tudás tekintetében („vel circa discretionem

¹⁶ Elég Ágostonra utalni, vagy Tamásra, akinek a beszédre mint a fogalmak kommunikációjára és a jel érzéki jellegére vonatkozó meghatározásait Dante közvetlenül is hasznosítja.

¹⁷ *A nép nyelvén való ékesszólásról*, I. ii. 39–41. In: DÖM, 350.

¹⁸ *De vulgari eloquentia*, I. ii. In: Dante, *Tutte le opere*, 1019.

¹⁹ Az is figyelemre méltó, ahogyan Dante ezen a ponton kimagyarázza magát, s elhárítja a Szentírás (a kígyó beszéde Évához) vagy az irodalmi hagyományon alapuló lehetséges ellenérveket. *A nép nyelvén való ékesszólásról*, I. ii. 71–93. In: DÖM, 351.

vel *crica iudicium vel circa electionem*²⁰⁾ differenciálódik az egyedekben, vagyis egyet lehet érteni Imbachal abban, hogy Danténál végül is az ember szabadsága jelenti azt a kardinális pontot, ahol fellép a nyelv szükségessége.²¹ Releváns ebből a szempontból, hogy a szabadságot, mely egyébként minden eszes lény sajátja, Dante „a legnagyobb adománynak” nevezi, „amellyel Isten az emberi természetet felruházta”.²²

Ugyanez az érv szolgál arra, hogy az embert „felülről” is elhatárolja, vagyis az ember nyelvi kitüntetettségét a tiszta szellemi szubsztanciákkal, az angyalokkal (s tegyük hozzá: a bukott angyalokkal vagy démonokkal) szemben is kimutassa. Itt mutatkozik meg, hogy a nyelvre való rászorultság – az a tény, hogy az embernek *szüksége* van a nyelvre – *hiány és tökéletlenség*. Az angyalok – az állatokhoz hasonlóan – nem beszélnek, nekik azonban azért nincs szükségük a nyelvre, mert értelmük *elég*es (‘‘habeant promptissimam atque ineffabilem sufficientiam intellectus’’²³⁾: ‘‘csodálatos gondolataik nyilvánítására rendkívül gyors és elmondhatatlan értelmi képességgel rendelkeznek’’.²⁴

Most már látható, mennyire következetesen értelmezi Dante az ember nyelvi kitüntetettségére vonatkozó tételt, hiszen még Tamás is, aki hangsúlyozza a nyelvi jelek szükségképpen érzéki voltát, úgy véli, hogy létezik egy nem-érzéki angyali nyelv (*locutio angelorum*). Dante ezzel szemben teljesen koherens fogalmi rendszert alkalmaz, elfogadva azt a logikailag kényszerítő erejű következtetést, hogy amennyiben az érzékiség a nyelvi jel meghatározó jegye, akkor az angyaloktól meg kell tagadni a beszéd képességét.²⁵

A mondottak relevánsak annak a kérdésnek a szempontjából, hogy Dante nyelvfilozófiai reflexióit bele foglalhatjuk-e, mint Eco²⁶ teszi, a tökéletes nyelvről szóló spekulációk történetébe. Úgy vélem, hogy az itt vizsgált jel-fogalom ezt kizárja. A nyelv léte – mint láttuk – valamilyen eredendő hiánnyal és az ember köztes voltával, egyszerre érzéki és szellemi természetével függ össze. A nyelv mint kizárólag emberi jelenség nem lehet tökéletes.

Míndez nem jelenti azt, hogy nincsenek Danténak egészen más fogantatású ambíciói, melyek valóban összefüggésbe hozhatók a tökéletes nyelv valamilyen

²⁰ *De vulgari eloquentia*, I. iii. In: Dante, *Tutte le opere*, 1020.

²¹ Ruedi Imbach, i. m., 206.

²² *Az egyeduralom*, I. xii. 475–477. In: DÖM, 416. Vö. Beatrice szavaival: ‘‘Isten kegyéből legnagyobb ajándék.../az akaratszabadság...’’ (Par., V. 19–22.)

²³ *De vulgari eloquentia*, I. ii. In: Dante, *Tutte le opere*, 1019.

²⁴ *A nép nyelvéen való ékesszólásról*, I. ii. 46–48. In: DÖM, 350.

²⁵ Kétségtelenül nehézséget okoz viszont, hogy Dante máshol nem ennyire következetes. Az *Isteni színjáték* ban beszélgeti az angyalokat (*Pokol*, IX. 91–99.) és az ördögöket is (*Pokol*, VII. 1.), miközben – mint visszatérünk rá – Ádám képes arra, hogy anélkül olvasson a költő elméjében, hogy kérdéseit kimondaná (*Paradicsom*, XXIV. 103–104.).

²⁶ Umberto Eco, *A tökéletes nyelv keresése*. Atlantisz Könyvkiadó, Bp. 1998. Lásd ‘‘A dantei tökéletes nyelv’’ c. fejezetet, 47–62.

eszméjével. Természetesen ezek közé sorolható a „kiváló népnyelv”, a *vulgare illustre* felkutatására (vagy megalkotására) irányuló törekvése, melyről a népnyelven való ékesszólásról szóló értekezése tanúskodik. S azoknak a poétikai problémáknak a megoldása is erre sarkallja, melyeket a „szent költemény”, az *Isteni színjáték* vet fel. Ezekben az esetekben azonban a tökéletes nyelv eszméje nem a szorosan vett nyelvfilozófia, hanem egyrészt a kulturális célkitűzések, másrészt pedig a poétika területén lokalizálandó: annak a teológiai poétikának a területén, mely a túlvilági utazás tapasztalatának költői kifejezését teszi lehetővé.

4. Dante a nyelv mellett még két kizárólagos vonást tulajdonít az embernek: a szociabilitást és „a potenciális értelem révén felfogó létet” (*esse apprehensivum per intellectum possibilem*)²⁷. A szociabilitást illetően szorosan követi Arisztotelészt, elfogadva, hogy az ember politikai állat, illetve hogy „természetszerűleg társas lény” (*compagnevole animale*).²⁸ Az arisztotelianus hagyomány – ezen belül például Tamás²⁹ – általában összekapcsolja a nyelvet és a társas együttélést, s nincs okunk feltételezni, hogy Dante éppen ezen a ponton szállna vitába a tekintélyekkel. A szociabilitás eszméjét ugyanakkor beépíti egyik legeredetibb elképzelésébe, amely szerint az emberi nem egyetemességének, mint egésznek, van egy saját tevékenysége és célja, mivel az emberi képesség az egyes emberek vagy részleges közösségeik révén nem valósulhat meg teljesen.

Azt, hogy „a potenciális értelem révén felfogó lét” kizárólag az emberi lét jellemzője, Dante teljesen egyértelműen fogalmazza meg: „a létnek ez a formája nem sajátja semmilyen magasabb vagy alacsonyabb rendű lénynek, csak az embernek.”³⁰ Ám a „potenciális értelem” fogalmának értelmezésében már nem Arisztotelészt követi, hanem Averroes tanítását veszi fontolóra.³¹ Amikor például az emberi nem rendeltetéséről szólva leszögezi, hogy „kell, hogy az emberi nemnek meglegyen az a sokasága, amelynek révén egész képessége valóra válhat”³², akkor kifejezetten Averroesnek a *De Anima* III. könyvéhez írt kommentárjára támaszkodik. Megoldása mégsem averroista. Mind Averroesz Arisztotelész-kommentárjával, mind Tamás Averroes-bírálatával szemben lenyűgözően eredeti

²⁷ Az *egyeduralom*, I. iii. 116. In: DÖM, 406. *Monarchia*, I. iii. In: Dante, *Tutte le opere*, 1075.

²⁸ *Vendégség*, IV. iv. 373–374. In: DÖM, 272. *Convivio*, IV. iv. In: Dante, *Tutte le opere*, 965.

²⁹ Aquinói Szt. Tamás, *De regno*, I, cap. 1. Leonina T. XLII. 450.

³⁰ Az *egyeduralom*, I. iii. 117–118. In: DÖM, 406.

³¹ Hogy Danténak voltak averroista szimpátiái, s hogy ezekkel is magyarázható például Brabanti Siger helye a *Pradicsomban* (*Par.*, X. 133–138.), eldöntött tény. Lásd Bruno Nardi, „Il concetto dell’Imperio nello svolgimento del pensiero dantesco”. Bruno Nardi, *Saggi di filosofia dantesca*. 237. Bruno Nardi, „Sigieri di Brabante nella *Divina Commedia* e le fonti della filosofia di Dante”. *Rivista di filosofia neoscolastica*. 1911. 187–195, 526–545, 1912. 73–90, 225–239.

³² Az *egyeduralom*, I. iii. 128–129. In: DÖM, 406.

alternatívát dolgoz ki. Az *intellectus possibilis* Averroesszel ellentétben nem emeli ki az egyéni lélekből, vagyis nem ismeri el az egyetlen elválasztott intellektus létét. Ám Tamással ellentétben mégsem tekinti pusztán egyéninek, hanem az összes ember számára közös, kollektív értelemként posztulálja. Egyrészt ugyan a test formájának tekintett lélek részeként fogja fel, mely ily módon az individuumok szerint numerikusan megsokszorozódik, másrészt azonban az emberi nem egészéhez rendeli, mert csak az emberi egyetemesség révén tartja realizálhatónak.

Az értelemnek ez a fogalma tartozik „a *potenciális értelem* révén felfogó léthez”, s ez az, ami csak az emberre jellemző, szembeállítva a tiszta szellemi szubsztanciák intellektusával³³. A fentiek azt mutatják, hogy Dante az emberi értelmet szociális, vagyis – a szó arisztotelészi értelmében – *politikai* minőséggel ruhazza fel. A nyelv, a szociabilitás és a potenciális értelem fogalma ily módon egy előre mutató antropológiai koncepció keretében koherensen kapcsolódik össze.

A *Vendégség* egyik passzusa³⁴ szerint „az isteni fény a legakadálytalanabban a beszédben ragyog”. Ugyanitt olvasható: „az élőlények közül csupán az ember tud beszélni, s nála látunk értelmes cselekedeteket, mert csak neki van értelme”. S ha egyes állatok (mint a papagájok, a szarkák vagy a majmok) látszólag képesek beszédre és értelmes cselekedet végrehajtására, „nem igaz, hogy beszélnek és értelmesen cselekszenek”, hiszen „amiként a testi kép, amelyet a tükör mutat, nem valóságos, úgy az értelem hasonmása, vagyis a mozdulat, illetve a beszéd, amelyet az oktan állat utánoz vagy mutat, szintén nem igazi”.

Az embernek és az állatnak ez a magától értetődő szembeállítása évezredes toposz, s Dante után is sokszor elismételték. Értelem és szabad akarat azonban nemcsak az embernek tulajdonítható, hanem az angyaloknak is, akiktől viszont – mint tudjuk – Dante megtagadja a nyelvet. Azt tehát, hogy csupán az ember tud beszélni, nem magyarázza meg kielégítően az a tény, hogy „csak neki van értelme”. Dantét ezen a helyen is úgy kell tehát érteni, hogy a nyelv teljes magyarázata a lehetséges értelem fogalmában, vagyis az emberi nem kollektív értelmében rejlik. Ami akkor is igaz maradhat, ha nincsenek angyalok, s ha ily módon a lehetséges értelem fogalma elveszti azt a szerepét, hogy az embert a magasabb rendű lényektől elhatárolja.

5. A nyelv eredetével kapcsolatban Danténak az a fő kérdése, hogy melyik lehetett az emberiség első nyelve. Válasza a népnyelvről szóló értekezésben

³³ „És bár vannak más lények is, amelyek rendelkeznek intellektussal, az ő intellektusukat mégsem nevezzük *potenciális értelemnek*, mint az emberét.” Az ilyen lények ugyanis önmagukban véve intellektuális *speciesek*, „létük nem más, mint megérteni: s ezt szakadatlanul teszik” (*quia essentie tales speties quedam sunt intellectuales et non aliud, et earum esse nichil est aliud quam intelligere quod est quod sunt; quod est sine interpolatione*). Az *egyeduralom*, I. iii. 118–123. In: *DÖM*, 406. *Monarchia*, II. iii. In: Dante, *Tutte le opere*, 1078.

³⁴ *Vendégség*, III. vii. 718–735. *DÖM*, 237.

egyértelműnek látszik: a nyelvet (*certam formam locutionis*) az első ember lelkével együtt Isten teremtette (*dicimus a Deo cum anima prima concreatam fuisse*), s ez a nyelv a héber volt. Ha azonban közelebbről is megvizsgáljuk azt a passzust, melyben e két kardinális állítás található, komoly interpretációs problémákkal kerülünk szembe:

„... az Isten az első ember lelkével együtt bizonyos szólásformát is teremtett. Formának mondom ezt, mégpedig a dolgok elnevezése és az elnevezések szerkezete tekintetében, és e szerkezetek beszéd szerinti használatát illetőleg (*et quantum ad rerum vocabula et quantum ad vocabularum constructionem et quantum ad constructionis prolationem*). Ezzel a formával élt volna minden beszélőnek nyelve (*qua quidem forma omnis lingua loquentium uteretur*), ha az emberi nagyratörés bűne meg nem zavarta volna azt, ahogyan alább kimutatjuk. A beszédnek e formájával (*hac forma locutionis*) szólott Ádám, és e formával szólottak minden utódai Babel tornyának építéséig, mely a megzavarodás tornyának értelmezhető. A beszédnek e formáját örökölták Héber fiai, kiket erről neveztek hébereknek. És csupán ezek használatában maradt meg e zűrzavar után, hogy a mi megváltónk, ki közülük volt származandó embersége szerint, ne a megzavarodás, a gyalázat és a szégyenkezés, hanem a kegyelem nyelvét használja (*non lingua confusionis, sed gratie*). A héber nyelv (*hebraicum ydiuma*) volt tehát az, amelyet az első szólónak ajkai megalkottak (*fabricarunt*).”³⁵

E szövegrészből a következő főbb megállapításokat hámozhatjuk ki.

- (1) A nyelvet Isten teremtette Ádám lelkével együtt.
- (2) Amit Isten teremtett, az pontosabban a beszédnek vagy nyelvnek egy bizonyos *formája*, vagyis egy bizonyos *forma locutionis*.
- (3) Ez a forma az elnevezéseket, ezek konstrukcióit (az ezekből alkotott szerkezeteket) és a kiejtést foglalja magában.
- (4) Ezt a formát használná minden beszélőnek nyelve (*lingua*) ma is, ha nem következett volna be a bábéli nyelvezavar.
- (5) Ezt a formát alkalmazták Ádám és fiai a bábéli építkezésig, majd a zsidók a Torony összeomlása után is.

³⁵ A nép nyelvén való ékesszólásról, I. vi. 223–244. In: DÖM, 355. (... dicimus certam formam locutionis a Deo cum anima prima concreatam fuisse. Dico autem „formam” et quantum ad rerum vocabula et quantum ad vocabularum constructionem et quantum ad constructionis prolationem: qua quidem forma omnis lingua loquentium uteretur, nisi culpa presumptionis humane dissipata fuisset, ut inferius ostendetur.

Hac forma locutionis locutus est Adam: hac forma locutionis locuti sunt omnes posterius usque ad edificationem turris Babel, que „turris confusionis” interpretatur; hanc formam locutionis hereditati sunt filii Heber, qui ab eo dicti sunt Hebrei. Hiis solis post confusionem remansit, ut Redemptor noster, qui ex illis oriturus erat secundum humanitatem, non lingua confusionis, sed gratie frueretur.

Fuit ergo hebraicum ydiuma illud quod primi loquentis labia fabricarunt.” *De vulgari eloquentia*, I. vi. In: Dante, *Tutte le opere*, 1024.

(6) Ez volt Krisztus nyelve (*lingua*) is.

(7) Az első nyelv (*ydioma*), vagyis az a nyelv, melyet Ádám ajkai megalkottak (*fabricarunt*), a héber volt.

Szembetűnő, hogy az első nyelv megjelölésére Dante különböző terminusokat használ, ami két utat hagy nyitva előttünk. Vagy elfogadjuk, hogy a szóban forgó terminusok szinonimák, s ekkor valóban úgy kell értenünk a szerzőt, hogy az első nyelv egy teljesen megformált természetes nyelv, azaz a héber volt; vagy pedig komolyan vesszük, és lényegesnek tekintjük a terminusok közti jelentéskülönbséget, s ekkor további kérdésként kell felvetnünk, hogy Isten mit teremtett Ádám lelkével együtt, s miben is állt az a nyelvi képesség, mellyel az első ember rendelkezett.

Ha a második utat választjuk, akkor nyilvánvaló, hogy minden attól függ, hogyan értelmezzük a (2) pontban szereplő *forma locutionis* terminust, illetve a (4) pontot: vajon az utóbbi azt mondja-e, hogy (4a) minden egyes beszélő ezzel a *forma locutionis*szal élt, vagy pedig azt, hogy (4b) minden egyes beszélő *a maga nyelvén* ezt a *forma locutionis*t használta? Ha (4a) mellett döntünk, akkor a „minden beszélő” kifejezés az eredeti egyetlen nyelv beszélőit, a „minden beszélőnek nyelve” (*omnis lingua loquentium*) pedig ezt az egyetlen nyelvet jelenti (vagy akár a beszédképző szervként felfogott „nyelvet”, mellyel a beszélők a *forma locutionis*t képzik). Ha (4b)-t választjuk, akkor a *forma locutionis* valami olyasmi, ami különböző nyelvekben is közös lehet, még akkor is, ha aktuálisan csak az egyetlen eredeti nyelvben volt meg, s azzal együtt elveszett. El kell ismerni, (b) kissé erőltetett, de a lehetséges értelmezés határainak kijelöléséhez szükség van rá.

Maria Corti vetette fel,³⁶ hogy az eredeti nyelven, melyről Dante beszél, nem egy aktuális természetes nyelvet kell értenünk, hanem – mint a „certa forma locutionis” sugallja – egy még nem aktualizált elvont nyelvi struktúrát.

Umberto Eco – a Corti hipotézise körüli viták során – hasonló álláspontra jutott: a *forma locutionis* „nyelvi formának” (*forma linguistica*) fordítja, s azt a nézetet tulajdonítja Danténak, hogy Isten Ádám lelkével egy *univerzális grammatikát* teremtett, amely több, mint az általános, specifikálatlan értelemben vett nyelvi képesség, de kevesebb, mint egy kifejlett természetes nyelv. A *forma locutionis* nem jelenthet egy természetes nyelvet, mert csak ott fordul elő, ahol kifejezetten arról van szó, hogy Isten mit plántált Ádám lelkébe, míg azokon a helyeken, ahol a nyelven valamely megformált nyelvet (pl. a hébert) kell érteni, Dante a *lingua*, *ydioma* vagy *loquela* szavakat használja. S a *forma locutionis* nem jelentheti a beszédre való általános hajlamot vagy képességet sem, hiszen a bábéli nyelvzavarban – kivéve a zsidók nyelvét – elveszett (márpedig maga a beszédre való képesség nem vesztetett el, hiszen Bábel után új nyelvek jöttek létre).

³⁶ Maria Corti, Dante a un nuovo crocevia. In: *Le Lettere* (Società dantesca italiana. Centro di studi e documentazione dantesca e medievale. Quaderno 1), 1981. 46. o.

E két negatív állítást könnyebb alátámasztani, mint levonni belőlük azt a pozitív állítást, hogy a *forma locutionis* az univerzális grammatikát jelenti. Valóban mellettük szól a *forma locutionis*, a *lingua* és az *idioma* terminusok kontextuális szembeállítás, így mindenekelőtt (4), főleg (b) értelmezésben, valamint (6) és (7).

Ahhoz, hogy egyetérthessünk a *forma locutionis* az univerzális grammatikával azonosító pozitív állítással, kiegészítő érvekre van szükség. Egyrészt el kell fogadnunk (4b)-t, mely – mint láttuk – (4) túlfeszített interpretációjának tűnik, másrészt fel kell tételeznünk, hogy Dante ismerte és magáévá tette a spekulatív grammatikusok és a modisták, köztük Boethius de Dacia nyelvelméletét, melynek alapját a már Roger Bacon által megfogalmazott tétel alkotja: „grammatica una et eadem est secundum substantiam in omnibus linguis, licet accidentaliter varietur”.³⁷

Félretéve a bonyolult filológiai kérdéseket, ilyen hatások nem zárhatók ki, de közvetlen evidencia sincs rájuk. Így a kiegészítő érvek csak valószínűsítik Corti hipotézisét, s nem konklúzív erejűek. Tág terük marad az ellenvetéseknek, melyek közül elegendő Imbachét megemlíteni:³⁸ ha feltesszük, hogy Dante pontosan fogalmaz, akkor mindenképpen az volt a véleménye, hogy Isten egy teljes nyelvi organizmust adományozott Ádámnak. A *certa forma* nem utalhat valamilyen potencialitásra, hiszen – s emlékezzünk a fentebbi (3) pontra – maga Dante tisztázza, hogy ez a forma a konstrukciókon kívül a szavakat és a kiejtést is magában foglalja.

Mindenesetre a *forma locutionis*szal kapcsolatos interpretációs nehézségek ráirányítják figyelmünket azokra a szöveghelyekre, melyek a grammatika mibenlétét tárgyalják, s melyek egyes esetekben valóban azt sugallják, hogy Dante gondolkodásában nyomot hagyhatott az univerzális grammatika eszméje. Ezeket önmagukért – s korántsem azzal a céllal, hogy lezárjuk a főnti vitát – a későbbiek során érdemes lesz külön is megvizsgálni.

6. A nyugati gondolkodás történetében Dante az első, aki a változást és sokféleséget a nyelv lényegének tartja és szisztematikusan tárgyalja. Mondhatni, ő fedezte fel a nyelv inherens történetiségét, melyet először a *Vendégség*ben Horatius szavaival mond ki („Újra feléled sok feledett s meghal sok olyan szó,/ mely most közkedvelt”).³⁹ A népnyelvről szóló értekezésben megrajzolt kép szerint a nyelvet – akár az univerzális grammatika, akár egy kifejtett organizmus formájában – Isten ajándékozta Ádámnak, ám az első nyelv elfeledését követően, a babeli nyelvzavarban már maguk az emberek alkották meg az új nyelveket,

³⁷ „A grammatika lényegileg egy és ugyanaz minden nyelvben, akcidentálisan változhat.” Idézi G. L. Bursill-Hall, *Speculative Grammars of the Middle Ages*. Mouton, den Haag–Paris 1971. 38. o.

³⁸ Ruedi Imbach, i. m., 208.

³⁹ *Vendégség*, II, xiii, 986–988. In: DÖM, 209.

melyek folytonos átalakuláson, keletkezésen és elmúláson mennek át, miközben fejlődésük elágazik és meghatározott tipológiai rendbe sorolható hasonlóságok és különbségek támadnak köztük. Az értekezésnek épp az a célja, hogy ennek a felismerésnek a fényében vegye számba és jellemezze a sokféle itáliai népnyelvet.

A Bábel utáni állapot elemzéséből két gondolat emelkedik ki: a nyelvek szociológiai, illetve történeti meghatározottságának tétele. Teljes joggal nevezhetjük szociológiaiainak, vagy akár szociolingvisztikainak azt az előzmény nélküli és messze előremutató elképzelést, hogy az egyes nyelvek a munkamegosztás ágainak megfelelően jöttek létre („... ahányféle munkát végeztek e nagy mű elkészítéséhez, annyiféle nyelvre oszlott akkor az emberiség”⁴⁰). Ami a történeti meghatározottságot illeti, az a nyelvi jel sokszor kifejtett önkényes voltával és az ember természetével függ össze:

„Mivel tehát a mi egész beszédünk (annak kivételével, melyet Isten az emberrel együtt megteremtett), tetszésünk szerint alakult ki [...]; s mivel az ember a legállhatatlanabb és a legváltozékonnyabb élőlény; a nyelv sem tartós, sem folytonosan használt nem lehet, hanem más dolgainkhoz, így az erkölcsökhöz és szokásokhoz hasonlóan, a helyek és korok távolsága szerint kell, hogy különbözzék.” Egyébként az erkölcsök és szokások, melyek a nyelvek időbeli változását és különbözőségét magyarázzák, maguk is osztoznak a nyelvi jel konvencionálisában. Amit Dante mondani akar, az feltehetően úgy értelmezhető, hogy a szokásokat és az erkölcsöket nem határozza meg (nem „szilárdítja meg” és nem „állandósítja”) semmiféle természeti vagy társadalmi szükségszerűség: „Hiszen különböző módon változnak az erkölcsök és szokások, amelyeket sem a természet, sem a közhasználat meg nem szilárdít és állandósít, hanem csupán emberi tetszésből és a helyi szükségletnek megfelelően születnek.” (... *ceu varie variantur mores et habitus, qui nec natura nec consortio varietur, sed humanis beneplacitis localique congruitate nascuntur.*)⁴¹

Ebben a rendkívül fontos passzusban szinte már a *Paradicsom* XXVI. énekének Ádámja szól hozzánk, aki hasonló módon beszél a nyelv változékonyságáról, s ezt az emberi művek romlandóságával és az akaratszabadsággal okolja meg (*Par.*, XXVI. 124–130.). Ádám szót ejt a halandók szokásáról is, s ekközben újra feltűnik a Horatius-idézet:

így van ez, mert a halandók szokása
mint lomb: új jön, ha a régi elholt.

chè l'uso de' mortali è come fronda
in ramo, che sen va e altra vene.

(*Par.*, XXVI. 137–138.)

⁴⁰ I. m., I. vii. 292–294. *DÖM*, 356–357.

⁴¹ I. m., I. ix. Lásd az egész passzust, 395–430. *DÖM*, 360. *De vulgari eloquentia*, I. ix. 1029.

A népnyelvről szóló értekezés és az *Isteni színjáték* nyelvfilozófiai mondanivalójának ez az egybecsengése mindenképpen igazolja Bruno Nardinak azt a tételét, hogy Dante elgondolásai – legalábbis nyelvfelfogását illetően – alapvető folytonosságot és lineáris fejlődést mutatnak.⁴² A szóban forgó Ádám-epizód mindazonáltal két kérdésben is újítást hoz. Az újítások alapvető, igazi fordulatot jelentenek, melyet azonban úgy is felfoghatunk, mint a Dante gondolkodásában korábban meglévő tendenciák, jelesen az emberi nyelv egyedülállóságára vonatkozó tézis radikális továbbgondolását.

Először is nincs szó arról, hogy Ádám nyelvét Isten teremtette volna. A nyelv emberi mű, az első ember alkotása és találmánya, ami egyértelműen kiderül abból, hogy a nyelv eredetére vonatkozó kérdés Ádám ajkain így hangzik: „Tudni vágyosz [...], hogy milyen nyelvet alkottam s beszéltem?” (*l'idioma ch'usai e ch'io fei* – *Par.*, XXVI. 114.). A nyelv *természetes* az embernek, a beszédre való *természetes* hajlam gyümölcse, de hogy *milyen* nyelvet hoz létre, s hogy ezt hogyan alakítja, az már – a nyelvi jel önkényességéről szóló tézissel összhangban – magától az embertől függ:

Azt az ős Természetnek hozta rendje,
hogy az embernek nyelve van, de rája
bízza, hogy így vagy úgy, szépítve zengje.

Opera naturale è ch'om favella,
ma così o così, natura lascia
poi fare a voi, secondo che v'abbella.
(*Par.*, 129–131.)

A másik meglepő újítás a bábeli történetnek azt a radikális újraértelmezését foglalja magában, hogy Ádám eredeti nyelve, melyben Isten neve *I* volt (Babitsnál: *El, Par.*, XXVI. 134.), már a torony építése előtt kihalt:

Nyelvem, mióta ajkaim beszéltek,
kihalt, előbb mint végrehajthatatlan
művük' Nimród népei megkísérték.

La lingua ch'io parlai fu tutta spenta
innanzi che a l'ovra inconsumabile
fosse la gente di Nembrot attenta
(*Par.*, XXVI. 124–126.)

⁴² Lásd Bruno Nardi fentebb idézett „Linguaggio” c. cikkét.

Eco feltételezése szerint Dante ezt a gondolatot Abulafiától, a Bolognában is járt zsidó misztikustól és kabbalistától vehette át. Abulafia egyébként nemcsak azt fogalmazta meg, hogy a választott nép *elfelejtette* az eredeti nyelvet, hanem azt is, hogy Ádám nyelve (mely azonos azzal a szkémával, melynek segítségével Isten megteremtette a világot) még nem a héber volt, hanem az összes nyelv valamilyen „egyetemes mintája”.⁴³ A Dante és Abulafia közt feltételezett kapcsolat természetesen amellett szólna, hogy a *forma locutionis* az egyetemes grammatika értendő.

Nincs kizárva, hogy az eredeti nyelv kihalására vonatkozó elgondolás valamilyen módon valóban visszavezethető Abulafiáig, de még ha Dante ismerte és átvette is Abulafia tanait, az idézett sorok semmit sem mondanak arról, hogy *mi* volt az a nyelv (*lingua!*), melyet Ádám elfelejtett. Ádám szavai inkább azzal hozhatók összefüggésbe, amit a népnyelvről szóló értekezésben a latin és a népnyelv (*vulgaris locutio*) ellentétéről olvashatunk: a kettő közül „nemesebb a népnyelvű beszéd”, mert „az emberi nem elsőül ezt használta” (*Harum quoque duarum nobilior est vulgaris: tum quia prima fuit humano generi usitata*).⁴⁴ Ha az első nyelv egy népnyelv, *vulgaris locutio* volt, akkor logikusabb ezt egy adott nyelvként, mintsem az összes nyelv formális értelemben vett generatív ősmintájaként elgondolnunk.

Ádám szavaiban tehát az a lényeges, hogy nyelve nem maradt fenn Bábel tornyának építéséig, s hogy ezért a változékonyság nemcsak a Bábel után alkotott nyelvekre, hanem kivétel nélkül *minden* nyelvre, már az eredeti nyelvre is jellemző.

Vajon ez azt is jelenti-e, hogy már a bábéli nyelvezavart megelőzően többféle nyelvet beszéltek az emberek? Erre kellene következtetnünk, bár Ádám *explicite* nem mond ilyesmit. Sőt – talán Dante következtetlensége folytán – a Nimróddal való találkozás *Pokol*-beli jelenete azt sugallja, hogy a bábéli vállalkozásig az emberiség egy nyelvet beszélt: Nimród úgy jelenik meg előttünk, mint aki a nyelvek *sokfélesége*ért a felelős: „Nimród! az ő hibája,/ hogy a föld nem maradt meg egy nyelv mellett” (*Pokol*, XXXI. 77–78.)

Mindez nem változtat azon, hogy már az eredeti nyelv is magában hordja a differenciálódásra való hajlamot, mert alá van vetve a mulandóságnak, a szokások és erkölcsök változékonyságának. Dante ezzel a lépéssel teljessé és következetessé tette a nyelv *emberi és történeti* jellegére vonatkozó korszakos felismerését.

A *Pokol*-beli jelenet más összefüggésben összecseng Ádám szavaival. Bábel, a Nimród vezette vállalkozás, a nyelv összezavarodása: mindez nem annyira a nyelv ádami korszakát és a nyelvi sokféleség állapotát elválasztó kvázi-történeti vagy kvázi-időbeli tény, hanem az értelem és értelmetlenség oppozíciójának szimbolikus

⁴³ Umberto Eco, i. m., 59.

⁴⁴ A nép nyelvén való ékesszólásról, I. i. 30–33.. In: DÖM, 349. *De vulgari eloquentia*, I. i. 1018–1019.

kifejezése. A zagyva beszédű Nimród („*Ráfel mái ámech izábi álmi*”, *Pokol*, XXXI. 67.) a maga nyelvnélküliségében az értelmetlenség megtestesítője:

Hagyjuk el őt, ne beszéljünk hiába!
mert néki minden nyelv oly érthetetlen,
mint másnak az övé: csak jár a szája!
(*Pokol*, XXXI. 79–81.)

7. Kétségtelen, hogy Dante nyelvészeti spekulációinak alapvető kultúrtörténeti jelentősége azokban a gyakorlati – „kulturpolitikai”, s még inkább „nyelvpolitikai” – motívumokban rejlik, melyek oly lényegessé váltak az olasz irodalmi nyelv és egyáltalán a modern európai nemzeti nyelvek önállósodásának és elismertetésének folyamatában. Dante felfedezte a modern világ számára az anyanyelvet. Talán Cicero óta (aki a görög mint kultúrnyelv és saját latinja közötti viszonyt már hasonló módon problematizálta) ő vizsgálta teljes tudatossággal és elméleti szabadsággal először, hogy egy adott nyelv mennyire lehet magas kulturális tartalmak hordozója. Erre azt a történeti jelentőségű választ adta, hogy a népnyelv által „fennkölt, új keletű fogalmak szinte éppoly szabatosan és szépen jutnak kifejezésre, mint magán a latin nyelven”.⁴⁵ Kimondja tehát, hogy a népnyelv – az áthagyományozott tudás, illetve az ezt intézményesen birtokló körök nyelvének, a latinnak a mércéjével mérve is – alkalmas arra, hogy tudományos és esztétikai szempontból igényesen („szabatosan és szépen”) fejezzen ki elvont filozófiai, teológiai, doktrinális tartalmakat („fennkölt fogalmakat”) és új eszméket.

Ez persze önmagában véve nem filozófiai megállapítás, hanem egy kontingens történeti helyzetnek megfelelő kulturális program kiindulópontja. Am a latin és a népnyelv tulajdonságainak és értékeinek („erényeinek”) leírásakor Dante az emberi nyelv általános természetére vonatkozó filozófiai megfontolásaiából indul ki, s a fogalmi oppozíciók gondosan kidolgozott rendszerét alkalmazza. („Elsődleges” versus „másodlagos”, „spontánul elsajátított” versus „tanult”, „természetes” versus „mesterséges”, „szabályozott” versus „szabályozatlan”, „változékony” versus „változatlan”, „szokás” versus „művészet”).

Az oppozíciók sorában szerepel a népnyelvnek a „grammatikai” nyelvvel való szembeállítás. „Van ezenkívül – mondja Dante – még egy más, számunkra másodlagos nyelv, amelyet a rómaiak grammatikainak neveztek” (*locutio secundaria nobis, quam Romani gramaticam vocaverunt*), hozzátevé, hogy „e másodlagos nyelve megvan a görögöknek és másoknak is, de nem mindenkinek.”⁴⁶ Érthető, hogy a latin (vagy a görög) miért „grammatikai nyelv”: régóta megvannak a grammatikusok által lefektetett és az iskolákban megtanulható

⁴⁵ *Vendégség*, I, xi, 720–722. DÖM, 176.

⁴⁶ *A nép nyelvén való ékesszólásról*, I. i. 25–28. In: DÖM, 349. *De vulgari eloquentia*, I. i. 1018.

szabályai. A kérdés az, hogy a népnyelvek, melyeket a grammatikusok nem foglaltak szabályokba, s melyeket szabályaik ismerete nélkül használunk, vajon „grammatikátlanok”-e. Néha úgy tűnik, hogy igen, mert egyrészt a népnyelvet „minden szabály nélkül” sajátítjuk el,⁴⁷ másrészt „a népnyelv a szokást követi, a latin pedig a művészetet”⁴⁸. Ez elvezet ahhoz a kérdéshez, hogy Dante — aki egyébként a grammatikát, mint *arst*, mint tudományt vagy művészetet nem művelte — a grammatika milyen fogalmát tartotta szem előtt, s miben látta e tudomány funkcióját.

Meghatározásai arról tanúskodnak, hogy felismerte azt a kommunikációs problémát, mely a nyelvek és a nyelvhasználat éppen általa leírt differenciálódási tendenciájából és történeti változékonyságából adódik, s a grammatikában e nehézség áthidalásának eszközét látta. „Ebből indulnak ki a grammatika tudományának feltalálói. Ez a grammatika nem más, mint valamiféle változhatatlan szólás egyöntetűsége különböző helyeken és különböző időben. Mivel pedig sok nép közös megállapodása szerint nyerte szabályait, semmiféle egyéni elbírálásnak nincs alávetve, következésképpen nem is változhat. Ezt pedig azért alkották meg így, nehogy a nyelv változékonysága miatt, mely az egyesek véleményét követően ingadozó, vagy semmiképpen, vagy legfőljebb tökéletlenül közelíthessük csupán meg a régiek nevezetes műveit és tetteit, vagy azokét, kiket a helyek különbözősége tett tőlünk különbözőkké.”⁴⁹ A maga egyöntetűségénél (általános érvényűségénél), illetve egyszer és mindenkorra rögzített jellegénél (változhatatlanságánál) fogva a grammatika teszi lehetővé mind a nemzedékek közötti, mind a jelenbeli kommunikációt; mind a régi, mind a jelenbeli művek megértését (szembetűnő, hogy az okfejtés elsősorban az írásbeliségre van tekintettel).

Ez egyike azoknak a passzusoknak, melyeket — néhány további jelzéstől és párhuzamos gondolatmenettől megerősítve — kétségtelenül fel lehetne hozni amellett, hogy Dantéra — mint a *forma locutionis* értelmezésével kapcsolatban már felmerült — hatott az univerzális grammatika eszméje („változhatatlan szólás egyöntetűsége” — *inalterabilis locutionis ydemptitas*, „sok nép közös megállapodása szerint nyerte szabályait” — *de comuni condensu multarum gentium fuerit regulata*⁵⁰). Ugyanakkor azt sem lehet számításon kívül hagyni, hogy Dante „örök életűnek és romolhatatlannak” mondja a latint,⁵¹ vagyis egy alapvető vonatkozásban ugyanazzal jellemzi a „grammatikai nyelvet”, mint a grammatikát általában. Könnyen adódik tehát az az értelmezés is, hogy a nyelvek időbeli változásából és térbeli differenciálódásából fakadó kommunikációs problémára egész egyszerűen

⁴⁷ I. m., I. i. 23. DÖM, 349.

⁴⁸ *Vendégség*, I. v. 82–83. DÖM, 167.

⁴⁹ *A nép nyelvén való ékesszólásról*, I. ix. 431–441. In: DÖM, 360–361.

⁵⁰ *De vulgari eloquentia*, I. ix. In: Dante, *Tutte le opere*, 1029.

⁵¹ *Vendégség*, I, v. 343. In: DÖM, 166.

a latin kínálja, mint „grammatikai nyelv”, a megoldást, ami egyben a ténylegesen adott kulturális helyzetet is tükrözi.

Az utóbbi értelmezés nem zárja ki az előbbi, hiszen a modisták spekulatív, univerzális és racionális grammatikája is *latin* grammatika. Más szóval: a grammatika, mely minden nyelvben egy és ugyanaz, s nyelvenként csak a felszíni tulajdonságok tekintetében váltakozhat, nem más, mint a latin nyelv grammatikája. Dante is úgy véli, hogy az egyes népnnyelvek többé vagy kevésbé a latinhoz hasonlók (abban az értelemben, hogy grammatikájuk kisebb vagy nagyobb mértékben a latin grammatika lenyomata), s kiválóságuk a latinhoz való közelségük fokával mérendő. Például a „si”, az „oil” és az „oc” (az itáliai, a francia és a provanszi) nyelvek közül azért illeti az előbbi, vagyis az itáliai népnnyelvet az elsőbbség, mert ez áll legközelebb a mindenki számára közös grammatikai nyelvhez,⁵² ami — s ezt a megokolást húzzuk alá — igen súlyos érv a racionálisan gondolkodók számára (*rationabiliter inspicientibus videtur gravissimum argumentum*⁵³).

Az, hogy a latin grammatika univerzális, s az egyes népnnyelvek viszonyítási pontja, nem mond ellent annak, hogy Dante a latinnal szemben a népnnyelv nemességét hirdeti, és az itáliai népnnyelvek összehasonlító vizsgálatára támaszkodva a kiváló népnnyelvet kívánja felkutatni. A kiváló népnnyelv („a párdúc, amely szagát mindenütt otthagyja, de sehol sem mutatkozik”) teljesen más viszonyban van a ténylegesen beszélt itáliai népnnyelvekkel, mint a latin. Míg a latin individuálisan, valóban létező nyelvként van adva, addig a kiváló népnnyelv ideálisan létezik, hiszen „minden latin városé, bár mégis mintha egyiké sem volna”.⁵⁴ Az utóbbi — az emberi cselekvést, s egyáltalán a beszédet meghatározó forma arisztotelészi fogalmának megfelelően — közös az egyes népnnyelvekben, mégpedig oly módon, hogy bár egyikben sem realizálódik konkrétan, nyomai az egyikben inkább jelen vannak, mint a másokban. E nyomokat — ama párdúc nyomát, melyet üldözünk — „ésszerű úton” kell keresnünk (*ut ipsam reperire possimus rationabilius investigemus de illa*),⁵⁵ vagyis a belőlük kiinduló rekonstrukciónak — melyet nevezhetnénk itt a kiváló népnnyelv elméletének vagy grammatikának — racionálisnak kell lennie.

Az ideális, racionálisan rekonstruálendő, az egyes népnnyelvekben közös kiváló népnnyelv fogalma csakis *forma-fogalom* lehet. Nem lehet kétségünk afelől, hogy ezúttal nem egy aktuális nyelvi organizmus, hanem valamilyen absztrakt nyelvi

⁵² Pontosabban: a népnnyelven költők közül az itáliaiak támaszkodnak leginkább a közös grammatikai nyelvre (*magis videntur initi grammatice que communis est*). De *vulgari eloquentia*, I. x. In: Dante, *Tutte le opere*, 1030.

⁵³ Uo.

⁵⁴ I. m., I. xvi. 794. DÖM, 371.

⁵⁵ I. m., I. xvi. 749. DÖM, 370. De *vulgari eloquentia*. I. x.vi. In: Dante, *Tutte le opere*, 1038.

forma jár Dante fejében, melyet ráadásul a tökéletesség is megillet, hiszen saját költészetének nyelveként kívánja felhasználni.

8. Az eddigi vizsgálódásokból a *forma locutionis*, a grammatika és a kiváló népnyelv fogalma emelkedik ki, különösen akkor, ha Dante nyelvfilozófiáját a modern nyelvkoncepciók felől közelítjük meg. (Nyilvánvaló, hogy e fogalmak kitüntetett volta nem előfordulásuk gyakoriságától függ, hiszen például a kiváló népnyelvvvel szemben, mely Dante vizsgálódásainak előterében áll, a *forma locutionis*ról egyetlen összefüggésben esik szó.) Összeköthető-e a három fogalom?

Összekapcsolásuk meglehetősen erős interpretációt eredményez, mely egyrészt azt foglalja magában, hogy grammatikán Dante univerzális grammatikát ért, másrészt azt, hogy a *forma locutionis* és a kiváló népnyelv fogalma analóg egymással, vagyis: a kiváló népnyelvnek, mely nem más, mint a létező népnyelvekkel, köztük az itáliai dialektusokkal szembeállítható ideális nyelvi forma, strukturálisan megfelel az Isten által Ádámnak adományozott *forma locutionis*, mely az univerzális grammatikával, „a különböző nyelvek konstrukciós szabályainak együttesével” vagy „a nyelvek egyetemes mintájával”⁵⁶ azonosítható. A kiváló népnyelv és a *forma locutionis* e belső összefüggését fejezi ki Eco *bon mot*-ja: „Dante Ádám nyomába akart lépni.”⁵⁷

Az ilyenfajta erős interpretáció óhatatlanul modernizálja Dante nyelvfilozófiáját, hiszen előfeltételezi a nyelvészet Chomsky utáni fogalmi apparátusát, s szinte teleologikusan helyezi el egy olyan egyenes vonalú elmélettörténeti pályán, melynek főbb szakaszait a modisták spekulatív grammatikája, a Port-Royal-féle általános és ésszerű grammatika, valamint a chomskyánus szellemben felfogott univerzális grammatika alkotják. Mindez nem jelenti, hogy egy modernizáló interpretáció okvetetlenül erőltetett vagy belemagyarázó lenne, hiszen mindig lehet úgy érvelni, hogy a modern fogalom tesz láthatóvá és érthetővé olyan tendenciákat, melyeket különben nem vennénk észre. E merész gondolatmenet mégsem realisztikus, hiszen túl sok ponton támaszkodik a kimutatható filológiai összefüggéseket helyettesítő feltevésekre. Egyébként a dantei nyelvfilozófiát éppúgy lehet „saussure-izálni”, mint „chomskyzálni”. Elég világos az a követelmény, melyet Dante szerint a grammatikának ki kell elégítenie: a „sok nép közös megállapodásából” fakadó szabályaival biztosítania kell a „szólás egyöntetűségét”, kivonva azt a helytől és időtől függő egyéni variációk, az „egyéni elbírálás” hatóköréből. Ebben a „langue” és „parole” megkülönböztetéséhez hasonló oppozíciót pillanthatunk meg, bár Dante inkább a dialektusok különbségeit tartja szem előtt. Ám lehet úgy is érvelni, mint Apel, aki a népnyelvről szóló értekezés terminológiában (*locutio, sermo, loquela, lingua, ydioma*) talál evidenciát arra,

⁵⁶ I. m., 20–21.

⁵⁷ Umberto Eco, i. m., 57.

hogy Danténál a nyelv mint „langage” fogalmát felváltja a nyelv mint „langue” fogalma.⁵⁸

Az itt jelzett erős interpretáció(k) helyett realizztikusabb egy gyengébb interpretációt elfogadni, mely Dante különféle elgondolásaiból nem kerekít összefüggő rendszert, s nem felelteti meg őket közvetlenül és szisztematikusan a modern nyelvészet és nyelvfilozófia fogalmainak. Egy óvatosabb megközelítés talaján is mód van arra, hogy számot adjunk a költő nyelvfilozófiai eszméinek eredetiségéről és néha valóban meghökkentően modern voltáról. Vagyis arról, hogy az emberi nyelvről alkotott fogalma a nyelv történetiségének és kitüntetetten *emberi* voltának első maradandó megfogalmazását foglalja magában, s egészen kivételes szerepet játszik a *nyelvi forma* felfedezésében.

RIASSUNTO

Nullius in verba

(Per la ricostruzione della filosofia del linguaggio di Dante)

Il saggio si riallaccia al programma di ridefinire la posizione di Dante nella storia della filosofia, assegnandogli un posto eminente tra i pensatori più originali del Medioevo. Di tale programma fa parte inerente anche la ricostruzione della sua filosofia del linguaggio che ci impone l'obbligo di riesaminare gli elementi tematici più importanti dei testi rilevanti: la problematica del segno linguistico, l'unicità linguistica dell'uno, il rapporto tra *l'esse apprehensivum per intellectum possibilem* e la linguisticità, il problema della gene-

si della lingua e la nozione della *forma locutionis*, la scoperta della storicità della lingua e, infine, la concezione sulla relazione della lingua grammatica al volgare e sull'essenza della grammatica. Una rilettura attenta degli argomenti segnalati ci autorizza al giudizio che Dante, oltre ad avere sviluppato la prima formulazione teoreticamente interessante della storicità e l'unicità della lingua umana, ha contribuito in modo notevole alla scoperta del concetto moderno della forma linguistica.

⁵⁸ Karl-Otto Apel, *Die Idee der Sprache in der Tradition des Humanismus von Dante bis Vico*. Bouvier Verlag, Herbert Grundmann, 1975² Bonn 118.

TERMÉSZETTÖRTÉNET ÉS A MÁSIK MEGÉRTÉSE*

JOACHIM SCHULTE

Korántsem magától értetődő, hogy megértem más emberek megnyilvánulásait. Ezt már akkor észreveszem, amikor olykor rájövök, hogy *nem* értem őket. Időnként mások minden erőfeszítésem ellenére is idegenek maradnak. Ugyanígy megtörténik néha az is, hogy önmagam sem értem, mivel saját megnyilvánulásaim is idegenek maradnak. Az idegenség érzetének hasonló esetei újra és újra megfogalmazódnak Wittgenstein íásaiban. Ezeknek az érzéseknek a felidézése olykor azt a célt szolgálja, hogy egy tőle messzemenően független problémát súlyosnak tüntessen fel. Több esetben azonban Wittgenstein tematizálja is a problémát, és változatos összefüggéseiben új megvilágításba helyezi.

Wittgenstein írásainak néhány pontján a helyzet a következőképpen éleződik ki: *mi*, saját közösségünk tagjai, egyszerűen nem értjük, hogy *ők*, egy másik közösség tagjai, bizonyos helyzetekben miért ilyen vagy olyan megnyilvánulásokban fejezik ki magukat. Ezenfelül az a benyomásunk, hogy mások nem értik, mire akarunk kilyukadni, ha rákérdezőnk megnyilvánulásaiknak és az ezekbe ágyazott viselkedéseiknek az értelmére. Mindez odáig fokozódhat, hogy mások megnyilvánulásait és cselekedeteit nem csupán idegennek, hanem egyenesen taszítóknak, fenyegetőnek vagy ellenségesnek érezzük.

Egy ismert pont, ahol Wittgenstein a radikális idegenséget tematizálja, a filozófus utolsó feljegyzéseiben olvasható, melyeket *A bizonyosságról* cím alatt ismerünk. Itt Wittgenstein a „primitív” társadalomra vonatkozóan a következő kérdést teszi fel:

609. „... Helytelen, hogy egy orákulumot kérdeznek meg, és hozzá igazodnak? – Ha ezt »helytelen«-nek nevezzük, máris nem saját nyelvjátékunkból indulunk-e ki, *támadva* az övékét?

610. És igazunk van vagy nincsen, hogy támadjuk? Eljárásunkat természetesen mindenféle címszavakkal (slogans) fogjuk alátámasztani.

611. Ahol valóban két olyan alapelv találkozik, amelyek nem békíthetők meg egymással, ott mindegyik őrlőnek és eretneknek nyilvánítja a másikat.

* A fordítás elkészültét anyagi támogatásával az OTKA (T030037-es pályázat) tette lehetővé.

612. Azt mondtam, hogy »támadnám« a másikat – de hát nem adnék-e meg neki *alapokat*? Dehogynem; de meddig terjednek ezek? Az alapok végén a *meggyőződés* áll. (Gondolj arra, hogy mi történik akkor, amikor a misszionáriusok a bennszülötteteket térítik.)”

(Neumer Katalin fordítása)

Ezek vagy más hasonló helyek olvasása közben gyakran kérdésessé válik, vajon mennyiben relativisztikus Wittgenstein bennük kifejezésre jutó beállítódása. Az e kérdéssel szembekerülő olvasók közé tartozik Hilary Putnam is, aki e gondolatokból saját bevallása szerint eleinte több relativisztikus elvet olvasott ki, alaposabb megfontolás után azonban arra az eredményre jutott, hogy első benyomása legalább részben téves volt. Ezért írja az imént idézett 612. §-sal kapcsolatban, hogy:

„Nézetem szerint Wittgenstein itt egyszerűen azt mondja, ami ténylegesen történik az az, hogy ha pl. megkísérlünk az asantikkal* egyezsége jutni, olykor-olykor előfordul, hogy nem vagyunk képesek kideríteni azokat az alapokat, amelyek náluk is alapként szolgáltak. A mód, ahogyan a világot látjuk, olyannyira különböző, hogy ha egy értelmes asantival nézeteltérésünk támad, akkor időnként megállapítjuk, hogy nem tudunk normálisindokokhoz visszanyúlni, amelyek olyan premisszákon nyugodnának, melyek nekünk és az asantiknak közösek lennének, és így a meggyőződésben menedéket nyújtanának.”¹

Az idegenség, sőt az antagonisztikusság érzése támad bennünk ennek a fejtegetésnek a nyomán, mivel a vélemények ütköztetésében elérkezünk egy pontra, ahol bebizonyosodik, hogy nincsenek közös „premisszák”, melyek alapján eldönthető lenne, melyik félnek van adott esetben igaza. A közösség, az egyetértés hiánya akár odáig is vezethet, hogy valójában felismerhetetlenné válik, miről is szól a vita. Nem tudni, hol kell „nekifogni”, hogy a másikat megértsük és megvilágítsuk a számára, miért nem értjük őt. A másik önfejtőnek és bornírtnak tűnik, mert nem lát be, nem „akar” belátni valamit, ami számunkra magától értetődő.

Természetesen nem pusztán arról van szó, hogy hiányzik a jóakarát. A premisszákat, melyeknek közös jellegéről – vagy hiányzó közös jellegéről – beszélünk, nem lehet tetszés szerint választani vagy elvetni. Túl mélyen rejlenek bennünk – vagy hiányuk túlságosan mélyre nyúlik – ahhoz, hogy az egyes ember akarata itt valamennyit is tehetne. Neumer Katalin az elkövetkező fejtegetéseink számára ösztönzően fejti ki ezt a gondolatot, amikor azt írja, hogy Wittgensteint az a cél vezérli „többek közt, hogy az ember természettörténetét,

* Etnikailag heterogén közép-afrikai népcsoport, közös nyelvük az asanti vagy asande (a ford.).

¹ Hilary Putnam: *Für eine Erneuerung der Philosophie*, Reclam, Stuttgart 1997, 218. o.

mely kimondatlan előzetes tudásként nyelvjátékaink alapjául szolgál, a felszínre hozva bemutassa, miként ezt a *Filozófiai vizsgálódások* [...] 415. §-a is kimondja. (Ha ez az értelmezés helytálló, úgy legalábbis egy – ha nem is túl erős – értelemben semmiképp sincs igaza Sayersnek abban az [...] állításában, mely szerint a közös emberi cselekvésmód kontingens fogalom lenne a wittgensteini rendszerben.)²

A „kimondatlan előzetes tudás”, melyről Neumer beszél, nagyjából ugyanarra irányul, mint a Putnam által jelzett közös premisszák, melyekre szükségünk van ahhoz, hogy nézeteltéréseink esetén egy vitát elsimítsunk vagy egyáltalán lefolytassunk. Mennyiben mondhatjuk azonban azt, hogy ez a kimondatlan előzetes tudás, amelyet egy nyelvjáték résztvevői osztanak, nem más lenne, mint az ember *természettörténete*? Neumer maga hívja fel rá a figyelmet, hogy a *Filozófiai vizsgálódások* hivatkozott 415. §-a egy a szöveg három olyan szöveghele közül, ahol a *természettörténet* kérdéses fogalma előfordul.

Ebben a paragrafusban, ahogyan Neumer helyesen látja, Wittgenstein saját eljárását jellemzi.³ Azt írja:

„Most az ember természettörténetéhez szolgáltatunk tulajdonképpen megjegyzéseket; de ezek nem kuriózumok, hanem olyan megállapítások, amelyekben senki sem kételkedett, s amelyek csak azért kerültek el figyelmünket, mivel folyton a szemünk előtt vannak.”

(Neumer Katalin fordítása)

Először is a „tulajdonképpen” szót kell figyelembe vennünk. A szó itt nyilván azt hangsúlyozza, hogy az ilyen megjegyzések nem rögtön az első pillantásra – azaz nem nyilvánvalóan – vonatkoznak az ember természettörténetére, hanem csak ha tüzetesebben megvizsgáljuk a dolgot. Másodszor, meg kell fontolnunk, hogy Wittgenstein saját eljárását elhatárolja a természettörténet „érdekes”, ám tetszés szerinti tények vagy fellelt esetek összevisszaságában vett értelmétől. Nem „különleges adalékokkal”⁴ szolgál tehát egy akármilyen jellegű természetrajzi vállalkozáshoz, hanem útmutatással, melyek – mint az ellopott levél Edgar Allen Poe történetében – olyannyira nyíltan a szemünk előtt vannak, hogy fel sem tűnnek, míg csak bele nem ütközünk.

² Neumer Katalin: „A közös emberi cselekvésmód. Relativizmus versus univerzalizmus a késői Wittgenstein filozófiájában”, in *Nyelv, gondolkodás, relativizmus* (szerk. Neumer Katalin), Osiris, Bp. 1999, 225. o. (A szerző itt Neumer tanulmányának német – a magyarnál bővebb – változatára utal. – A ford.)

³ Neumer Wittgenstein saját „filozófiai nyelvjátékáról” beszél. Hogy a filozófia eljárása valóban „nyelvjátékként” írható-e le, abban kételkednék. Az adott összefüggésben azonban a kérdés nyitva maradhat.

⁴ A természettörténeti gyűjtemények vagy a „természettörténeti múzeumok” tipikusan a kuriózumok egybegyűjtésének számítanak.

Az olvasó a 415. §-ban mondottaknak legalább két aspektusán csodálkozhat: először is, a természettörténetre való hivatkozás olyan irányba mutat, melyről Wittgenstein több helyen mondja, hogy számára nem tűnik rokonszenvesnek, nevezetesen egy nagy vonalakban vett evolúcióelméleti szemléletmód irányába, a la Darwin. Itt azonban óvatosságnak kell lennünk, mivel jöllehet, Wittgenstein elutasítóan viselkedik, amíg az evolúció egyenes vonalú kauzális értelmezéséről van szó, vannak azonban olyan fejlődéstörténeti (vagy sokkal inkább: fejlődés-„történeti”) vizsgálódások, melyeknek kegyelmet ad. Így G. E. Moore Wittgenstein korai harmincas évekbeli előadásairól szóló beszámolójában az áll, hogy Darwin az emóció kifejezésével foglalkozó írásában ugyanazt a hibát követi el, mint Frazer *Az aranyágban*, amikor azt hiszi, hogy „az »őseink, ha dühösek voltak, harapni akartak« elégséges magyarázat arra, hogy miért vicсорítunk, ha mérgesek vagyunk. Állítja, hogy azt mondhatnánk, ami Darwinból elfogadható, az nem egy ilyen »hipotézis«, hanem »a tények rendszerbe illesztése« – segítségül, hogy elkészítsük azok »szinopsziséját.«”⁵ Az tehát, ami Darwinból elfogadható, az nem egy fejlődéstörténeti „hipotézis”, hanem kísérletei arra, hogy bizonyos tényeket áttekinthetően – szinoptikusan – rendszerezzen. Erre a szempontra még később visszatérek.

A 415. § másik meglepő pontja abban rejlik, hogy mondanivalója, miként ezt Lars Hertzberg megállapítja⁶, ellentmondani látszik a *Filozófiai vizsgálódások* egy másik ismert helyének. A *Vizsgálódások* II. részének xii. szakaszában ugyanis többek közt ez áll:

„Persze, érdekel bennünket az is, hogy a fogalmak és az igen általános természeti tények között megfelelés van. (Olyan tényeknek felelnek meg, amelyek általánosságuk folytán többnyire nem ötlenek a szemünkbe.) De érdeklődésünk nem ragad le a fogalomképzés e lehetséges okainál; mi nem természettudományt művelünk; s nem is természettörténetet – hiszen mi a magunk céljaira költhetünk is természettörténetet.”
(Neumer Katalin fordítása)

Ennek a megjegyzésnek a kezdeti szakasza nyilvánvalóan egybecseng a 415. §-sal, de azután Wittgenstein megállapítja, hogy *nem* természettörténetet művel. Ez pedig egyértelműen ellentmond a 145. § azon megállapításának, miszerint a filozófia wittgensteini értelemben – tulajdonképpen – „az ember természettörténetéhez szolgáltat megjegyzéseket”. Akkor tehát mi is valójában: természettörténet vagy nem természettörténet? Értelmváltozás történik itt – a két megjegyzés

⁵ *Philosophical Occasions*, szerk. James Klagge – Alfred Normann, Indianapolis–Cambridge 1993, 107. o. Vö. Wittgenstein: *Vorlesungen 1930–1935*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1984, 189. o.

⁶ „Language, Philosophy and Natural History”, in Hertzberg: *The Limits of Experience*, Helsinki 1994, 63. o.

keletkezési dátuma mégis csak majdnem tíz évre van egymástól –, ami megmagyarázhatná az ellentmondást? Ez éppen lehetséges, ám én inkább úgy vélem, hogy az idézett megjegyzések értelme oly módon is magyarázható, hogy elkerüljük a közvetlen ellentmondást, és a megjegyzéseknek ezenfelül egy olyan irányt adjunk, amely azokat tanulságos összefüggésbe állítja Wittgenstein más megnyilvánulásaiival.

Ha fel akarjuk oldani az ellentmondást, legkézenfekvőbb lehetőségünk az, hogy a megnyilvánulásokban fellelhető legfontosabb kifejezések egyikét többértelműnek találjuk és sikerül kimutatnunk, hogy Wittgenstein a releváns kifejezést a két esetben nem azonos jelentéssel használja. Ennek megfelelően tanácsos lenne megvizsgálni, vajon a „természettörténet” kifejezés használata a két idézett helyen azonos vagy különböző jelentéssel történik.

De mielőtt ebbe a kérdésbe belebocsátkoznánk, azon kellene fáradoznunk, hogy megfejtsük, egyáltalán melyik jelentésben használja Wittgenstein a szót. Az interpretáció egyik lehetőségét Eike von Savigny vázolja fel, melyet ő egyébként kategorikusan az egyedül szóba jöhetőként tüntet fel. Von Savigny *Kommentárjában* ez áll a 415. §-ra vonatkozóan: „A »természettörténet« értelme, akárcsak a 25. §-ban, »természetrajz«.”⁷ Ezen interpretáció mellett nemcsak az (egykori) szokásos szóhasználatról szól, hanem nyilvánvalóan Wittgensteinnak pl. a következő megjegyzése is, amely a *Bemerkungen über die Philosophie der Psychologie* kötetében található: „Nos, a természet-történet, mondjuk, növényeket és állatokat ír le.” (I. 950. §) De ha ezzel mindent elmondtunk volna Wittgenstein természet-történet-fogalmáról, valóban meg kellene kérdeznünk, vajon lehet-e komolyan venni a *Vizsgálódások* 415. §-át, mivel Wittgenstein feltehetőleg bizonyosan nem biológiát kívánt művelni. Von Savigny mindenesetre nem kívánja kizárni a biológiai perspektívát. Kommentárja első kötetében belebocsátkozik a *Vizsgálódások* 25. §-ának elemzésébe, melyben ez áll: „Parancsot adni, kérdezni, mesélni, fecsegni éppúgy hozzátartozik természet-történetünkhöz, mint járni, enni, inni, játszani.” (Neumer Katalin fordítása) Ehhez fűzi hozzá von Savigny: „Aki az embert biológiailag írja le, annak a járason, evésen, iváson, játékon kívül, melyek az állatoknál is előfordulnak, azokkal egy sorban a szociális viselkedésmódokat is fel kell sorolnia, a parancsadást, a kérdezést, a mesélést, a fecsegést is be kell ágyaznia.”⁸

Nagyjából valóban ez áll Wittgensteinnál. De nem pontosan ez. Wittgenstein a tevékenységek két csoportját sorolja fel – parancsadás stb., valamint járás stb. –, melyek közül a második éppúgy megtalálható az állatoknál, mint az embereknél, míg az első az emberek számára van fenntartva. A parancsadás, kérdés, mesélés és fecsegtetés valóban a „szociális viselkedésmódokba” „ágyazód-

⁷ Eike von Savigny: *Wittgensteins „Philosophische Untersuchungen”: Ein Kommentar für Leser*, II. köt. Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2. kiadás 1996. 107. o.

⁸ Uo. I. köt. Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2. kiadás 1994. 63. o.

nak”, amelyek az emberre jellemzők, de mindenekelőtt – és nyilvánvalóan, miként határozottan állítani szeretném – *nem* biológiai kategóriákkal meghatározható tevékenységek. Wittgenstein a 25. §-sal nem a biológiát szeretné a filozófiába integrálni, sem pedig a filozófiát biológiai ismeretekkel gazdagítani, hanem valami meglepőt kíván mondani, amikor megállapítja: „Parancsot adni, kérdezni, mesélni, fecsegni éppúgy hozzátartozik természettörténetünkhöz, mint járni, enni, inni, játszani.” Parancsot adni stb. olyan tevékenységek, melyekről feltételezzük, hogy az állatoknál nem, csak az embereknél fordulnak elő. Ezért hat meglepően, hogy ezeknek éppúgy hozzá kell tartozniuk az ember „természettörténetéhez”, mint járni, enni stb. Az egyik lehetőség, hogy egyszerre fogadjuk el és érezzük meglepőnek a szóban forgó megjegyzést, abban állna, hogy a természettörténet fogalmát általánosabbnak vegyük, mint a természettörténetét, és feltételezzük, hogy az előbbi alá *több minden* tartozik, mint az utóbbi alá. Ezzel persze még korántsem válik mindez eléggé érthetővé, ám egy lépést jelenthet a megfelelő irányba. Így tehát mondhatnánk, hogy Wittgenstein a „természettörténetet” időnként „biológiának” vagy „természettörténetnek” fogja fel (mindenekelőtt akkor, amikor a filozófiát a természettudományos eljárástól kívánja elhatárolni), más alkalmakkor pedig egy ettől különböző fogalomnak (mindenekelőtt akkor, mikor hangsúlyozza, hogy a tények bizonyos értelemben filozófiailag relevánsak).

Mindez azonban nem az egyetlen olyan meghatározatlanság Wittgenstein természettörténet-fogalmában, amely miatt oly nehéz ezt a fogalmat megragadni. Gondoljunk csak megint a *Vizsgálódások* 415. §-ára, ahol az áll, hogy a természettörténet a Wittgenstein szándéka szerinti, a filozófiában használatos értelmében nem kuriózumokkal szolgál, hanem olyan megállapításokkal, „amelyekben senki sem kételkedett, s csak azért kerültek el figyelmünket, mivel folyton a szemünk előtt vannak”. Peter Hacker szerint itt olyanféle alapvető tényekről van szó, mint „ahogyan felsírunk fájdalmunkban, ha bevertük lábujjunkat, összerándulunk, ha a közelünkben egy másik személy megsebesíti magát, az anya vigasztalja gyermekét, aki sír fájdalmában, és egyáltalán nem gondolja, hogy a gyermek csak színlel...”⁹

Természetesen Hackernek igaza van, amikor kiemeli, hogy az efféle megállapítások filozófiailag relevánsak: „Mivel a tények, amelyekre felhívják a figyelmet, számtalan úton-módon meghatározzák nyelvjátékainkat.”¹⁰ Mindazonáltal én azt feltételezném, hogy a „megállapítások”, melyekre Wittgenstein a 415. §-ban gondol, másfélék. Hasznos útmutatás található erre egy helyen a *Bemerkungen über die Philosophie der Psychologie* kötetében, melyre fentebb már tettünk utalást, itt azonban teljes egészében érdemes idéznünk:

⁹ P. M. S. Hacker: *Wittgenstein: Meaning and Mind*, Blackwell, Oxford 1990, Exegesis of § 415, 533. o.

¹⁰ Uo.

„De hát mit tesz egy fogalmi vizsgálódás? Netán az emberi fogalmak természettörténete lenne? — Nos, a természettörténet, mondjuk, növényeket és állatokat ír le. De vajon nem lehetséges-e, hogy mikor már a növények minden egyedi tulajdonságát leírtuk, egyszer csak jönne valaki, aki felépítésükben olyan analógiákra lel, melyeket korábban nem vettek észre? Tehát leírásaikat újra rendszerezi. Azt mondja pl.: »Ezt a részt ne azzal mérjük össze, hanem inkább e másikkal!« (Goethe szeretett volna valami hasonlót.) És ehhez nem szükségszerű, hogy *származásról* beszéljen; mindazonáltal az új elrendezés új irányt *adhatna* a tudományos kutatásnak is. Azt mondja, »Nézzétek ezt így!« — és ennek különféle előnyei és következményei lehetnének.” (BPP I. 950. §)

Itt először is le kell szögeznünk, hogy Wittgenstein explicite sem kétségbe nem vonja, sem pedig nem állítja, hogy a fogalmi — wittgensteini értelemben tehát: filozófiai — vizsgálódások az emberi fogalmak természettörténetére vonatkoznak. Másodszor, a természettörténeti (=természetrailis) vizsgálódások e helyen kiemelt deskriptív jellege teljességgel összhangban áll Wittgenstein többször kinyilvánított előszeretettel a leíró eljárás iránt (ellentétben az „elbeszélő” eljárással). Harmadszor, felhívja a figyelmet arra, hogy valami újat láthatóvá tehetünk, amennyiben olyan analógiákra (és talán további strukturális kapcsolatokra) leszünk figyelmesek, melyek ugyan nem láthatók közvetlenül az adott tényeken, de ugyanezen tények ügyes összerendezéséből érzékelhetővé tehetők.

Ez a harmadik pont az, amelyre ki szeretnék lyukadni. A természettörténeti megjegyzéseknek, melyeken keresztül a filozófus olyan megállapításokat tehet, „amelyekben senki sem kételkedett, s amelyek csak azért kerültek el figyelmünket, mivel folyton a szemünk előtt vannak”¹¹, egyáltalán nincs szükségük valamiképpen új tényekre, nemhogy arra, hogy „kuriózumokat” tartalmazzanak. Amit nyújtaniuk kell, az a régóta adott és jól ismert tények közötti strukturális kapcsolatok — Wittgenstein olykor „formális összefüggésekről”, időnként „belső viszonyokról” beszél — megvilágítása. Ez egy olyan filozófiai eljárás, amely megmarad a leírások keretei közt, anélkül hogy megelégedne az adott tények pusztá felsorolásával.

Ezek az utalások természetesen kitűnően illeszkednek Wittgensteinnak abba az ismert jellemzésébe, amely filozófiai eljárását mint az *áttekinthető ábrázolásra* irányuló törekvést határozza meg (vö. *Filozófiai vizsgálódások* 122. §).¹² Éppen ez az az irány, melyet a természettörténet fogalmának tárgyalásával választani szeretnék. Ehhez két dolgot kell különösen hangsúlyoznunk: először, hogy a tények segédkező rendszerének nem a tényleges leszármazási viszonyokkal kell foglalkoznia. Másodszor, hogy az áttekinthetően rendszerezendő tényeknek nem

¹¹ Vö. a *Bemerkungen über die Grundlagen der Mathematik* (BGM) ezzel párhuzamos állításaival, I. 142.

¹² Vö. „Chor und Gesetz. Zur »morphologischen« Methode bei Goethe und Wittgenstein” c. tanulmányommal, in Schulte: *Chor und Gesetz. Wittgenstein im Kontext*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1990.

feltétlenül szükséges „valódi” tényeknek lenniük, hanem „költött természettörténeti tényállások” is lehetnek. Mindkét pontra utaltunk már a fentebb említett idézetekben, most mégis szükség van tisztázásukra.

Mielőtt azonban megkísérelnénk ennek tisztázását, utalnunk kell még a „természettörténet” fogalmának egy további meghatározatlanságára, melyet a következő kérdéssel tudunk megközelíteni: miként rendezzük el a tényeket annak érdekében, hogy szembeszökőek legyenek a köztük lévő nem nyilvánvaló kapcsolatok? Válasz: úgy, hogy ha valaki egy történetet úgy mond el, hogy abban a tények egyfajta egymásra következtését természetesnek látta. És ez lehet a keletkezéstörténet egy olyan fajtája, amely nem feltétlenül az adott tényállások valódi fejlődését adja vissza. Eltorzíthatja vagy leegyszerűsítheti azt, valamint az ismert fejlődést kiegészítheti feltárt vagy éppen teljesen kitalált „összekötő láncszemekkel”, hogy az események valódi menetét – a valódi „történetet” – plauzibilisebben tüntesse fel. A „történet” tehát egy kettős jelentésű kifejezés, Wittgenstein pedig, amikor „természettörténetről” beszél, mindkét jelentésében használja. Egyrészt utalhat a valódi, történetileg adott *fejlődésre*; másrészt szó lehet egy valódi, valószínű vagy fiktív fejlődés történetéről (*történelemről*).¹³ Ennek megfelelően a „természettörténet” fogalmának használata a *Vizsgálódások* 25. §-ában inkább a fejlődés felé, míg a II. rész xii. szakaszában inkább a történelem felé hajlik, a 415. §-ban pedig határozatlanul inog, mondhatni, mindkét jelentés között.¹⁴

Kérdéses, vajon a természettörténet fogalma más tekintetben is meghatározatlan-e. Az eddig megállapított bizonytalanságok először is a „természettörténet” fogalmának terjedelmét érintik (így azt, hogy a természetrajzon kívül más szempontokat is magában foglal), másodszor pedig a fogalom egy összetevőjére, a „történet”-re (fejlődés/történelem) vonatkoznak. Egy további meghatározatlanság a fogalom másik részét, a „természet”-et érinti. Ezt két szélsőségen lehet érzékeltetni: vannak, ahogyan Wittgenstein mondja, bizonyos matematikai tényállások leírásai, amelyek közel állnak a matematika egy „természettörténeti” szemléletének elgondolásához. Ezen persze nem az emberiség gondolkodó részének vívmányaként felfogott matematikát értjük – úgyszólván, mint egy

¹³ Hasonló megkülönböztetést alkalmaz Richard Raatzsch: „A »természettörténetet« általánosságban legalább két módon használják: (1) »a természet történeti fejlődésének« értelmében, valamint (2) »a természet történeti fejlődéséről szóló tudomány« értelmében.” (Raatzsch: *Begriffsbildung und Naturtatsachen*, in Eike von Savigny – Oliver Scholz (szerk.): *Wittgenstein über die Seele*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1995, 269. o.

¹⁴ A Neumer-tanulmányból fentebb idézett részletben a „természettörténet” fogalma (=kimondatlan előzetes tudás) nyilvánvalóan csak a fiktív fejlődésre (történelem) vonatkozik. Az én értelmezésemben ezzel szemben a wittgensteini „természettörténet” fogalom használata egyáltalán nem mindig egyértelmű, hanem majdnem minden esetben az itt jelzett két különböző jelentés között váltakozik, amikor is hol az egyik, hol a másik jelentés jut nagyobb súlyhoz.

lépést a sok közül, melyet az evolúció létráján tettünk meg –, hanem azt a matematikát, amely adott alakzatok önálló területét jelenti, melyekre ugyanúgy találunk rá, mint a kristályokra vagy a kövekre. Ebben az értelemben írja Wittgenstein:

„Az aritmetika mint a számok természettörténete (mineralógiája). Ki beszél így erről? Egész gondolkodásunkat átjárja ez a gondolat.

A számok alakzatok ... Az alakzatok azonban csak a képek szerepét játsszák, melyeket így és így használunk. Nem az alakzatok tulajdonságai azok, amit nyújtunk, hanem az alakzatok transzformációi, mint amelyeket valamilyen paradigma jelöl ki.

...

Meg szeretném mutatni, hogyan lehetséges, hogy a matematika hol a számok birodalma természettörténetének, hol ismét szabályok gyűjteményének tűnik.”¹⁵

Hasonlóan, de más hangsúllyal használja Wittgenstein a „természettörténet” fogalmát a következő helyen:

„... A különbség, úgy hiszem, abban áll, hogy egy [differenciálszámításból vett tételt] könnyű valami fizikai dologra való alkalmazással asszociálni, míg ama tétel [»A törtéket nem lehet nagyságuk szerint besorolni«] egyedül és csakis a matematikához tartozónak, mintegy magát a matematikai tárgyak természettörténetét illetőnek tűnik. Azt szeretnénk nagyjából mondani: bevezet minket a matematika világának titkaiba. Ez az az aspektus, amelytől óvakodni akarok.”¹⁶

Mindkét idézet megköveteli a részletekbe menő interpretációt, ez azonban most csak eltávolítana témánktól. Itt csupán az a kérdés, hogy Wittgensteinnél a „természet(történet)” fogalmának egy jelentése olyan szerepet játszik, melyben a fogalom használatán keresztül mindenekelőtt a tőlünk független, formai [gestalthafte] fenoménekre hivatkozik. Ezeket ugyan tudjuk manipulálni és transzformálni, de képtelenek vagyunk létrehozni vagy megsemmisíteni. A projekciós vagy transzformációs eljárásokkal át tudjuk alakítani az egyik alakzatot egy másikká; az alakzatok maguk azonban nem függenek akaratunktól – úgymond nem ahhoz a világhoz tartoznak, mint mi (mivel „lehetőségek”).¹⁷

¹⁵ BGM IV. 11, 13. 223. o.

¹⁶ BGM II. 40, 137. o.

¹⁷ Vö. BGM IV. 11.: „A számok alakzatok (nem a számjegyekre gondolok) és az aritmetika ezen alakzatok tulajdonságait mutatja meg nekünk. A nehézség azonban abban rejlik, hogy az alakzatok tulajdonságai *lehetőségek*; nem pedig az ilyen alakzat képviselőinek alakbeli tulajdonságai. És ezek a lehetőségek újra kibontakoznak mint fizikai vagy pszichológiai lehetőségek (az elemekre bontás, összeállítás stb.). Az alakzatok csak a képek szerepét játsszák, melyeket így meg így használunk. Nem az alakzatok tulajdonságai azok, amit nyújtunk, hanem az alakzatok transzformációi, mint amelyeket valamilyen paradigma jelöl

Ez a természet-fogalom (és ennek megfelelően a természettörténet fogalma) nyilvánvalóan messze eltávolodott egyrészt a „természetről”, valamint kiinduló vizsgálódásaink fogalmaitól, a „közös premisszáktól” és „előzetes tudástól”. Így most be kívánom emelni az elemzésbe Wittgenstein természet-fogalmának másik szélsőséges olvasatát, és ezt olyan idézettel igyekszem alátámasztani, amely Frazer *Aranyágához* fűzött megjegyzéseiből származik:

„A kérdés ez: a Beltane-tűz* használata – miként száz évvel ezelőtt gyakorolták – sötét babona-e, vagy csak akkor lenne az, ha keletkezésének hipotézise beigazolódnék. Úgy hiszem, nyilvánvaló, hogy magának az újkori szokásnak a belső természete az, ami nekünk babonáságnak tűnik [...] Amikor a szokás belső természetéről beszélek, minden olyan körülményre gondolok, melyek közt használatos és amelyek nem szerepelnek egy ilyen ünnepségről szóló tudósításban, minthogy azok nem a meghatározott cselekvésekből állnak, melyek az ünnepet jellemzik, hanem inkább abban, amit az ünnep szellemének nevezhetnénk, amelyet úgy írhatnánk le, hogy pl. a benne résztvevő emberek természetét írják le, szokásos cselekvési módjaikat, illetve azok karakterét; a játékok természetét, melyeket egyébként játszanak. És akkor láthatnánk, hogy a babonáság ezeknek az embereknek a karakterében magában gyökerezik.”¹⁸

Ez az idézet is megkívánná a részletesebb interpretációt, ám ezt ezen a helyen nem tudjuk elvégezni, mivel túlságosan eltérítene tulajdonképpeni kérdésfeltevésünktől. Egy számunkra idegen szokás „belső természete”, miként Wittgenstein véli, gyakorlásának tisztán deskriptív rögzítéséből nem válik láthatóvá. Ahhoz, hogy érthetővé tegyük ezt a belső természetet, gyakorlásának manifesztációit be kell építeni egy, az egyéb cselekvési módokról, szokásokról és az érintett személyek pszichéjéről – „karakteréről” – szóló plauzibilis történetbe. Ez úgy hangzik, mint a „szociális magatartásmódokba” való beágyazódás, melyekre von Savigny esküszik. Mégsem erről van szó. Először is, Wittgenstein számára nem az a lényeges, miként ez számos további megjegyzéséből is következik, hogy a szokásokról, játékokról és karakterről szóló történet összhangban legyen a tényszerű adottságokkal. Másodszor, Wittgenstein nehezen félreérthető módon hangsúlyozza, hogy egy szokás „belső természete”, ami annak „szellemét” – a szokást gyakorló ember karakterében rejlő homályosságot és mélységet – tükrözi, nem jelenik meg kielégítően a szokás fejlődésének történetében: „Nem, ez a mélység és homályosság nem magától értetődő, ha csupán a külső cselekvések történetét tapasztaljuk, hanem ez *miből*ünk, a belsőkben lévő tapasztalatból ered.”¹⁹

ki.”

* Lásd James G. Frazer: *Az aranyág*, Századvég, Bp. 1994, 407. o. (a ford.)

¹⁸ *Philosophical Occasions*, 142, 144. o.

¹⁹ Uo. 146. o.

A belső természet, a szellem, melyet saját tapasztalatból ismerünk, a történeten keresztül bontakozhat ki, mindazonáltal oly módon, hogy az a Darwin-féle evolúcióval vagy a társadalmi magatartásmódok fejlődésével csak közvetve függ össze. Mivel Wittgenstein megjegyzései e témában sok mindent lezáratlanul hagynak, értelmezésem ezen a ponton kényszerűen spekulatív lesz. Mindenesetre az a benyomásom, hogy mindkét fentebb jelzett szélsőség – egyrészt a matematikai alakzatok vagy „lehetőségek” birodalma, másrészt pedig a szokások belső természetének Frazer szerinti értelmezése – egyáltalán nem állnak egymástól olyan messze, miként az először tűnhet. Annyiban nem távolodnak el messze egymástól, amennyiben kibontakozásuk lehetőségét önmagukban hordják. Az az érzésünk, hogy a matematikai alakzatok csak egy bennük rejlő törvénynek megfelelően fűzhetők egymáshoz és szervezhetők rendbe; az egyik sorozat lehetséges, a másik nem. Hasonlóan áll a dolog a Frazer által leírt szokásokkal (ünnepekkel, áldozatokkal stb.). Ezek – illetve leírásaik – belső összhangot mutathatnak, amely egy sikeres koreográfiára emlékeztet, míg más leírásoknál nyomban felmerül a kifogás, hogy valami „nem stimmel”, még ha nem is tudjuk megmondani, miért.

A matematikai struktúrák hasonló fejlődési sorai vagy a rituális szokások a művészi alkotásokat juttatják eszünkbe, és az ilyen struktúrák vagy szokások harmóniájára vonatkozó kérdés megegyezik az esztétikai problémák megoldásának „helyénvalóságával”.²⁰ Ezért nincs mit csodálkozni azon, hogy „Frazer” és az „esztétika” témái egymás után következnek Wittgenstein előadásaiiban.²¹ Egy zenei téma kibontakozása vagy egy festői motívum kialakítása esetén is létezik jó és rossz megoldás – és gyakran nem csupán egyetlen jó, ill. egyetlen rossz megoldás –, de a helyesről és helytelenről alkotott ítéletek, ha érnek valamit, sem az áthagyományozott előírásokon vagy külső szabályokon, sem a pusztá „érzésen” nem alapszanak. Az ilyen ítéletek olyan jól megfontolt döntéseken nyugszanak, amelyek a lehetséges és megfelelő folytatásokra és sorokra vonatkoznak, ahol is az utóbbiak megfelelnek a kiinduló képződmény „belső természetének”. Az ilyen folytatások és egymásra következések úgymond a magában a képződményben rejlő „történetet” bontakoztatják ki. Ez természetesen nem olyan történet, amely egyszerűen csak megtörténik, hanem olyan, amelyet tudatosan és a képződmény belső természetéhez mértén alakítanak ki. Ebben nincsen semmi titokzatos (hiszen Wittgenstein maga is óva int a „matematikai világ titokzatosságának” aspektusától). Minden lehetőséget a szemlélő szeme, vagy a hallgató füle mérlegel.

Éppígy áll a helyzet az idegen népek szokásaival. Miként a műalkotásoknak, nekik is megvan a maguk belső törvényszerűsége, belső természete, amely egy történet keretei között bontható ki. És ez megint csak nem külső lefolyásuk

²⁰ Vö. „Ästhetisch richtig” c. tanulmányommal, in Schulte: *Chor und Gesetz*.

²¹ *Vorlesungen*, 188. o.; *Philosophical Occasions*, 104. o.

története, hanem egy olyan történet, amelyet a hiányzó „láncszemek”²² fellelésével és kitalálásával áttekinthető rendbe állítunk. Ez megfelel a darwini elmélet „szinoptikus” aspektusának, melyet Wittgenstein, ellentétben az evolúcióelméleti „hipotézisekkel”, pozitívan emel ki.

A „történelem” értelmében vett történetek tehát nem szükségszerűen valódi jelenségek fejlődéséről szólnak, hanem lehetnek – önmagukban harmonikus vagy a jelenség belső természetének megfelelő – további folytatások is, melyek kihagyott vagy ismeretlen közbülső láncszemeket is megemlíthetnek. A természet, amelyről a wittgensteini értelemben vett természettörténetben szó van, nem feltétlenül a külső események járulékos adottsága, hanem megfelelhet az emberi eszközök vagy szokások belső törvényszerűségeinek. Röviden, jóllehet az ilyen természettörténetnek plauzibilisnek kell lenni, ám lehet akár kitalált, költött is:

„Ezek a különböző szokások mind azt jelzik, hogy itt nem az egyiknek a másiktól való leszármaztatásáról van szó, hanem egy közös szellemről. És ezeket a ceremóniákat mind magunk is kitalálhattuk (költöttük) volna. És a szellem, amely alapján kitaláltuk volna, éppen hogy a közös szellem lenne.”²³

Ez a „közös szellem” valami mást takar, mint a „közös premisszák”, melyekről Putnam beszél. Egy idegen törzs orákuluma minden olyan premisszának, melyet mi meg tudunk fogalmazni, ellentmondhat, vagy e premisszák számára hozzáférhetetlenek maradhatnak abban az értelemben, hogy mi egyetlen premisszánkat sem tudjuk rá alkalmazni. Mégis lehetséges, hogy számunkra hozzáférhető az orákulum szelleme, belső természete, amennyiben el tudunk róla mondani egy történetet, amely anélkül tükrözi saját szokásaink bizonyos aspektusait, hogy mi bármit is „kezdeni tudnánk” az orákulummal. A közös premisszák hiányában „harcolhatunk” az idegen intézménnyel, kiirthatjuk azt, el akarhatjuk távolítani a világból erőszakkal vagy rábeszéléssel. De abban a mértékben, amennyire az idegen belső természetéről történetet tudunk mondani és azt számunkra érthetővé tudjuk tenni, olyasvalamibe ütközünk, amit a tapasztalatból már ismerünk – valamibe, ami saját belső természetünkről szolgál a számunkra tanulságokkal. És ez ellen a „saját” ellen képtelenek vagyunk küzdeni. Ez egyszerűen része természetünknek, része egy (esetleg meg is valósított) természet-költeménynek és éppúgy elpusztíthatatlan, mint a költészet bármely más formája.

Hasonló áll Neumer a természettörténetről mint „előzetes tudásról” szóló értelmezésére is. Amennyiben ezzel a tudás egy formáját vagy valamilyen értelemben a tudás propozicionális alapját jelöljük, annak nem sok dolga van az olyan természettel, amely akár kitalált is lehet. Ha ellenben úgy értelmezzük, mint

²² *Philosophical Occasions*, 132. o.; *Filozófiai vizsgáldások*, 122. §

²³ *Philosophical Occasions*, 150. o.

ami a tudás „előtt” áll és azt nem megalapozza, sem pedig közvetlenül nem érinti, alkalmas lehet rá az „előzetes tudás” kifejezés. Mindazonáltal az a természet, amelyről a mi – vagy pedig valamely kitalált – természetstörténet szól, nem a tudás intuitív, titokzatos előzetes formája. Kétségtelenül van itt valami mélység, valami homályosság, de nincsen semmi titok. A mélységet, a homályosságot egészen világosan lehet ábrázolni, pl. úgy, hogy egy történetet, esetleg egy kitalált fejlődés történetét mondjuk el.

Ahogy sikerül történeteket kitalálnunk saját természetünkről, úgy arra is képesek vagyunk, hogy számunkra teljesen idegen törzsek szokásairól és magatartási módjairól is képet alkossunk. De mennyire alkalmas ez a képességünk, hogy természetünkről történeteket találjunk ki vagy költsünk? Frank Cioffi úgy véli, ennek a képességnek a határait gyorsan elérjük. Cioffi azt írja, hogy az a feltevés, mely szerint egy ember a mi kultúránkból kitalálhatta volna az asantik méregjóslatát, éppannyira nem lehet plauzibilis, mint az a feltevés, amely szerint egy asanti kigondolhatta volna a katolikus szertartást. A köztünk és a mások közötti azonosság magában foglalja talán a ritualitás iránti, de semmiképp sem az idegen kultúrák specifikus ritualitásai iránti érzéket: „... az expresszív erők, melyek egy nép rituális viselkedésében manifesztálódnak, nem idegenek számunkra, habár partikuláris formájukat történelmük alakította ki és csakis e történet rekonstruálásán keresztül érthetők meg”.²⁴

Wittgenstein itt minden bizonnyal más véleményen volna. Ne firtassuk, milyen mértékben vagyunk abban a helyzetben hogy további támpontok nélkül kitaláljuk a számunkra teljesen idegen népek specifikus szokásait, jóllehet feltétlenül tanácsos nem bizalmatlannak lenni a fantáziával szemben. De mégsem erről van szó. Az idegenek, az idegenszerű szokásoknak a *megértéséről* van szó, amelyek leírások vagy közvetlen találkozások révén legalább részben ismertté válnak, de ebben a formában érthetetlenek is maradhatnak. Hogy kiküszöböljük ezt az érthetlenséget, olyan történeteket találhatunk ki saját magunk belső természetéből kiindulva, melyek ezt a természetet kapcsolatba hozzák az idegen megnyilvánulásokkal és egyben fel is lelik azt az idegen szokásokban. Ehhez olyan közbülső láncszemeket kell felhasználnunk vagy kitalálnunk, melyek belső harmóniáját és a többi láncszemmel való összhangját nem – vagy nem kizárólagosan – valóságos történelmi kutatásokkal ellenőrizzük, hanem valami olyannal állapítjuk meg, mint amilyen az esztétikai próba. A belső természetünkkel való közösség nyilván nem garantálja, hogy minden esetben egyetértést célzhatunk meg. Ha történetünk elmondásához közbülső láncszemeket találunk ki és vázolunk fel, ezzel olvasatunk számára az alapok bizonyos fajtáját nevezzük meg, de ezek az alapok nem vonatkozhatnak a „közös premisszára”. Itt, miként a műalkotások szemlélésénél, megtörténhet, hogy a dolgokat bizonyos síkon

²⁴ „Wittgenstein and Obscurantism” in Cioffi: *Wittgenstein on Freud and Frazer*, Cambridge University Press 1998, 192. o.

ugyanolyan megértéssel nézzük és mégis érezzük, hogy „nem megy”, amit a másik „jónak” tart. Moore beszámolója alapján vélte így Wittgenstein: „[...] ha ennek alapján arra készítesz egy másik személyt, hogy »lássa amit te látsz«, de az továbbra sem tetszik neki, ez a vita »végét« jelenti”.²⁵ Itt olyan alapok birodalmában találjuk magunkat, melyek az idegent még idegenebbként tüntethetik fel, de nem adnak rá okot, hogy küzdjünk az idegen ellen — hacsak nem olyasvalamivel akarunk szembefordulni, ami saját természetünkben rejlik.

(Fordította Lehmann Miklós)

SUMMARY

Natural History and Understanding the Other

Whenever we try to understand people whose behaviour appears strange, even radically strange, to us, we seem to appeal to shared „premises”, to a shared kind of „pre-knowledge”. Certain interpretations of Wittgenstein's later philosophy suggest that these premises, or this kind of pre-knowledge, are rooted in what Wittgenstein sometimes calls „Naturgeschichte” (natural history). Even though German usage of the time indicates that „Naturgeschichte” is to be understood as more or less synonymous with „knowledge of biological facts”, this reading is difficult to square with Wittgenstein's use of the concept „Naturgeschichte” in *Philosophical Investigations* and other

late works. A more promising line starts from noticing certain ambiguities in the relevant notions of „nature” as well as „history” and connects some of the word-meanings with other ideas that can be identified in Wittgenstein's text, especially with his conception of „Uebersicht” (synoptic view) and his view that philosophical description need not rely on established facts but may, in suitable contexts, employ fictional narratives. Starting from here, one can see that Wittgenstein's use of „Naturgeschichte” can be read in a way which makes sense of most, if not all, of his remarks containing that concept, even those remarks that talk about „arithmetic as natural history”.

²⁵ *Philosophical Occasions*, 106. o.

A KACSANYÚL

Wittgenstein és az aspektuslátás szemantikája*

LAKI JÁNOS

Megeshet, hogy két portrét tanulmányozok, melyekről két barátságos arc néz vissza rám. Akár hosszabb ideje is nézegethetem őket, mikor valaki felkiált mellettem: „Odanézz, mennyire hasonló ez a két arc!” Meglepődöm, hisz eddig nem vettem észre a most hirtelen szembeszökövé vált hasonlóságot. Világosan láttam az arcokat, vagyis ugyanolyan vizuális benyomásaim voltak, mint a másiknak, mégis kevesebbet láttam, mint ő: én csupán az arcokat, ő azok hasonlóságát is. Pillanatnyi zavarodottság után azonban félresöpöröm a kellemetlen érzést, mondván, figyelmetlen voltam.

De az is megtörténhet, hogy másolatokat készítek a két portréről anélkül hogy észrevenném a két arc hasonlóságát. Ezúttal már nehezebb a figyelmetlenségemet okolni, hiszen ahhoz, hogy pontos másolatokat tudjak készíteni, az arcok minden részletét meg kellett figyelmem. Hajlamos lehetnék némi bosszúsággal azt mondani, hiányzik belőlem valami rejtelmes tehetség, mely a másiknak lehetővé teszi a hasonlóság meglátását. De hogyan magyarázom ekkor azt – ami ugyancsak előfordulhat –, hogy pontosan lemásolom a két arcot, anélkül hogy látnám hasonlóságukat, ám később hirtelen észreveszem, hogy olyanok, mint két tojás? Gondolhatok valami potenciális képességre, mely egy darabig béna volt, majd váratlanul aktualizálódott?

Próbáljuk a lehető legkisebbre csökkenteni a szituációban szereplő tényezők számát: egyetlen személy van és egyetlen kép, a Gestalt-pszichológusok jól ismert kacsá-nyúl rajza. Ha ezt a rajzot előbb kacsákat, majd nyulakat ábrázoló képek között találom, először kacsát, másodszor nyulat látok rajta. Viszont, ha megkérnek, rajzoljam le, mit látok, mindkétszer pontosan ugyanazt a képet rajzolom. Ennek ellenére, van némi alapom arra, hogy azt mondjam, „a két

* Köszönettel tartozom az Országos Tudományos Kutatási Alapnak az e tanulmány megírásához nyújtott támogatásért (OTKA T 030037).

esetben valami mást *látok*". (PU 283c)¹ Az alapot éppenséggel az adja, hogy, bár a két rajzom tökéletesen egybevágó, mégsem látom közöttük a leghalványabb hasonlóságot sem. (Vö. PU 283e) Ezúttal egyetlen kép van és egyetlen másolat, melyet egyazon személy készített, mégis két különböző vizuális tapasztalat ugyanabban a személyben. Ez azt mutatja, hogy nincs egy az egyhez megfelelés a bennem kialakuló kép és aközött, amit ez a világból leképez. S hogy a dolog még bonyolultabb legyen, amint azt az általam készített két rajz egybevágósága mutatja, lehet ugyanaz a vizuális benyomásom, miközben két különböző dolgot látok.

Figyelmetlenség vagy különleges tehetség nyilván nem tehető felelőssé azért, hogy a látási élmény bizonyos esetekben elszakad a látott objektumtól, sőt a vizuális benyomásoktól is. Vajon egyirányú relációról lenne szó a fenti esetekben? Arról, hogy miközben a hasonlóság látása befolyásolja, hogy mit látunk, az, hogy mit látunk nincs szükségképpen hatással a hasonlóság látására? Annyi mindenetre világos, hogy a látási élmények kapcsolódása a valósághoz, a látás szemantikája egyáltalán nem egyszerű probléma. Az ezzel kapcsolatos kérdéseknek szentelte Wittgenstein az 1946 és 1949 között írott, a pszichológia filozófiájáról szóló feljegyzéseinek egy részét. Különbséget tett valaminek a látása (esetünkben az arcok) és e valami *aspektusainak* látása² (esetünkben ilyen a hasonlóság) között.

Első látásra e különbség nem látszik filozófiai szempontból érdekesnek. Az ember könnyen nézné meghökkentő, de nem fontos különlegességgnek, vagy a pszichológusok magyarázatára váró jelenségnek. Wittgenstein persze nem is a pszichológiai okok iránt érdeklődik, hanem a fogalom, s annak a tapasztalat fogalmai között elfoglalt helye iránt. (Vö. PU 280e)

Aki az aspektuslátás koordinátáit keresi, annak mindenekelőtt az empirista ellenvetéssel kell szembenéznie: nem lehet lényeges különbség a látás és az aspektuslátás között, mivel „amit tulajdonképpen látok, az mégsem lehet más, mint ami bennem az objektum hatására létrejön”. (PU 289b) Ez a látás szemantikájának legegyszerűbb magyarázata: a látott tárgyak és azok bennünk keletkező képe között oksági kapcsolat van, a szem mintegy leképezi a látottakat. A fiatal Wittgenstein számára olyannyira magától értetődő volt ez, hogy a külvilág és a

¹ Wittgenstein, L.: *Filozófiai vizsgálódások*, Atlantisz Kiadó, Budapest 1992; fordította Neumer Katalin. A *Philosophische Untersuchungen* (a továbbiakban: PU) II. részének szöveghehelyeire a szokásos módon hivatkozom: az oldalszám után következő betű azt jelzi, hogy az idézett szöveg az oldal melyik bekezdésében található (bár az oldalszámok a fenti magyar kiadásra vonatkoznak, mégis a bevett PU rövidítést alkalmazom).

² Wittgenstein nem korlátozza az „aspektus” fogalmát a vizuális szférára. Mivel azonban messze legtöbb példája a látás területéről származik, a következőkben csak az „aspektuslátás”-ra koncentrálok.

vizuális képződmények közötti leképezési kapcsolat mintájára fogta föl a nyelvi képződmények és a világ közötti szemantikai kapcsolatot.

Egyáltalán nem könnyű megmondani, mit értsünk azon, hogy az általunk kimondott szavak referálnak valamire. Mit jelent az, hogy a valóság egyik része (egy kijelentés) a valóság egy másik részére (egy tényállásra, egy körülményre) „vonatkozik”, ar-„ról” szól. Ez a kapcsolat könnyen érthető a kép esetében: egy képet az kapcsol a valóság valamely részéhez, hogy hasonlít hozzá. Össze tudjuk vetni a kettőt, látjuk a kapcsolatot, s ezért azt mondjuk, a kép és a valóság megfelelő darabja között fennáll egy leképezési reláció. Ezt a kapcsolatot kereste Wittgenstein a nyelv esetében is. Úgy vélte, a gondolat nem más, mint „a tények logikai képe” (TLP 3)³, s a nyelv mondatai e gondolatokat fordítják le érzékileg fölfogható formára. (TLP 3.1) Minden egyes kijelentés egy tényállást közöl, mellyel ezért „lényegi összefüggésben” áll, ami azt jelenti, hogy „a kijelentés e tényállás logikai képe”. (TLP 4.03) A kijelentések nem egyszerűen valamilyen értelmet fejeznek ki, hanem tényállásokat ábrázolnak (TLP 4.03), s ez azért lehetséges, mert pontosan annyi megkülönböztethető rész van bennük, mint az általuk ábrázolt tényállásokban. (TLP 4.04) Minthogy „a kijelentések összessége a nyelv” (TLP 4.001), a nyelv leképezi a valóságot.

E szemantika kulcsfogalma láthatólag a „leképezés”, mely a nyelv vonatkozásában természetesen nem egyéb, mint metafora. Az állítás, hogy gondolkodásunk és nyelvünk leképezi a valóságot, logikailag csak akkor értelmezhető, ha meg tudjuk mondani, mit jelent az, hogy „leképezni”. Wittgenstein azt a megoldást választja, hogy a nyelvi reprezentáció részletes tárgyalását a vizuális reprezentációra vonatkozó rövid összefoglalással vezeti be. (TLP 2.1–2.225) Ebben az olyan fogalmak, mint a „kép”, „leképezési reláció”, „korrespondencia” vagy „a valósággal való összehasonlítás”, szó szerinti értelemben szerepelnek. Mivel a valóság képi megjelenítésének mechanizmusa közvetlenül érthetőnek látszik, e bevezetés Wittgenstein szerint magyarázó szerepet tölthet be. A kép és a leképezett közötti kapcsolat oly áttetsző, hogy alkalmasnak látszik a mondat és a tényállás közötti szemantikai kapcsolat szemléltetésére. Ez a szemléltetés természetesen csupán metaforikus, hiszen sehol nincs megmagyarázva, hogyan feleltethető meg a nyelvi leképezés a vizuálisnak. A helyett azonban, hogy ennek a párhuzamnak a jogosultságát firtatnánk, tegyük föl azt a kérdést, vajon valóban olyan evidens-e a kép és a valóság közötti kapcsolat.

Wittgenstein akkori vélekedése szerint, egy kép akkor tekinthető a valóság egy szegmensét ábrázoló képnek, ha van valami közös benne és a leképezettnel. Mind a leképezett, mind a leképező egyszerű elemekre bontható, s ha ezek az elemek megfelelnek egymásnak, létrejön a leképezési reláció. Természetesen a kép nem lehet numerikusan azonos azzal, amit leképez, csak a logikai formája, azaz a

³ Wittgenstein, L.: *Logikai-filozófiai értekezés*, Akadémiai Kiadó, Budapest 1989; fordította Márkus György.

konstituensek közötti relációk felelnek meg a leképezett tényállás elemei közötti relációknak. Ha megegyezik a valósággal, akkor a kép igaz, ha pedig nem, akkor hamis. (TLP 2.21) Előfordulhatnak esetek, mikor ez a megegyezés nem egyértelmű: úgy tűnik, hogy a részek közötti relációk nem határozzák meg, hogy egy sematikus kockarajz alulról vagy főlülről ábrázolja a kockát. A *Tractatus* fogalmaival leírva, van egy tényállásunk, s ahhoz két különböző képi reprezentáció kapcsolható anélkül, hogy el lehetne döntení, melyik a helyes. Azt jelentené ez, hogy ebben az esetben nincs értelme evidens leképezési relációról beszélni? Wittgensteinnek van erre is megoldása: mivel „egy komplexumot észlelni annyi, mint észlelni azt, hogy alkotórészei így és így viszonyulnak egymáshoz” (TLP 5.5423), ugyanazon elemek különböző kapcsolatai különböző komplexumokat eredményeznek. Ez föloldja a látszólagos ellentmondást: „valójában két különböző tényt látunk” (i. h.), ezért természetes, hogy kétféle leképezési reláció áll fenn, s ezek két képet eredményeznek.

A fiatal Wittgenstein szerint ez „megmagyarázza [...] az összes hasonló jelenséget” (i. h. kiem. – L. J.): a legtöbb esetben az elemek egyféleképpen kapcsolhatók össze, de néha előfordul, hogy két- vagy többféle összekapcsolási lehetőség van. A kép és az ábrázolt valóság közötti kapcsolat, mondhatni egzakt, matematikai módszer segítségével teremthető meg: először elkészítjük az elemek listáját, majd számba vesszük a kombinációs lehetőségeket, s így egy vagy több tény leképezését, s ezzel egy vagy több képet hozunk létre. A folyamat láthatólag két lépésből áll: az első tisztán vizuális (neutrális elemek rögzítése), a második tisztán intellektuális (az interpretáció kidolgozása). Legegyszerűbb lesz ezért, ha az eljárást „kétlépéses-modell”-nek nevezzük.

Vannak azonban ennél bonyolultabb esetek is, amint az a késői feljegyzésekből kitűnik. Gyakran előfordul, hogy egy nagy festő által festett portré a legkevésbé sem hasonlít a modellre, de tökéletesen kifejezi annak jellemét vagy érzelmi állapotát. S megfordítva, az is megeshet, hogy egy kép nagyon pontosan leképezi az arcvonásokat, de nem „találja el” a modell arckifejezését. Megint azt látjuk, hogy ugyanarról a tényről két meglehetősen különböző képünk lehet, csak hogy ezúttal a különbség nem magyarázható a képelemek eltérő kombinálásával. Ezért aztán Wittgenstein elismeri, hogy „Az »arckifejezés hasonlósága« egészen másként rendezi csoportba az arcokat, mint az »anatómiai hasonlóság«” (BPP I 1068; kiem. – L. J.)⁴

Mondhatjuk, hogy az „anatómiai hasonlóság” csoportjába tartozó képeket az jellemzi, hogy pontosan visszaadják az arc azonosítható vonásait és ezek elrendezését. Ebben az értelemben a hasonlóságnak pontos mércéje van: formákat, árnyalatokat, vonalakat, színeket kell visszaadni, s minél inkább ugyanazok a formák és színek, minél inkább ugyanabban az elrendezésben jelennek meg a

⁴ Wittgenstein, L.: *Bemerkungen über die Philosophie der Psychologie*, Bd.I. (szerk. G. E. M. Anscombe – G. H. von Wright), Basil Blackwell, Oxford 1980) (BPP I–II).

képen, mint a valóságban, annál inkább fennáll az anatómiai hasonlóság. Nem beszélhetünk azonban ilyen leképezési relációról az „arkifejezés hasonlósága” esetében, mivel az arkifejezések nem redukálhatók egyszerűen bizonyos arcizmok feszülésére vagy az arcbőr színének elváltozására. Természetesen ezeknek is van szerepük egy arkifejezés megjelenésében, de egyáltalán nem elegendőek hozzá. Az arkifejezések nem írhatóak le térbeli fogalmakkal: mondhatom egy arcról, hogy mosolyog, ha ezen azt értem, hogy az ajkak szélei fölfelé húzódnak, de semmi ilyesmit nem tudok kötni például a „barátságos” arkifejezéshez. (Vö. PU 289b) S milyen térbeli elváltozások tartoznának pl. egy barátságos tekintethez vagy egy mosolygós szemhez? Milyen magasra, milyen gyorsan és milyen gyakran kell egy kutyanak ugrania ahhoz, hogy azt mondjuk, „látszik rajta a boldogság”? A második esetben nincs a hasonlóságnak pontos mércéje, s a „fotografikusan (metrikusan) pontos reprodukció” (BPP I 1070) nem lehet mércéje a leképezésnek.

E megkülönböztetés világosan jelzi, hogy a látás bizonyos esetekben több annál, mint ami kifejezhető a „leképezési reláció”-val. Ha valaki képes valahogy pontosan ábrázolni egy kutya mozgását, arról mondhatjuk, hogy mindazt látta, ami látható volt, de mégsem látta szükségképp a kutya boldogságát. (Vö. i. h.) Valamit *lát*ni nem azonos e valami *aspektusainak látásával*; s a késői Wittgenstein odáig megy, hogy „a látás két »objektumának« kategorikus különbsége”-ről beszél. (PU 280a)

Bármily különböző legyen is a látás e két objektuma, fennáll közöttük egy szoros, bár aszimmetrikus reláció: látnom kell magát a dolgot ahhoz, hogy láthassam valamely aspektusát (a cheshire-i macska, mely képes volt eltűnni, hátrahagyva mosolyát, csak Csodaországban létezett). Másfelől azonban, az, hogy valaki látja magát a dolgot, egyáltalán nem jelenti azt, hogy látja aspektusait is. Láthatják ketten ugyanazt az egyik értelemben, miközben mást látnak benne a másik értelemben. Ez azonban nemhogy érvényben hagyja, de éppenséggel még csábítóbbá teszi a „kétlépéses-modellt”, hiszen (ha nem is szigorú matematikai értelemben) ez magyarázatot kínál az efféle jelenségekre. Szeretnénk azt mondani, hogy mindenki ugyanazt látja, ugyanazok a vizuális benyomásai vannak, csak eltérő interpretációkat kapcsol hozzájuk. Ha azonban elkezdjük komolyan elemezni amit látunk, fölbontjuk pl. érzetadatokra s elkülönítjük ezektől a hozzáadott interpretációt, akkor találunk egy közös platformot, egy közös észleleti világot.

Bármily csábítóan és plauzibilisnek látszik is azonban a „kétlépéses-modell”, Wittgenstein határozottan elutasítja azt a föltevést, hogy az aspektusokat interpretációval hozzuk létre. „Valóban minden alkalommal valami mást *látok*, vagy csupán amit látok, másként *értelmezem*? Hajlamos vagyok az előbbit mondani.” (PU 306b; kiem. – L. J.) Az elutasítást a következő megfontolások teszik indokolttá (a későbbiekben mindegyikhez visszatérek):

1. Aki azt állítja, hogy az aspektuslátás interpretáció, az egyszerűen hibásan használja a „látás” szót. Jóllehet, az aspektuslátás nem vezethető vissza színnek és formák látására, egy fundamentális értelemben mégis ugyanolyan, mint ezek. Egy

alakot „...nak” látni ugyanúgy látási állapot, mint pl. ragyogó vöröset látni, nem pedig valamiféle intellektuális tevékenység. Ezért aztán a „látni” szót hasonló módon használjuk mindkét kontextusban. (Vö. PU 306c) Következésképpen, nem beszélhetünk interpretációról, hiszen „az értelmezés egyfajta gondolkodás, *cselekvés*; a látás pedig *állapot*”. (PU 306b; kiem. – L. J.)

2. Aki értelmez, az hipotéziseket állít föl, melyek verifikálhatók vagy falszifikálhatók. Az olyasféle állítások azonban, mint az, hogy „Ezt az alakot ...nak látom”, nem vethetők össze semmiféle független adattal. Mondhatja valaki, hogy „Nincs ilyen alak a látóteredben”, de ez semmiképp sem cáfolja az arra vonatkozó állítást, hogy én mit látok. A fő érv azonban nem az észlelés fenomenalista felfogásán alapul. A „hasonló arckifejezés” fogalmát elemezve láttuk, hogy az aspektusokat nem azonosítható fizikai okok hozzák létre, s ezért nem állnak rendelkezésünkre olyan kritériumok, melyeket az interpretációs hipotézisek verifikálásánál vagy falszifikálásánál fölhasználhatnánk.

3. Ha – a „kétlépéses-modell” értelmében – azt mondjuk, hogy van egy „közvetlen tapasztalat”, melyhez hozzákapcsolunk egy interpretációt, akkor az interpretáció segítségével egy „közvetett leírást” adunk erről a közvetlen tapasztalatról. (Vö. PU 281b) De ha így van, akkor:

3. a) „ezt tudnom kellene”, és

3. b) „nemcsak közvetve, de közvetlenül is kellene tudnom utalni az élményre.” (PU 281b)⁵

Ezek az érvek azt sugallják, hogy az interpretáció egyáltalán nem játszik szerepet az aspektuslátásban. A helyzet azonban nem ennyire egyértelmű. Egyfelől, aligha kétséges, hogy az érzéki benyomások szükségesek, hiszen ha becsukjuk a szemünket, semmit sem látunk, így aspektusokat sem. Másfelől, pusztán az érzéki benyomások nem lehetnek elégségesek annak meghatározásához, hogy mit látunk (ezt mutatta a kutya boldogságának példája), s ezért szükség van valamiféle kiegészítésre. Úgy látszik, nem is olyan könnyű megszabadulni a „kétlépéses-modell”-től.

Vegyük alaposabban szemügyre, mi is a probléma ezzel az intuitíve nagyon is meggyőző modellel. Megint egyszer visszatérve a kocka sematikus rajzához, Wittgenstein a következő példát hozza föl a pszichológia filozófiájáról szóló megjegyzéseiben. Tegyük föl, hogy egy fizika tankönyvben egy sematikus kockarajzzal találkozunk, mely a hozzá tartozó leírás szerint hol egy üveggkockát, hol egy drótvázat, hol pedig térbeli szöveget alkotó három deszkalapot ábrázol. (Vö. BPP I 9.) Ez igen alkalmasnak látszik a „kétlépéses-modell” szemléltetésére, mivel:

a) Két teljesen különböző entitásról van szó: egy *rajz*ról, mely az érzékelhető adatokat adja, és *szövegekről*, melyek ehhez eltérő interpretációkat tesznek hozzá.

⁵ Az utolsó mondat fordítását némileg módosítottam – L. J.

b) A két alkotórész időben is elkülöníthető egymástól: megtehetem, hogy először csak az illusztrációkat nézegetve, átlapozom a könyvet. Ekkor ugyanazt a kockát fogom látni háromszor. Ha ezután elolvasom a szöveget, hozzákapcsolom az ábrákhoz az interpretációkat s ennek köszönhetően észreveszem a kocka különböző aspektusait.

Bármily meggyőző is ez a példa, intuíciónk mégis azt súgja, éppen az aspektuslátás lényegét hagyja figyelmen kívül. Nevezetesen, azt a tényt, hogy nem egyszerűen *tudunk* a rajz különböző aspektusairól, hanem a szó szoros értelmében *látjuk* az üvegkockát, a drótvázat vagy a három deszkalapot. Képzeljünk el valakit, aki képtelen arra, hogy a rajzot úgy lássa, mint amely egyszer felülnézetben, másszor alulnézetben ábrázol egy kockát. Az illető megpróbálhatja a látott vízszintes, függőleges és ferde vonalakat, ezek találkozási és metszéspontjait különböző módokon kombinálni, hogy így rátaláljon az alul-, illetve felülnézetre. Ahelyett, hogy egyszerűen rápillantana a rajzra, tudatos erőfeszítést tesz, s ha mindig így járna el, „egészében másként állna hozzá a képekhez, mint mi”. (BPP II 479) Ez a másféle hozzáállás interpretatív lenne, olyasmí, mint ahogy a műszaki rajzokat kezeljük. Ezt nem neveznénk valódi „látás”-nak, inkább a vonalak „olvasásának” (vö. PU 296c és LP 640),⁶ a vonalak segítségével kódolt képek desifrázásának.

Persze, aki így jár el, az is képes lehet felfedezni a különbséget a kocka két nézete között, de ez nem lenne látás, hanem interpretálás: hipotézisek fölállítása s azok igazolása vagy cáfolása. Wittgenstein azonban súlyt helyez a „tudni” és „látni” határozott megkülönböztetésére. Tudni, hogy egy kép, melyen egy előredő, karjait könyökben behajlító, s egyik lábát bizonyos szögben előre, másikat pedig hátrafelé nyújtó ember látható, egy futót ábrázol, s nem egy fura pózban álló alakot, nem azonos a látással. Az illető „*megtanulta*, hogy egy ilyen kép futó embert ábrázol” (BPP II 483 – kiemelés az eredetiben), de ez nem jelenti azt, hogy látja a képen a *mozgást*. Azt, hogy különbségnek kell lennie a „tudni” és a „látni” között, határozottan jelzi az aspektusváltáshoz kapcsolódó meglepődés. Egy olyan folyamatban, melyben adott konstituensek tudatos kombinálása vagy hipotézisek tesztelése történik, az eredmények nem váratlanok. De ha a fizikakönyv illusztrációit „most egy dolognak, most pedig egy másiknak *látjuk*” (BPP I 9), az meglepetést eredményez, s Wittgenstein szerint a meglepetés lényegi eleme az aspektusváltásnak. (Vö. LP 565)

Két intuíciónk áll tehát szemben: az egyik szerint interpretáció eredménye az aspektuslátás, a másik szerint nem. A leghelyesebb, ha egyenként megvizsgáljuk, hogyan is állunk a „kétlépéses-modell” két lépésével. A fizikakönyvben szereplő helyzet a következő: van három, egymástól különböző közvetlen tapasztalatunk:

⁶ Wittgenstein, L.: *Letzte Schriften über die Philosophie der Psychologie* (ed. G. H. von Wright – H. Nyman), Basil Blackwell, Oxford 1982. (LP I)

A', B' és C', s ezekhez tartozik három interpretáció: A (üvegkocka), B (drótváz), C (három, térbeli szöget alkotó deszkalap). (BPP I 9) Két kérdés merül föl:

I. Hogyan szerzünk tudomást az interpretációhoz nyersanyagot szolgáltató „közvetlen tapasztalat”-ról, hogyan azonosítjuk A'-t?

II. Hogyan kapcsoljuk hozzá az A' „közvetlen tapasztalathoz” az A „közvetett leírást”?

Ami az első kérdést illeti, Wittgenstein leszögezi, hogy az *introspekció* bizonyosan nem segíthet. Aki introspekcióra hivatkozik, „az egyik rejtélyt ... egy másikkal magyarázza” (BPP I 8), hiszen fogalmunk sincs, hogyan is működne az introspekció. Bizonyosan nem lehet szó a „közvetlen tapasztalat” valamiféle „belső megfigyeléséről”. Részben azért nem, mivel ez végtelen regresszushoz vezetne (a belső megfigyelés eredményéről ismét egy megfigyeléssel szerzünk tudomást, s így tovább), részben azért nem, mert az ilyen belső megfigyelés amúgy sem segíthetne a tapasztalat azonosításában. Az az elképzelés, hogy vannak belső érzetek, melyekről úgy szerzünk tudomást, hogy magunkba tekintünk, s megvizsgáljuk, hogy mit találunk, a külső tárgyak megfigyelésének analógiájára alkotott elgondolás. Csakhogy ez az analógia hibás. Egy külső tárgy megfigyelése és azonosítása lehet helyes és lehet téves. Használhatjuk ezeket a jelzőket, mivel vannak kritériumok, melyek segítségével dönthetünk. Nem így áll viszont a helyzet saját érzeitemmel: ezekkel kapcsolatban nem tévedhetek, hiszen ha úgy érzem, hogy fáj a fejem, akkor fáj a fejem, mivel éppenséggel abban áll a fejfájás, hogy „úgy érzem, hogy fáj a fejem”. Amennyiben viszont nem tévedhetek saját érzeitemmel kapcsolatban, nem mondhatom azt sem, hogy „tudok róluk”, mivel a „tudni” szó grammatikájához tartozik, hogy az a tévedéssel és kétellyel van szembeállítva. Így tehát grammatikailag lehetetlen, hogy „közvetlen tapasztalataimról” tudjak. Rendelkezem ilyen tapasztalatokkal, de ez azt jelenti, hogy egy bizonyos mentális állapotban vagyok, s nem azt, hogy egy interpretáció első lépéseként számba veszem őket.

De nemcsak nem tudok közvetlen tapasztalataimról, Wittgenstein egy súlyos érve amellettszól, hogy valójában nem is lehet ilyen tapasztalat! Egy közvetlen, a publikus nyelvet, s egyáltalán, minden értelmezést megelőző tapasztalat ugyanis szükségképpen *privát* tapasztalat lenne. Köztudott, hogy egy privát nyelv lehetősége ellen érvelve, Wittgenstein meggyőző érveket hozott föl a privát tapasztalat lehetőségével szemben is. Egy individuális benyomás nem azonosítható, nem vethető össze más benyomásokkal, nem különíthető el, nem tárolható és nem idézhető föl, ha a publikus nyelv nem bocsátja rendelkezésünkre a megfelelő kategóriát. Nincs határozott színérzetem, míg meg nem tanulom, hogy milyenek azok a helyzetek, melyekben az a nyelvközösség, melyhez tartozom, egy bizonyos színnév használatát várja. S nem tudok egy bizonyos benyomást „piros”-ként azonosítani, míg nem rendelkezem a „szín” fölérendelt kategóriájával. Ugyanígy áll a helyzet az aspektusokkal is. Ha valahol látok egy girbegurba, ferdén dőlő rajzolatot, nem láthatom meg, hogy „gyerekes”, mindaddig, míg nem alkalmazom a megfelelő kategóriát: tudnom kell, hogy írásjelről van szó vagy díszítőelemről.

Ha írásjel, akkor melyik ABC eleme, s hogyan néz ki abban egy szabályosan leírt jel. (Vö. PU 303c) E publikus tudás birtokában, ezekhez a normákhoz viszonyítva láthatom a ferde és görbe vonalakat „gyerekes”-nek vagy „szabályos”-nak. Ha a tudásom megváltozik (mondjuk valaki felvilágosít, hogy nem egzotikus írásjelről van szó, csupán egy unalmas értekezleten keletkezett firkáról), ezzel együtt megváltozik az is, hogy mit látok a vonalak görbeségében és ferdeségében: szabályosságot például már nem keresek.

Ez azt jelenti, hogy egy aspektushoz hozzátartoznak bizonyos fogalmak, a privát érzetek azonosításához szükségünk van a publikus nyelvre. Wittgenstein érve tehát az, hogy nem az érzetek adnak jelentést a szavaknak, hanem megfordítva: nincsenek nyelv nélkül azonosítható „közvetlen tapasztalatok”. Amikor az imaginárius vitapartner azt mondja: „De mégiscsak tudom, hogy két benyomásom van, még ha nem is mondom!” – akkor Wittgenstein azt feleli: „De honnan tudom, hogy az, amit később mondok, az az, amiről tudtam?” (BPP I 5) Láthatólag nem azt vonja kétségbe, hogy a környezet fizikai hatásai fiziológiai reakciókat váltanak ki az érzékszervekben. A döntő kérdés az azonosíthatóság: ha a benyomás nincs valamely fogalom segítségével azonosítva, a későbbi megnevezés már csak az emlékezetre támaszkodhat, de a felidézés helyességének megítéléséhez nem állnak rendelkezésünkre kritériumok.

Jelenleg természetesen nem a jól ismert „privát nyelv argumentum” érdekes számunkra, hanem az a következménye, hogy megmutatja a „kétlépéses-modell” első lépésének tarthatatlanságát: nincsenek „közvetlen tapasztalatok”, melyek egy utólagos interpretáció nyersanyagaként szolgálhatnának. Mint emlékeztet, Wittgenstein egyik érve az volt, hogy ha lennének közvetlen tapasztalataink, referálhatnánk rájuk közvetlenül, s nem csak közvetve. A privát tapasztalat lehetetlenségét megmutató érv fényében ez azt jelenti, hogy vagy nincsenek ilyen tapasztalataink, vagy ha vannak, akkor már nem privátak, nem „közvetlenek” és interpretáció-mentesek. Ha ehhez még hozzávesszük az introspekció ellen fölhozott érvet, világos, hogy Wittgenstein véleménye szerint a I. kérdésre az a válasz, hogy nincs ilyen tapasztalat, ha tudomást szerzünk róla, azonosítjuk, akkor már nem „közvetlen”.

A II. kérdés az, hogy hogyan lehetne utólag interpretációkat kapcsolni a közvetlen tapasztalatokhoz? Meg tudjuk-e adni A' azon jellemzőit, melyek szükségesek és elégségesek az A interpretáció hozzákapcsolásához, annak megválaszolásához, hogy „mit jelent az, hogy az A' tapasztalat az A interpretációt részesíti előnyben?” (BPP I 10)

Amikor a szokásos értelemben vett látásról beszélünk, könnyen meg tudjuk mondani, mi tesz különbséget egy vörös kör és egy zöld négyszög között: a szín és a forma. Ha viszont semmi nem változik egy képen, mégis hol kacsát, hol nyulat látok rajta, akkor természetesen nem tudok megadni olyan jegyeket, melyek e különbséget okozzák. Mindkét esetben ugyanazok a színek és a formák, s amikor pl. nyúlunk látom, akkor ezeket a színeket és formákat látom, s „ezeken kívül még valami illet: s eközben egy csomó különböző nyúlképre mutatok”. (PU

285c) Meg kell elégednem ilyen bizonytalan utalásokkal, hiszen az aspektusokat éppenséggel az jellemzi, hogy nem különböztethetők meg egymástól konkrét jegyekkel. Akárminek látom is a kockarajzot, a különbség nem fizikai jegyekben van, ezért készítem mindig ugyanazt a rajzot, ha megkérdezik, hogy mit látok. S ezért mondja Wittgenstein, hogy „a »...nek látni« nem tartozik az észlelethez”. (I. h.)

Sokféle „aspektus” van, de egyik sem definiálható szükséges és elégséges jegyek valamely explicit listájával. Egy festmény lehet „élő”, egy arckép „beszélhet” hozzám, egy festett szemnek lehet „tekintete”. De, még ha le is lehetne írni, hogyan áll elő e tekintet a vászonra kent színfoltok eloszlásából, „a festőnek nem kell képesnek lennie arra, hogy leírja ezt az eloszlást”. (BPP I 1077) Nyilván tudja, hogyan kell olyan szemet festeni, melynek tekintete van, hiszen ez a tudás különbözteti meg őt a kezdőtől vagy a dilettánstól, de ez a tudás nem explikálható, nem bontható elemekre. Ugyanakkor nem olyan tudás, amely rendkívüli képességeket igényelne, hiszen valamennyien rendelkezünk valami effélével. „Nem grimaszokat látunk, amiből *arra következtetünk*, hogy a másik örül, bánkodik vagy unatkozik. Közvetlenül szomorúként, örömtől sugárzóként vagy unatkozóként írjuk le az arcot, még akkor is, ha semmi más leírást nem tudunk adni az arcvonásokról.” (BPP II 570 – eredeti kiemelés) A bevezetőben emlegetett „hasonlóság” egyáltalán nem különbözik ebben a vonatkozásban. Csak rápillantunk egy család tagjaira, s azonnal látjuk a hasonlóságukat, sokszor anélkül, hogy képesek lennénk megmondani, mely vonásaik hasonlatosak. Vannak persze bizonyos közös vonások, melyeket azonosíthatunk, de ezek gyakran nem elégségesek a hasonlóság megállapításához, vagy olyan embereken is megtalálhatók, akik nem tartoznak a családhoz. Mégis, „bárki, akinek van szeme a családi hasonlóságokhoz, felismerheti, hogy két ember rokonságban áll, *még akkor is, ha képtelen megmondani, miben is áll a hasonlóságuk*”. (BPP II 551; kiem. – L. J.)

Az aspektusoknak azonosítható elemekre való visszavezethetlensége megmagyarázza, miért nem lehet interpretálni a benyomásokat: hipotézist felállítani annyi, mint koherens és konzisztens módon elrendezni az ismert jellemzőket, s elgondolni, hogy milyen jegyeket fogunk ezután találni. Aztán attól függően, hogy valóban olyanokat találunk vagy másilyeneket, a hipotézist verifikáljuk vagy falszifikáljuk. Ha azonban nincsenek azonosítható konstituensek, akkor nincsenek hipotézisek s nem lehet se verifikálni, se falszifikálni. Ugyanezen okból lehetetlen egyértelmű választ adni arra a kérdésre, hogy miként kapcsoljuk az interpretációt a tapasztalathoz, s miért kapcsoljuk A'-hoz A-t, B'-hez B-t s nem fordítva. Mivel nincsenek azonosítható jellemzők, nincsenek meg azok a horgok, melyeknél az interpretációk belekapaszkodhatnának a tapasztalatokba.

Összefoglalva, mind a „közvetlen tapasztalat” interpretációt megelőző azonosítása, mind egy efféle tapasztalat utólagos interpretálása lehetetlen, s így a „kétlépéses-modell” mindkét fázisa illúzió: az aspektuslátás nem magyarázható az észlelethez kapcsolt interpretációra hivatkozva. Ha meg akarjuk határozni az aspektuslátás fogalmát, s el akarjuk helyezni azt a tapasztalat más fogalmai között,

más utat kell választanunk. Nézzük meg először, mi teszi oly különössé ezt a tapasztalatot.

Tegyük föl, hogy egy pszichológiai kísérlet alanya vagyok: hol egy piros, hol egy kék lámpa villan fel előttem, s a feladatom az, hogy a színnek megfelelően hol ezt, hol azt a gombot nyomjam meg. A gomb megnyomása nyilvánvalóan nem követel tőlem interpretációt, nem egyéb, mint „mechanikus, gondolkodás nélküli reakció”. (LP 570) Az egymást követő felvillanások nincsenek egymással semmiféle kapcsolatban, független érzetek sorozatát képezik az időben. De mi történik, ha egymás után kétszer a piros fény villan fel? Honnan tudom, hogy mindkétszer ugyanazt a gombot kell lenyomni? Legszívesebben azt mondanám, a két felvillanást az emlékezet köti össze: emlékszem, hogy az előbbi fény színe ugyanolyan volt, mint a mostanié, tehát ugyanaz a gomb tartozik hozzá. A gombot persze helyettesíthetjük valami mással is, mondjuk egy hanggal: valahányszor a piros szín villan fel, a „p-i-r-o-s” hangsort kell hallatnom. Mint látható, máris a „privát nyelv” problémájának kellős közepében vagyunk: azt, hogy a két egymást követő szín azonos, s ezért ugyanazzal a névvel nevezhetem meg őket, csakis memóriám garantálja, mely azonban nem ad objektív kritériumokat az azonossághoz. úgy emlékszem, hogy a korábbi felvillanás ugyanolyan volt, mint a mostani, de bizony emlékezetem megcsalhat.

Másként áll a helyzet az aspektus tapasztalatával. Képzeljünk el egy másik pszichológiai kísérletet, melyben egy kétértelmű kacsá-nyúl ábrát mutatnak nekem, s a feladatom az, hogy a vizuális élménynek megfelelően a „k-a-cs-a” vagy a „ny-ú-l” hangsort mondjam ki. Egyetlen ábra van előttem, melyet először „nyúl”-nak látok, majd hirtelen észreveszem rajta a „kacsá”-t. Bekövetkezik az aspektusváltáshoz szorosan hozzá tartozó meglepődés, s ez jelzi, hogy a „nyúl majd kacsá” tapasztalata eltér a „piros / majd piros” vagy „piros / majd kék” tapasztalatától. A különbség abban áll, hogy ez utóbbiak időben egymásra következnek ugyan, mégis egymástól teljesen *függetlenek* (legfőljebb az emlékezet köti össze őket), míg a „nyúl” és a „kacsá” között fennáll egy lényegi *kapcsolat*. A két észlelet nem függetleníthető, mivel nem egyszerűen emlékszem, s nem is pusztán tudom, hanem *látom*, hogy ugyanaz az ábra az, mely egyszerre nyúl is meg kacsá is. Nem csak azt látom, hogy változás következett be a vizuális tapasztalatomban, hanem ezzel egyidejűleg azt is, hogy amit nézek, az változatlan maradt: „semmi nem változott, s mégis minden megváltozott”. (BPP II 474) Ellentétben a két piros-észlelettel, itt nem utólag próbálok kapcsolatot teremteni valamilyen nem-szenzuális mentális képesség bevetésével (emlékezet, a legegyszerűbb magyarázatra való következtetés stb.), hanem *tapasztalom*, hogy bár két különböző képem van róla, a látott objektum mégis ugyanaz, s ez a két különböző látási élményt egymással összekapcsolja.

De miben is áll közelebből az aspektus tapasztalásának ez a kettőssége? Az teljesen egyértelmű, hogy nem két *aspektust* látunk egyidejűleg, hiszen az aspektusok mindig kizárólagosak: vagy kacsát látok, vagy nyulat, de nem mindkettőt. „A benyomás [...] nem egyidejűleg egy képkacsá- és egy képnyúl-

benyomás" (PU 289a)⁷ – figyelmeztet Wittgenstein, de nem teszi explicitté, hogy miben is áll a két látásélmény különbsége. Természetesen, egyszer kacsát látok, másszor meg nyulat, de a benyomások azonosak, amit világosan mutat, hogy a különbség egyáltalán nem tehető manifesztté. Akár ezt látom, akár azt, „ha úgy ábrázolom, hogy pontosan lemásolom – s nem jó ábrázolás-e ez? –, akkor nem mutatkozik változás”. (PU 284b) Minden vonal, szín és forma ugyanaz, vagyis ugyanaz a vizuális benyomás ér (ezt mutatja a rajzok azonossága), de a látási élményem mégis teljesen más.

Van azonban egy másik helyzet, mely segíthet megvilágítani az aspektuslátásban rejtőző kettősség természetét. Megeshet, hogy váratlanul, túlságosan rövid ideig vagy rossz megvilágításban látok valamit, s így nem vagyok képes fölismerni. Vajon ekkor ugyanazok-e a vizuális benyomásaim, mint annak, aki fölismerte e valamiben a nyulat? Nos, a leírásaink vagy rajzaink nem ezt mutatják: a másik egyszerűen azt mondja, „Az állatnak hosszú füle volt”, én meg a vonalak, formák és színek aprólékos leírásával küszködöm, s csak addig jutok, hogy ilyeneket mondok, „Itt két hosszú nyúlvány volt”. (PU 286b) Amennyiben – az előbbi esethez hasonlóan – most is elfogadjuk, hogy az általam adott leírás, illetve az általam készített rajz a benyomásaim jó megjelenítése, akkor azt kell mondanunk, hogy annak, aki felismerte és annak, aki nem ismerte föl, *más vizuális benyomása volt ugyanarról a dologról*.

Megközelíthetjük ugyanezt a jelenséget a másik oldalról is. Egy nyíllal keresztüllőtt állat vagy két egymást fedő hatszög képét csak egy pillanatra mutatják meg nekem, mely azonban elég ahhoz, hogy felismerjem, mit is ábrázol. Ha ekkor megkérnének, hogy rajzoljam le, mit láttam, valószínűleg sok részletében hibás rajzot produkálnék, mindazonáltal a rajzomon egy nyíllal átlőtt állat vagy két egymást fedő hatszög szerepelne, azaz: „bizonyos hibákat *nem* követnék el”. (PU 295a) Nem rajzolnék kriksszkrakszokat, de köröket, házakat, repülőt sem, mivel pontosan *tudnám*, mit is akarok rajzolni. Ha két embernek mutatnák meg e rajzokat, s mindketten fölismernék, hogy mi van rajtuk, lehet, hogy a részletekben jelentősen eltérő rajzokat készítenének, de egyértelműen ugyanazt a dolgot próbálnák lerajzolni. Bár a vizuális élményeik bizonyos mértékben különböznek, mégis ugyanazt a dolgot látják, ami annak köszönhető, hogy felismerték a képen ábrázolt dolgot. Amikor megtörténik a felismerés, „*egy fogalom tör fel*”. (PU 296c; kiem. – L. J.) Lehet, hogy először semmit sem, vagy valami egészen mást látok a rajzban, s azután hirtelen ráébredek: „óh, két hatszög!” (PU 295f) A felismerés, vagyis a fogalom megjelenése nem más, mint az ábrázolt dolog *azonosítása*. Ezt követően már meghatározott dolgot látunk, s megjelenítésében ezért nem követünk el bizonyos hibákat. A felismerés mintegy határozottá és egyértelművé teszi a vizuális élményt.

⁷ A fordítást kissé módosítottam – L. J.

Ez a határozottság és egyértelműség bomlik meg az aspektusváltás pillanatában, s ez megjelenik a nyelvben is. Ha mutatnak nekem egy kacsá-nyúl ábrát, mondhatom azt, hogy „Ez egy kacsá” vagy „Ez egy nyúl”. Sőt, akár azt is mondhatom, hogy „Ez egy Ny-K fej”. Mindhárom esetben egy észleletet írok le. Ellenben, ha azt mondom, „Most ez egy nyúl”, akkor nem pusztán az észleletemet írom le, hanem egy alapvető kétértelműségnek adok hangot. (Vö. PU 283f) Aki azt mondja, „Most ez számomra...”, „azt meg lehet kérdezni: »milyen *átalakulásra* célzol?»” (PU 283b; kiem. – L. J.) A „most ez ...”, „most ...-nek látom” mondatok speciális tapasztalatra utalnak. A „most” azt fejezi ki, hogy valamilyen változás történt („most” ellentétben azzal, ami „előbb” volt), míg az „ez” vagy a „-nek látom” fordulat azt, hogy továbbra is van valami, ami változatlan maradt. Az aspektusváltás tehát egy inkohereciára utaló nyelvi kifejezésben ölt testet: „Az aspektusváltás egy új észlelet kifejezése, egyszerre a változatlan észlelet kifejezésével.” (PU 284a)

Ezek szerint kétféle alaphelyzet van, amelyben fogalmi meghatározások működnek közre a látásban. Az egyik esetben egy kusza, bizonytalan vizuális benyomás az azonosításnak köszönhetően egyértelművé válik. A másik eset az, amikor egy bizonyos benyomás azonosítása már korábban megtörtént, s most hirtelen egy új fogalom „tör fel”, aminek következtében a kép új azonosságot nyer. Az előbbi esetben egyszerű felismerés történik, tudatosul, hogy mi az a tárgy, amelyet látunk. Az utóbbiban viszont újraazonosítás megy végbe: egy már azonosított dolog új azonosságát vesszük észre. Ezt nevezzük aspektusváltásnak, mely abban különbözik a másiktól, hogy bár ugyanaz a vizuális benyomás, de *egyidejűleg két fogalom van jelen*. Ugyanahhoz a benyomáshoz nem ugyanazok az azonosítások tartoznak, s megdöbbenve vesszük észre, hogy a dolog: „ugyanaz – és mégsem ugyanaz”. (LP 174) Az aspektusváltással ezért jár szükségképp együtt a meglepetés, hiszen eredményeként a szó szoros értelmében inkohere ns tapasztalat jön létre.

A felismerés és az aspektusváltás egyaránt az azonosítás aktusával áll összefüggésben. Az azonosításhoz pedig természetesen nem elégséges egyszerűen az érzetek számbavétele. A „kacsá” és a „nyúl” aspektust csakis az láthatja meg, aki tudja, hogyan néz ki egy ilyen állat. (Vö. PU 300b) Aki pusztán a láthatót veszi tekintetbe, csak a színeket és formákat látja, de ahhoz, hogy felismerje pl. a kacsát, ahhoz *gondolnia* kell erre az állatra. (Vö. PU 285e) A fogalom, a gondolat az aspektuslátás sine qua nonja. Valamit hozzá kell adnunk a pusztá benyomásokhoz, különben „sohasem lehet olyan tapasztalatunk, mely *lényegileg összekapcsolódik a közvetlen észlelet szféráján teljesen kívül eső dolgokkal*”. (BPP I 21; kiem. – L. J.) E fogalmi összetevő nélkülözhetetlensége az oka annak, hogy „a »...nek látni« nem tartozik az észlelethez”, s hol olyan, mint a látás, hol meg nem olyan. (PU 285c)

Úgy tűnik, azzal, hogy elismeri, *fogalmak* szükségesek a felismeréshez, azonosításhoz; egy alakzat meglátásához nélkülözhetetlen a *gondolás*; a tapasztalataink elválaszthatatlanok a közvetlen észlelés szféráján kívül eső

dolgoktól, Wittgenstein egyre inkább önellentmondásba bonyolódik. Egyfelől határozottan elutasította, hogy valamiféle interpretáció lenne felelős azért, amit látunk. Másfelől, a fogalmi-gondolati összetevő szerepének hangsúlyozásával, mégis az interpretációnak az aspektuslátásban betöltött szerepére utal. Sőt, egyes megjegyzésekben teljesen explicitté válik annak nélkülözhetetlensége: „egy arcról különböző portrékat készítek aszerint, hogy miként *interpretálok* azt, jóllehet a fénykép mindig ugyanazt mutatja”. (BPP II 368; kiemelés az eredetiben).

Ezt a látszólagos önellentmondást az a fogalmi keret eredményezi, melyet magától értetődőnek tekintünk, amikor leírjuk az aspektuslátás jelenségét. Hagyomány az európai episztemológiában az észlelet érzéki és intellektuális összetevőjének megkülönböztetése, s annak vizsgálata, hogy melyik a domináns tényező. Wittgenstein azonban arra figyelmeztet, hogy „óvatosan el kell kerülnünk a tradicionális pszichológiai kategóriákat, mint például a tapasztalat látásra és gondolkodásra bontását”. (LP 542)

Előfordulhat például, hogy hosszabb ideje nézek egy ismeretlen emberre, s van egy bizonyos vizuális benyomásom az arcáról. Aztán hirtelen rádöbbenek, hogy gyerekkori iskolatársam áll előttem, akit harminc éve nem láttam. Továbbra is ugyanazt az arcot nézem, mégis hirtelen átalakul a róla keletkezett vizuális élményem, ahogy „megváltozott arcá-ban meglátom a korábbi arcát”. (PU 286c; kiem. – L. J.) A változás nem annak köszönhető, hogy a korábbi érzéki benyomásokhoz új, azoktól teljesen független fogalmat kapcsolok, hanem annak, hogy ezekben az adatokban felismerek egy másik arcot. Nem más értelmezést adok a benyomásoknak, inkább más módon jelenítem meg azokat az élményben.

De mi történik, amikor hirtelen felismerem a gyerekkori barát arcát az előttem álló öregemberében? Nem az változtatja meg azt, amit látok, hogy hirtelen eszembe jut az illető, hogy abban a pillanatban éppen rá gondolok? Wittgenstein szerint a valódi kérdés inkább az, „vajon a kép nem egy gondolat volt?” (BPP II 366) Ez azt jelenti, hogy különbséget tesz a „gondolni valakire” kifejezés két jelentése között: látni valakit és gondolni az illetőre, lehet két független, bár egyidejű aktus; de látni és gondolni rá, lehet ugyanaz. Ez a megkülönböztetés arra utal, hogy a felismerés nem olyan esemény, mely a legcsekélyebb távolságot engedné az észlelet és az interpretáció között. A gondolat, hogy az arcban valami több van, mint ami egyszerűen látható, nem jön sem előbb, sem később, mint az arc látása maga, egyáltalán nem valami hozzáadott, hanem része a látásnak. Az interpretáció „a látottban ölt testet”. (BPP I 33)

Az a megfogalmazás, hogy „az interpretáció megtestesül az észleletben”, világosabb értelmet ad annak az állításnak, hogy egy aspektus félig vizuális, félig gondolati jelenség. Nem egyszerűen arról van szó, hogy az aspektus látása két tényező, az érzékelés és a gondolkodás együttműködése, hanem inkább ezek egysége, a kettő összeolvadása. (Vö. PU 286d) Azt, hogy ez mit is jelent konkrétan, egy hármass fogalmi megkülönböztetés szemlélteti. Láttuk, hogy saját mentális állapotainkat nem figyelhetjük meg, s ez persze azzal is jár, hogy nem adhatunk ezekről reflektált leírásokat sem. Ennek ellenére, ezek az állapotok nincsenek

teljesen elzárva a publikus nyelvtől. Ugyanúgy, ahogyan közvetlenül, nem megfigyelés vagy reflexió útján tudunk lelkiállapotainkról, közvetlenül, reflektált leírások közbeiktatása nélkül jutnak ezek kifejezésre.

Ellentétben a közmeggyőződéssel, nem Quine, hanem Wittgenstein volt az, aki felismerte, hogy nagy igazságoknak jöhetünk nyomára, ha alaposan megfigyelünk egy erdei tisztáson átvágó nyulat. Előfordulhat, hogy a nyúl oly gyors vagy oly váratlanul bukkan föl és tűnik el, hogy csupán egy hirtelen villanást veszek észre. Meglepetésemben felrikoltok: Ni! vagy Ó! Ez a rikoltás nem kíván semmi bennem lévőtl leírni, s nem is referál határozottan semmi külsőre. Nem több, mint reflexszerű reakció egy váratlan ingerre, mely egyszerűen kitör belőlem, s legfőljebb meglepődésemet jelzi. Az efféle rikoltásnak épp ellenkezője a bennem keletkezett benyomásról szóló, megfontolt beszámoló. Ha valaki mutat nekem egy szürke, kb. 50 cm hosszú állatot, számba vehetem megfigyelhető tulajdonságait, összevethetem azokat a memóriámban tároltakkal, s ha úgy ítélem, hogy a látott és a tárolt tulajdonságlista megegyezik, azt mondom: „Ez egy nyúl.” Ez a leírás egy publikus tárgyra referál, s egyben beszámol a bennem keletkezett vizuális benyomásról. S végül itt van a jelen összefüggésben számunkra érdekes harmadik lehetőség: látom, hogy a tisztáson hirtelen egy nyúl szalad át, s felkiáltok: „Egy nyúl!” Ezt a felkiáltást egyfelől az jellemzi, hogy „kitör belőlünk”, azaz olyasféle kapcsolatban van az élménnyel, mint a rikoltás a fájdalommal. (Vö. PU 285d) Abból azonban, hogy a felkiáltás és az élmény közötti kapcsolat nem tudatos reflexió, nem következik, hogy mechanikus, teljesen leírható a behavioristák stimulus – reakció sémájával. A felkiáltás: „Egy nyúl!”, nem egyszerűen a kiáltó meglepődését jelzi vagy a stimulus-szituáció hirtelen megváltozására reagál, hanem *referál* egy állatra, megnevez valamit. Ez az, ami a felkiáltás megkülönbözteti a pusztá rikoltástól: „mivel a felkiáltás egy észlelet leírása, ezért egy gondolat kifejezésének is lehet nevezni”. (PU 285e) Összefoglalva: a *rikoltás* [Schrei] nem referál, csak a perceptuális mezőben bekövetkezett változásra reagál; a *beszámoló* [Meldung] egy korigálható és igazolható interpretáción alapszik; s e kettő között van a *felkiáltás* [Ausruf]. Ez utóbbi „úgy viszonyul az élményhez, mint a *rikoltás* a fájdalomhoz” (PU 285d; kiem. – L. J.)⁸, s ugyanakkor: „Az »Egy nyúl!« felkiáltás az »Egy nyúl« *beszámolóval* rokon.” (BPP II 527)

A felkiáltás az a nyelvi kifejezőmód, melyben közvetlenül észrevehető az észlelés és gondolkodás összeolvadása, hiszen akinek „olyan vizuális élménye van, amelyet a felkiáltás fejez ki, az *gondol* is arra, amit lát”. (PU 285e) Azt pedig, hogy mi is az, amit lát, ő maga is és mi is onnan tudjuk, hogy megfogalmazásához a publikus nyelvet veszi igénybe. Nyelvileg a felkiáltás (ellentétben a rikoltással) artikulált, és egyáltalán nem különbözik a szokásos nyelvi képződményektől.

⁸ A magyar fordításban szereplő „üvöltés” szót „rikoltás”-ra cseréltem, mivel az előbbi inkább folyamatra, az utóbbi inkább mozzanatra utal, s így alkalmasabb az aspektus észrevevésével járó meglepődés kifejezésére – L. J.

Speciális jellege a használat kontextusának különlegességéből származik. Ha látok egy arcot, adhatok róla egy beszámolót, de ha ebben az arcban hirtelen felismerem régi barátomat, akkor „ugyanaz a kifejezés, mely máskor a látotról szóló beszámoló, most a *felismerés felkiáltása*”⁹ (PU 286e; kiem. – L. J.) A felismerés, azonosítás mozzanata egyesül a felkiáltásban a vizuális benyomásokkal, s ez eredményezi a látás és gondolkodás összeolvadását.

Mindazonáltal, még mindig nem teljesen világos, mit is jelent az, hogy egy interpretáció ölt testet abban, amit látunk, hogy „hogyan lehetséges, hogy az ember egy dolgot egy *értelmezésnek* megfelelően lát?” (PU 290d) Amikor az A' „közvetlen tapasztalat” és ennek „közvetett leírása” (A) közötti kapcsolatot vizsgáltuk, azt találtuk, hogy amennyiben van „közvetlen tapasztalat”, képesnek kellene lennünk arra, hogy közvetlenül referáljunk rá. Ez lehetetlennek bizonyult, mivel nem létezhet privát nyelv. Másik problémánk az volt, hogy a „közvetett leírásokat” nem is tudnánk az aspektusokhoz kapcsolni, mivel azoknak nincsenek olyan érzékelhető megkülönböztető jegyei, melyeket le lehetne írni. Ezért találta Wittgenstein figyelemre méltónak, hogy „az *interpretáció* szavait képesek vagyunk a közvetlenül észlelt leírására is használni”. (BPP I 9)

Erre a problémára is érvényes azonban Wittgenstein azon figyelmeztetése, hogy nem alkalmazhatunk olyan hagyományos pszichológiai dichotómiákat, mint amilyen a gondolkodás és érzékelés éles elkülönítése. Maga a kérdés, hogy miként írhatják le az interpretáció szavai az észleleteket, hogy mit jelent az, hogy az A' közvetlen tapasztalat az A interpretációt részesíti előnyben, azon a föltevésen alapul, hogy van egy privát mentális életünk, melyet azáltal teszünk manifesztté, hogy az ezt alkotó mentális entitásokhoz a publikus nyelv szavait és mondatait kapcsoljuk. Wittgenstein azonban megfordítja ezt a viszonyt, s nem azt a kérdést teszi föl, hogy miként vagyok képes észleleteimet egy interpretáció segítségével *leírni*, hanem azt, hogy hogyan működik közre az interpretáció (s ezáltal a publikus nyelv) a közvetlenül észlelt aspektusok *kialakításában*. Ennek megvilágításában játszik fontos szerepet az aspektusváltás jelensége. Ameddig pusztán szemlélem az engem körülvevő tárgyakat, nem tudok interpretációról, „fel sem merül a benyomásnak optikai képre és fogalomra való tagolásának kérdése”. (BPP I 27) Amikor azt veszem észre, hogy eddig *azt* láttam, most pedig *ezt* látom, nem lepődöm meg, hanem egyszerűen föltételezem, hogy változás történt a környezetemben, s bármiféle értelmező közreműködésem nélkül, most új vizuális benyomásom van. Amikor azonban az aspektusváltás jellegzetes, inkohérens tapasztalatával találkozom, azt veszem észre, hogy *ugyanazt a dolgot* eddig *úgy*, most pedig *így* látom, hogy bár nem változott semmi, mégis minden megváltozott, akkor e „kissé bizzar jelenség” ráébreszt, hogy benyomásom egy „optikai kép” és egy „vizuális fogalom” egysége. (BPP I 27–29)

⁹ A terminológiai egység megtartása érdekében, a magyar fordításban szereplő „tudósítás”-t „beszámoló”-val helyettesítettem – L. J.

Az aspektuslátás során keletkező vizuális élmény ezen összetettsége jelzi, hogy valami nincs rendben magával a kérdéssel, mely azt firtatja, hogy az aspektuslátás inkább látás vagy inkább interpretáció. Egyáltalán a kérdés – állapítja meg Wittgenstein – azért keletkezik, mert maga a tapasztalat egy interpretációban fogalmazódik meg. Ez az interpretáció azonban „nem egy indirekt leírása” egy amúgy is meglévő tapasztalatnak, hanem „a tapasztalat elsődleges kifejeződése”. (BPP I 20) A pusztá benyomások csakis akkor válnak meghatározott tapasztalattá, ha közreműködik ebben az interpretáció, megteremtve az „optikai kép” és a „vizuális fogalom” egységét. Az észleleti benyomások az interpretáció szavai által nyernek határozott formát és kapcsolódást a világhoz. Nem az a helyzet, hogy a látás önmagában „leképezné” a valóság tényállásait és objektumait, mintát adva így a nyelvi referencia működésének elképzeléséhez, hanem az, hogy a vizuális élmények a nyelv segítségével kapcsolódnak a világhoz. Az interpretáció nem járulékos funkciót lát el, hanem közreműködik a tapasztalat konstituálásában.

Az interpretáció, mint a tapasztalat „primer kifejeződése”, tartalmazza egyfelől a „rikoltás” spontaneitását és tapasztalatközeliséget, másfelől pedig a „beszámoló” reflektált jellegét. Az észlelettel való közvetlen összekapcsoltságot, valamint a publikus nyelv használata által biztosított objektivitását tekintve, az interpretáció természetesen a „felkiáltás”-sal áll rokonságban. A Wittgenstein által használt „primer” jelző mutatja, hogy az interpretáció nem utólagosan ad szavakat a meglévő tapasztalathoz, hanem biztosítja azt a fogalmi formát, melyben a tapasztalat elnyeri azonosságát és magának a tapasztalónak is csak a kifejezés által válik felismerhetővé. Mivel a tapasztalatot az észleletek és a publikus nyelv által biztosított fogalmak együttesen hozzák létre, Wittgenstein „egy interpretációnak megfelelő látás”-ról beszél. (BPP I 2) Ahhoz, hogy azonosított és individuált tapasztalatunk lehessen, természetesen szükségünk van érzéki anyagra, de csak akkor lehetnek határozott tapasztalataink, ha ezt az anyagot fogalmak segítségével megformáljuk. Aki nem ismeri a „kacsa” fogalmát, nem tudja, „hogyan néz ki az állatok feje, micsoda egy szem stb.”, az nem képes egy rajzot így és így látni, mivel „ezek a fogalmak” szükségesek hozzá”. (BPP I 872; a dőlt betűs kiemelés eredeti, a vastag betűs tölem származik – L. J.)

Annak megvilágításával, hogy mit is érthet Wittgenstein azon, hogy a kép egy gondolat, láthatóvá vált az is, hogy a látásban testet öltő gondolkodás lényegileg különbözik attól, amit egy hipotézis felállításakor és tesztelésekor csinálunk. Ezért mondhatja Wittgenstein önellentmondás nélkül, hogy az aspektuslátás nem interpretáció (a „kétlépéses-modell” értelmében), és azt is, hogy „[...] az interpretálás egyfajta gondolkodás, mely gyakran idéz elő hirtelen aspektusváltást”. (LP 179) Amint látható, az „interpretáció” szó két értelemben szerepel.

1. Az első értelemben tudatos, szabályok által vezérelt tevékenységet jelent, mely utólag rendezzi az érzeteket. Erről az eljárásról volt szó a *Tractatus*-ban, s ezt utasította el a *Filozófiai vizsgálódásokban* (PU 306b) arra hivatkozva, hogy a látás nem tevékenység, hanem állapot. Első ránézésre ez az elutasítás azt jelenti, hogy az aspektuslátás passzív, vagyis az

állapot-jelleg hangsúlyozásával Wittgenstein nemcsak a „kétlépéses-modellt” utasította el, de az interpretálás aktivitása helyett a passzív receptivitást állította előtérbe. Ez utóbbi azonban kizárja annak magyarázatát, hogy miért van az ép észlelőszervekkel felruházott emberek között különbség az aspektuslátásban, miért van az, hogy van aki látja, s van, aki nem látja az aspektust?

2. A másik értelemben vett interpretáció nem jár ezzel a nehézséggel. Igaz, az aspektuslátás speciális kifejezése („most ez ...”) inkább eseményre utal, valamire, ami megtörtént a változást észlelő személlyel. „Esemény”-ről azonban legfeljebb az aspektusváltások egy csoportjával (a Wittgenstein által „optikai”-nak nevezett aspektusokkal) kapcsolatban beszélhetünk. A többi esetben nem nélkülözhető a váltást észlelő személy közreműködése: „... az aspektus sajátossága az, hogy *belelátok valamit a képbe*”. (BPP I 1028; kiem. – L. J.)

Összefoglalva, az aspektuslátás állapot, de bizonyosan nem egy teljesen passzív állapot. A benne rejlő aktív mozzanat azonban nem vehető egykönnyen észre, mivel „az aspektus kifejezése egy felfogásmód kifejezése [...], melyet azonban egy állapot leírásaként használunk”. (BPP I 1025) E külsődleges kétértelműségnek konceptuális okai vannak. Wittgenstein egyfelől elutasítja a „kétlépéses-modellt”, tagadva, hogy interpretáció hozzáadásának köszönhetően látunk aspektusokat, másfelől viszont elismeri, hogy az interpretáció, mint a látásban bennerejlő, fontos szerepet játszik. Ezért hajlunk arra, hogy azt mondjuk, „egy interpretációt látunk” (LP 179), ami aktív szerepünket állítja előtérbe: „nem egy értelmezésnek, hanem egy *értelmezési aktusnak* megfelelően látsz”. (BPP II 522; kiem. – L. J.) Amikor pedig meglátunk egy aspektust, akkor „nem aspektusváltást, hanem értelmezésváltást látunk”. (BPP II 521)

A „kétlépéses-modellnek” a beépített értelmezési aktussal való helyettesítése két szempontból is előnyös. Az, hogy az aspektuslátáshoz szükség van az észlelő aktív közreműködésére, megmagyarázza, miért képes valaki látni egy aspektust, míg valaki más (ugyanolyan jól funkcionáló perceptuális apparátussal, de nélkülözve a szükséges interpretációs sémát) nem képes. Emellett, az interpretációnak az észlelésbe való beépülése megvilágítja az aspektus„olvasás” és a tényleges látás közötti különbséget. Ha a látás és az interpretálás elválhat egymástól, akkor megtörténhet, hogy valaki csupán „tudja”, hogy egy kép mit kíván ábrázolni, de nem „látja” azt, nincs élményszerű tapasztalata. Amennyiben azonban, maga a gondolat a látott képben ölt testet, s egy aspektust látni annyi, mint egy fogalmat mozgósítani, gondolni valamire, akkor a gondolat megváltozása (pl. egy „felismerés” következtében) egyben annak megváltozása is, hogy mit látok. Ha egy aspektus felvillanásakor elválasztjuk a „látási élményt” [Seherlebnis] a hozzá tartozó „gondolati élmény”-től [Denkerlebnis], akkor „elveszni látszik az aspektus felvillanása”. (LP 564) Ezért beszél Wittgenstein arról, hogy az aspektuslátásban összeolvad egymással látás és gondolkodás.

A látás és gondolkodás egymáshoz való viszonyával kapcsolatban korábban két kérdést tettünk föl.

I. Hogyan szerzünk tudomást az interpretációhoz nyersanyagot szolgáltató „közvetlen tapasztalat”-ról, hogyan azonosítjuk A'-t?

II. Hogyan kapcsoljuk hozzá az A' „közvetlen tapasztalathoz” az A „közvetett leírást”?

A fentiek fényében világos, hogy a két kérdés voltaképpen azonos, s ezért a rájuk adandó válasz is egy. Nincsenek semleges érzeteink, az aspektuslátás szükségképpen értelmezést involvál; és a szavakat nem utólag kapcsoljuk hozzá észleleteinkhez, ez utóbbiak közvetlenül interpretációkban nyernek kifejezést. Nincs semmiféle reláció az érzetek és ezek interpretációi között, mivel ezek nem egymástól független, önálló entitások, melyek között bármiféle reláció állhatna fön. A közvetlen tapasztalat azonosítása és nyelvi kifejezése egy és ugyanazon aktus.

Ahhoz, hogy az aspektuslátásról pontosabb képet nyerjünk, természetesen azt kellene meghatározni, miben is áll pontosan ez az „aktus”. Arról beszélve, hogy a hasonlóság fölismerése nem a hasonló dolgok azonos vonásainak megfeleltetése, Wittgenstein a számológépművészre utal (BPP II 551). Ez az analógia igen világosan jelzi, hogy az aspektuslátás nem explicit szabályok által előírt tevékenység. A matematikai zsenik olyasmiket mondanak, hogy „látják” maguk előtt a számokat, „ráéreznek” a megoldásokra, ahelyett hogy elemi lépésekre bontható számítások sorozatát végeznék el. Az átlagember és a számológépművész közötti különbség nem ugyanaz, mint az átlagember és a számítógép közötti különbség. A számítógép összehasonlíthatatlanul gyorsabb az embernél, s elvileg nem hibázik, de mechanikusan kalkulál, szabályokat követ, mint az átlagember. A zseni elméje azonban másként működik, nem kalkulatív. Helyesen számol, hiszen a megfelelő eredményre jut, de hogy „mi zajlik elméjében, azt talán ő maga sem tudja elmondani. Ha hallanánk ezt a folyamatot, talán úgy tűnne, mint a számolás furcsa torzképe [Zerrbild].” (Z 89)¹⁰ Az elme mintha nem algoritmizált *cselekedeteket* hajtana végre, az intuitív belátások, hirtelen ötletek, felismerések inkább *eseményyszerűvé* teszik a folyamatot.

Wittgenstein szerint az aspektuslátásnak kétségtől van egy ilyen esemény-szerűsége. Ez részben abból látható, hogy rendszeresen az aspektusok „fölvillanását” [Aufleuchten] emlegeti. Önmagában ez a szóhasználat arra utal, hogy az aspektus meglátása szinte független az alanytól: vagy fölvillan valakinek, vagy nem. De nem pusztán a szóvalasztásról van szó, határozott fogalmi megkülönböztetést is bevezet Wittgenstein: „a rettegő arcot »látjuk« [sehen]; azonban a rettegést az arcon, vagy két arc hasonló, illetve nem-hasonló voltát »észrevesszük« [bemerken]”. (BPP II 552 – kiemelés az eredetiben) Az aspektuslátást eddig

¹⁰ Wittgenstein, L.: *Zettel* (hg. v. G. E. M. Anscombe – G. H. von Wright), Ludwig Wittgenstein: *Schriften* 5, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1970. (Z)

egységnek tekintettük, s most kiderül, hogy voltaképpen két mozzanatból áll: van egy bevezető *esemény*, s ezt követi egy hosszabb ideig tartó *állapot*. A bevezető esemény, az észrehevés szükséges feltétele az aspektuslátásnak. Ez magyarázza az olyan eseteket, amikor két ember ugyanazt a dolgot nézi, de mégis mást lát, mivel egyik képes észrevenni az aspektust, a másik pedig nem. A „látni” és „észrevenni” ezen különbsége megfelel a látás két objektuma között fennálló, Wittgenstein által emlegetett „kategoriális különbség”-nek.

Az észrehevés két fontos vonatkozásban különbözik a látástól. Valamit mindaddig látok, amíg (megfelelő megvilágítás mellett) a látóteremben van. Van egy kezdő és egy végpont, s a kettő között eltelt időben áll fenn a látás állapota. Az aspektus észrehevése ezzel szemben *időtlen* jellegű: „Nem mondjuk azt, hogy »öt percen át vettem észre«” (BPP II 443), s ugyanígy értelmetlen lenne az a felszólítás is, hogy „ettől ... eddig vedd észre a hasonlóságot!” (BPP II 553) *Eltérően a látástól, az észrehevésnek nincs tartama.*

Láttuk, hogy az aspektus meglátása nem értelmezhető azonosítható elemek észleléseként, s ezek kombinálásaként. Mit jelent az, hogy „hasonlóságokat felismerni”, „hasonlóságokat megadni”, „dolgokat hasonlóságuk szerint rendezni”? – kérdezi Wittgenstein. (BPP I 947) „Hol van itt a speciális élmény? a speciális élménytartalom, melyet keresünk?” (Uo.) A válasz az, hogy sehol, nincs ilyen azonosítható élménytartalom, s ezért a hasonlóság észrehevésének nemcsak tartama nincs, de *tartalma* sem. Nem lehet megadni semmiféle tapasztalati tartalmat ezekhez az észrehevésekhez, ahogy akkor sem tudunk megnevezni egy pontosan meghatározott tapasztalatot, amikor észrevevesszük valakinek az arcán a haragot, vagy azt, hogy amit eddig nyúlnak láttunk, az látható kacsának is. Az aspektus észrehevése nem olyan tapasztalat, mely a világ valamely konkrét dolgára, tulajdonságára vagy relációjára vonatkozna. Természetesen, kacsát vagy nyulat látni, két egészen más tapasztalat, de hogy az észrehevéskor mi az a tartalom, mely tudatosul, s melynek következtében egyikről a másikra váltok, azt nem lehet megmondani, mert nincs ilyen tapasztalati tartalom.

Az, hogy a felismerésnek se tartama, se tartalma nincs, világossá teszi, hogy az aspektuslátást bevezető észrehevés nem megfigyelhető tulajdonságok észlelése s persze nem is ilyenek kombinálása. Ez magyarázza, hogyan lehet különbség az egyformán ép érzékszervekkel rendelkező emberek aspektuslátásában. Két ember között, akik egyformán tisztán látnak egy arcot, de egyikük felismeri a rajta ülő arckifejezést, másikuk pedig nem, az észrehevés tesz különbséget. Amelyikük nem látja az arckifejezést, az Wittgenstein szerint „aspektusvak”-nak nevezhető. Fiziológiai értelemben nincs közöttük eltérés, „a fiziológiai itt a *logikai* szimbóluma”. (PU 303b; kiem. – L. J.) Az aspektusvak nem rendelkezik bizonyos előfeltételekkel, melyek az aspektus észrehevésének logikai feltételei.

A fiziológiai és logikai feltételek megkülönböztetése mutatja, hogy az egyszerű látás és az aspektuslátás között van átjárás. Tanulás által megteremthetők az aspektuslátás logikai feltételei. Létezhetnek például emberek – szól Wittgenstein egyik példája – , akik nem lennének képesek arra, hogy úgy lássanak egy

fényképet, mint mi. Arra képesek lennének, hogy nagyjából felmérjék az ábrázolt személy alakját, de arra már nem, hogy a fotót „kép”-nek lássák. Nem találának örömet a fényképek nézegetésében, nem ismernék föl egy pillantásra az ábrázolt személyt, vagy azt, hogy az arc mosolyog. Az ilyen embereknek „*meg kellene tanulniuk olvasni a fényképet, s azután olvasniuk kellene azt*”. (BPP I 1019) Ez tudatos erőfeszítés lenne, melynek vannak megtanulható módszerei, s a látott formák, színek, vonalak és pontok „olvasásának” lennének explicit szabályai. Olyasféle szabályok lennének ezek, amilyeneket a perspektivikus ábrázolást vagy az árnyékolás segítségével való plasztikus megjelenítést tanuló gyerekek tanítanak: a ferdén futó vonalak sokszor mélységet jeleznek, ha valami a papíron följebb van, az azt jelenti, hogy az távolabb van a lejjebb levőnél, a domborúságot az jelzi, hogy a szélek felé sötétebb, középen pedig világosabb a lerajzolt tárgy stb.

Nem kell azonban megállni az efféle szabályok elsajátításánál. Lehet, hogy „először fáradtságosan meg kell tanulnunk egy leképezési mód értelmezését”, de később azután ennek segítségével a fényképet „természetes képként” kezelhetjük. Ha kialakul ez a képességünk, akkor a fáradtságos tanulás már csupán a történetünkhöz tartozik (BPP I 1018), belesüllyed a múltba, mely a jelen képességeket megalapozza. A reflektált aspektus „olvasás” aspektus „látás”-sá válik, s a kép tudatos interpretálása reflektálatlan észlelési állapottá. Wittgenstein arról beszél, hogy maga a szem működik közre a vizuális élmény kialakításában: „úgy tűnik, mintha szemünk rajzolna minden alkalommal egy más alakot e vonalakba (a papíron)”. (BPP II 532) A szem különbözteti meg egymástól az aspektusokat, „mintegy tagolja [phrasiert] a látott képet”, mégpedig úgy, hogy „az egyik tagolás inkább egyik, a másik inkább egy másik interpretációnak felel meg”. (BPP I 22)

Mint látható, az explicit szabályok megtanulása, a propozicionális jellegű tudás szerepet játszik ugyan az észlelés formálásában, de csak beindítja és támogatja ezt az átalakítási folyamatot, önmagában nem elégséges az aspektuslá-táshoz. Az aspektus egy „fölfogásmód”, egy „kezelésmód”, egy „technika” (BPP I 1025) alkalmazásának eredményeként „villan föl”. A tanulónak, aki csak épphogy megismerkedett a „csúcs”, „alpvonal” stb. fogalmakkal, még semmit sem mondhatnak az „Ezt most csúcsnak látom” szavak. (Vö. PU 301c) Még ha tudja is, hogy mit jelent valamit a háromszög csúcsának tekinteni, nem látja azt csúcsként, mert nincs meg hozzá a gyakorlottsága. „Csak arról mondanánk, hogy »most így látja«, »most pedig így«, aki képes az alakzatot bizonyos módokon könnyedén alkalmazni.” (PU 301c)¹¹ Egy „képességről”, egy „technika uralásáról” (uo.) van tehát szó. A gyakorlással kialakított praktikus képesség fontossága még egyértelműbb a művészetben. Vannak festészeti stílusok, melyek nekem semmit sem mondanak, másoknak viszont igen, ami valószínűsíti, hogy „a szokásnak és a nevelésnek is része van a dologban”. (PU 291c) Az aspektus észrebevételének

¹¹ A fordítást kissé módosítottam – L. J.

képessége eszerint egy gyakorlással kialakított kompetencia, egy „tudni, hogy hogyan” típusú tudás: „a megértés olyasmi, mint tudni hogyan tovább, tehát egy *képesség* [Können]”. (BPP I 875; kiem. – L. J.)

Az aspektus észrevezésének képessége egy előzetes tanulási folyamatra épül. E folyamatban alakul ki az a képességünk, hogy észleleteinket azonosítsuk, elkülönítsük egymástól és meghatározzuk. Ehhez fogalmakat használunk, melyek révén a szubjektív látási élmény kapcsolatba kerül a nyelvvel. Ennek következtében, az „elsődleges kifejezés”-ként értelmezett interpretációban megjelenő tapasztalat természetesen nem privát. A benne szereplő, benső észleleteinkre referáló szavakat ugyanolyan módon tanuljuk meg, mint a publikus, külső objektumokra referálókat: „Megtanulunk tárgyakat leírni, s egy más értelemben, *ezáltal* megtanuljuk leírni érzeteinket.” (BPP I 1082; kiem. – L. J.) A publikus nyelv szavaihoz fűződő használati szabályok meghatározzák azokat a szituációkat, melyekben egy szót használni lehet, s ezáltal közvetve meghatározzák a szavak által megformált észleleteket is. A szó összekapcsolja egymással azokat a helyzeteket, melyekben használható, s az ezen helyzetekben fölbukkanó benyomások közötti azonosságok és különbözőségek föltérképezése segíti az egyes konkrét érzetek azonosítását. Az aspektus észrevezése egyik fontos feltételének a publikus nyelv által biztosított fogalom meglétét nevezhetjük. Ez a lényegi különbség az érzeteket fogalmak segítségével tapasztalatokká formáló „inherens interpretáció” kantianus és wittgensteiniánus fölfogása között. Kant velünk született szemléleti formákról és kategóriákról beszél, melyek alkalmazása megengedi a privát tapasztalatok lehetőségét. Wittgenstein szerint a publikus nyelv által biztosított fogalmak működnek közre az észleletek azonosításában.

A fogalmak a benyomások rendezéséhez és a látottak azonosításához szükségesek, nem pedig utólagos leírásához. Ha valaki egy ló festett képét nézve, egyszer csak fölkiált: „Ez vágta!”, az nem informálni akarja a többieket arról, hogy tudja, az ilyen képek mindig vágató lovat ábrázolnak, hanem „valami *mást* próbál mondani”. (BPP I 874) Sem egy fizikai képet, sem valamiféle benső, mentális képet nem akar leírni, hiszen egyáltalán nem akar leírni semmit. A kiáltással az aspektus hirtelen észrevezésére reagál. Ennyiben teljesen mindegy, hogy a képen lévő dologra referál-e, vagy egyszerűen így kiált: „Halihó!”. (Vö. BPP I 874) Spontán reakciója egy megnyilvánulás [Äußerung], egy jelzés, mely azt jelenti, „Értem!”, „Tudom hogyan kell továbblépni!” (BPP I 875 vö. BPP I 691) Egy ilyen „megnyilvánulás nem valaminek a tünete” (BPP I 13), nem egy lelkiállapotról szóló beszámoló, hanem a benyomás spontán azonosítása. Az reagál így, aki érti a helyzetet, tudja hogyan kell látni a képet, hogyan játsszák a játékot abban a közösségben, melynek tagja. E reakcióban az emberek mintegy „találkoznak egymással”. (BPP I 874)

Az aspektuslátás jelenségének vizsgálata azt mutatja, hogy a látás szemantikája differenciált. Meg kell különböztetnünk a vizuális élmények és a valóság objektumai közötti kapcsolatnak két fő típusát. Az egyikbe azok a látási élmények tartoznak, melyeket egyértelműen a természet határoz meg, a másikba olyanok,

melyek létrejötte föltételez egy szociális hátteret. A tapasztalat első, illetve második csoportba tartozó objektumai „kategorióisan különböznek”.

1. Vannak tapasztalatok, melyek nemhogy nem kívánnak meg semmiféle kiegészítést a tapasztaló részéről, de hiába is próbálná meg valaki ezeket a tapasztalatokat befolyásolni. A színek és formák látása fizikailag és fiziológiailag meghatározott, semmi értelme nem lenne azt mondani: „Lásd a levelet most zöldnek!” (PU 307e), hiszen a (nem színvak vagy szintévesztő) ember amúgy is annak látja. Ha pedig nem, akkor semmiféle értelmező erőfeszítés nem segíthet. A vizuális élmény nem változhat meg, hiába utasítanánk valakit, hogy egy kört négyyszögnek lásson. (BPP II 545) A szín és a forma (ellentétben az aspektussal) a dolgok tulajdonsága, s az ezekre referáló állítások verifikálhatók vagy falszifikálhatók. Ezt nevezhetnénk „egyszerű látás”-nak, ami semmi más, mint egy állapot, a világ tárgyainak és tényállásainak passzív *leképezése*.
2. A másik csoportba tartoznak azok a tapasztalatok, melyek létrejöttéhez nem elégségesek a fizikai ingerek, a látási élmény meghatározásához társadalmi konvenciókra, egy kulturális közeg látásmódjának begyakorlására van szükség. Aki rendelkezik az azonosításhoz szükséges fogalmakkal, valamint a szükséges begyakorlottsággal, az nem vizsgálhatja a formákat és vonalakat egy rajzon, hanem a meglátásával egyidejűleg azt mondja, „nekem ez egy állat, nyállal keresztüldöfve”. (PU 296d) Azért ismeri föl könnyedén, mert van egy kialakított „beállítódása” [Einstellung]. „Ez az egyik jelentése annak, hogy »látás«-nak nevezzük” (i. h.) — jelenti ki Wittgenstein. Beállítódás nélkül, pusztán a színekre és formákra hagyatkozva, nem alakulna ki ugyanez a vizuális élmény. Ha egy szokványos oroszláncépet mutatnak nekem, azt nem azért ismerem föl, mert az ábrázolt formák és színek leképezik a valóságos oroszlán formáit és színeit, hiszen a kép kétdimenziós, a valódi oroszlánnál jóval kisebb méretű, mozdulatlan stb. Ha egy *konvencionális* képről van szó, minden erőfeszítés vagy próbálkozás nélkül oroszlánnak látom. (Vö. PU 297e) Vizuális élményemet kulturális konvenciók kapcsolják a realitáshoz, nem pedig egy leképezési reláció. Ez már nem egyszerű látás, hanem annak továbbfejlesztett változata, mely egy *beépített interpretáción* alapszik. Ezt nevezhetjük az aspektuslátás alapesetének.

Azt, hogy a beépített interpretáció mennyire szükséges, megmutatja az „aspektusvakság” jelensége. A beépített interpretáció annak „logikai feltétele, hogy valaki ezt és ezt *megéli*”. (PU 301d) Aki nincs fölkészítve valamely aspektus meglátására (hiányzik a kellő gyakorlottsága vagy nem állnak rendelkezésére a szükséges fogalmak), az egyszerűen vak egy bizonyos aspektus iránt. Mivel az ilyen embernél nincs kialakítva az aspektus észrevezéséhez szükséges beállítódás, azt mondjuk, „az »aspektusvaknak« általában más viszonya lesz a képekhez, mint nekünk”. (PU 308b)

A beépített interpretáció fogalmával magyarázható a látás két típusa közötti alapvető különbség, de korántsem minden. Az aspektuslátás sokkal bonyolultabb jelenség annál, hogysem a naturális-szociális dichotómia segítségével kimerítően leírhatnánk. Aki átmegy egy megfelelő tanulási folyamaton, az szert tesz egy beállítódásra, mely vizuális benyomásait interpretálja. Ez azonban korántsem jelenti azt, hogy maguk a látási élmények állandó tényleges kontroll alatt állnának. Az aspektuslátáson belül Wittgenstein különbséget tesz a „valaminek tekinteni” [Betrachten] és a „valaminek látni” vagy „így-látni” [so-Sehen] állapota között. (V.ö. PU 297b)

2.1 Amikor észreveszem, hogy két dolog hasonló, akkor észlelem a közöttük fennálló hasonlóságot, de nem látom mindaddig, ameddig látom magukat a hasonló tárgyakat. Magát a hasonlóságot csak addig látom, ameddig kifejezetten *tudatában vagyok*. (BPP II 555) A „valaminek látni” egy *tudatállapot* [Bewußtseinszustand], mely akkor áll fenn, amikor aktuálisan látok valamit, vagy más modalitások esetében: hallok egy hangot, fájdalom- vagy ízézetem stb. van. (BPP II 45) Egy tudatállapot (s vele a „valaminek látás” vagy „így-látás”) mindig meghatározott ideig áll fenn: addig, ameddig valamely jelenség lefoglalja a tudatomat vagy figyelmemet valamire összpontosítom.

2.2 Ezzel szemben, ha egyszer kialakultak, akkor *diszpozícióim* fennállását nem szakítja meg sem a figyelem elmozdulása, sem az eszméletvesztés. Tudhatok, érthetek, hihetek, szándékolhatok stb. valamit, annak ellenére, hogy egyáltalán nem gondolok rá vagy éppen alszom. (I. h.) Ezért van az, hogy az „annak tudata, hogy... zavarhat a munkában, míg a tudás nem”. (BPP I 921) Ilyen diszpozíció a „valaminek tekintés”, mely ha egyszer kialakult, nincs időben korlátozva. Egyáltalán nem kell állandóan tudatában lennem két dolog hasonlóságának, nem kell őket „így-látnom” ahhoz, hogy tudjam, hasonlóak, azaz „ilyennek tekintsem” őket. (BPP II 555) Ugyanígy, nem kell a falon lógó portrét folyamatosan élőnek vagy barátságosnak, egy festett szemet tekintettel rendelkezőnek *látnom* ahhoz, hogy ilyennek *tekintsem*. Bármikor megkérdezi tőlem valaki, hogy milyen arcot ábrázoló kép van a szobám falán, habozás nélkül azt felelem, hogy „barátságos”, anélkül hogy észre kellene vennem, meg kéne látnom ezt az aspektust. Rendelkezem azzal a diszpozícióval, melynek alapján a képet ilyennek „tekintem”, de csak akkor „látom” ilyennek, „amikor a képpel mint (ábrázolt) tárggyal foglalkozom”. (PU 297b) Ha egyszer kialakult a megfelelő diszpozíció, tekinthetek valamit valaminek anélkül, hogy látnám, de amikor látom a dolgot, akkor sem kell állandóan tudatában lennem a megfelelő aspektusnak, tekinthetem valaminek akkor is, ha nem magát az aspektust, hanem csak a dolgot látom. Az „így-látás”, eltérően az „ilyennek tekintés”-től, csak akkor következik be, ha az aspektus kifejezetten a tudatom előterébe kerül.

A „diszpozíció – tudatállapot”, s a hozzájuk tartozó „valaminek tekinteni – valaminek látni” dichotómiája segítségével elrendezhetünk további, az aspektuslátással kapcsolatban korábban fölmerült fogalmakat is. Az „észrevevés” szükségszerű ahhoz, hogy valamit így lássak, de nem nélkülözhetetlen ahhoz, hogy valaminek tekintsem. A „valaminek tekintés” származhat abból is, hogy valaki elsajátítja a szükséges fogalmakat. Ebben az esetben a kialakított diszpozíció csupán a kép „olvasására” tesz képessé. Amennyiben viszont van egy bevezető „észrevevés”, akkor az aspektuslátás nem pusztán a tudáson, hanem egy valódi tudatállapoton alapszik, s ennek köszönhetően nem csupán „valaminek tekintem” a dolgot, de képes vagyok arra is, hogy „valaminek lássam”.

A „valaminek látás” abban is különbözik a „valaminek tekintés”-től, hogy míg az utóbbi csupán egy diszpozíció, az előbbiről csakis egy tudatállapot aktuális fennállása idején beszélhetünk. Ennyiben tehát a „valaminek látás” *állapot*. Ugyanakkor – szemben a tanuláson, fogalmak elsajátításán alapuló tudással és más diszpozíciókkal – a tudatállapot az észrevevés eseményén alapszik. Ez az észrevevés azonban nem véletlen esemény: mint „felvillanás”, nem származhat közvetlenül módszertani szabályok alkalmazásából, de legalább bekövetkezésének feltételei megteremthetők. Mivel egy aspektus meglátásához ki kell alakítani az észrevevés feltételeit, majd az aspektust a figyelem fókuszálásával a tudat előterében kell tartani, a „valaminek látás” nem kizárólag egy állapot, hanem egyben *aktivitás* is. Ez a kettősség fejeződik ki a Wittgenstein különböző megjegyzései között felfedezhető látszólagos ellentmondásban: „az értelmezés [...] cselekvés; a látás pedig *állapot*” (PU 306b; kiem. – L. J.), s ugyanakkor a dolgot „nem egy értelmezésnek, hanem egy értelmező *aktusnak* megfelelően látod”. (BPP II 522; kiem. – L. J.)

Ha azt vizsgáljuk, milyen módon működik közre az alany az „így-látás” feltételeinek megteremtésében, abból kell kiindulnunk, hogy „az aspektuslátás más játékokra épül”. (BPP II 541) Ilyen mindenekelőtt az akarás és elképzelés. A „képes vagy úgy látni, mint...?” kérdése vagy a „most nézd úgy, mint...!” felszólítása együtt jár a „most fogd fel úgy, mint...!” utasítással, s „csak ahol ez az utasítás értelmes, ott értelmes a kérdés”. (BPP II 523) Magától értetődik, hogy nincs értelme az efféle utasításnak az egyértelműen az objektumok által meghatározott látási élményekkel (színek, formák) kapcsolatban. Ezeket nem vagyunk képesek így vagy úgy látni, látási élményünk egyértelműen a passzív leképezésből származik. Aki elsajátította egy kultúra jellegzetes beállítódását, annak a szigorúan konvencionális képek esetében sincs módja kreatív viszonyulásra, egyszerűen a tanult módon „tekinti” pl. az 'F'-et, mint egy bizonyos betűt. Ugyanez a helyzet egy életformában meghatározott funkciót betöltő tárgyakkal, mint pl. az evőeszközök. (PU 282d) Egy európai nem mondhatja azt egy villára vagy egy késre, hogy „most ezt villának tekintem”, ez a mondat számára csak akkor értelmes, ha mondjuk evőpálcikát tart a kezében. Nem próbálhatjuk meg annak látni szokásos tárgyainkat, mint aminek konvencionális fogalmaikat alkalmazva már amúgy is látjuk őket. Ha valaki egy lámpára azt mondaná: „Most ez egy

lámpa" (BPP II 524), az a használt nyelvi formával („Most...”) egy változásra utalna, miközben a látványt azonosító fogalommal („lámpa”) a konvenció változatlan fennállását erősítené meg. Aki ellenben egy bizonyos dolgot a konvenciótól eltérően azonosít (pl. az 'F'-et nem betűnek, hanem akasztófának látja PU 282d), az a képzelőereje közreműködésével a rég ismert objektum egy „valaminek látását” hozza létre. Gyakran megtörténik ez a gyerekekkel, akiket még kevésbé kötnek a konvencionális látásmódok. A gyerekek gyakran játszanak olyasmit, hogy „azt mondják például egy ládáról, hogy ez most egy ház [...]. Kitalálással szövik át” (PU 298c), s azt mondhatjuk, hogy ilyenkor annak is látják.

És nemcsak a konvenció és funkció által meghatározott interpretáció változtatható meg, de az a szerep is, amit egy kép az életünkben játszik. Az a szerep, „amelyet a festmény jellegű rajzok játszanak életünkben (szemben a műszaki rajzokkal)” (PU 296f), a gyönyörködtetés, míg a műszaki rajzok szerepe az, hogy instrukciókat adnak egy ház vagy egy gép megépítéséhez. A festményeket szoktuk a nappali falára akasztani, a műszaki rajzokat nem. Azonban, ha valaki egy katedrális terveit akasztja a szobája falára, az megváltoztatja a szokásos szerepet: az aprólékos kimunkáltságban, pontosságban, a gondos kiszámítottságban, a kidolgozott arányokban esztétikai élvezetet keres, s a tervrajzot inkább bonyolult ornamensnek, mintsem racionális instrukciók sorának tekinti.

A begyakorolt „valaminek tekintés” és a hozzá tartozó diszpozíció ezen módosítása azért lehetséges, mert a képzelőerő és akarat is szerepet játszik az „így-látás”-hoz tartozó tudatállapotok létrehozásában. Ezért mondja Wittgenstein, hogy „az aspektus fogalma rokon a képzelet fogalmával” (PU 307c), sőt, „az aspektuslátás és a képzelet az akaratnak van alávetve”. (PU 307e) Eszerint az aspektusvakság nemcsak abból ered, hogy valakiben nincs kialakítva egy bizonyos látásmódhoz szükséges beállítódás, hanem abból is, hogy vannak emberek, akikből hiányzik a képzelőerő. (BPP II 508)

Látászólag teljesen individuális képességekre, az akaratra, s mindenekelőtt a képzelőerőre vezettük vissza az észrevevés, s ezzel az aspektusváltás képességét. Bár tagadhatatlan, hogy az egyéni adottságok igen fontosak, mégis feltehető a kérdés, hogyan, minek köszönhetően történik az, hogy képesek vagyunk „kitalálással átszőni” bizonyos dolgokat, s ennek eredményeként meglátni egy aspektust.

Bárki, aki lát, képes meglátni egy arcon az izmok mozdulását, a ráncok sűrűsödését vagy a bőr kisimulását. Mégsem mondanánk egy teljesen tudatlan, naiv emberrel, hogy „látott egy arckifejezést” (BPP I 1069), mert tudnánk, hogy hiányzik az ehhez szükséges háttér. „Az arckifejezés felismerése a tudásomtól, általában az emberi viselkedés ismeretétől függ.” (BPP I 1073) Az arc izmainak és bőrének egy bizonyos elrendeződését tehát nem önmagában, hanem csak egy háttértudás segítségével értelmezhetjük. Ehhez a tudáshoz azonban nemcsak az tartozik hozzá, hogy miképp szoktak viselkedni az emberek, hanem valami más is. Képzeljünk el valakit, szólít fel bennünket Wittgenstein, aki mindeddig csakis olyan arcokat látott, melyeken ugyanaz az arckifejezés, mondjuk mosoly ült. Nem

azt mondanánk, hogy valójában sohasem látott még arckifejezést. Arckifejezések ugyanis csakis a mimika kontextusában léteznek. (Vö. BPP II 356) Amíg nincsenek más arckifejezések is, nincsenek változások az arcon, addig azt sem tudhatjuk, az izmok és a bőr ilyen elrendeződése nem egyszerűen az emberi arcok anatómiai jellegzetessége-e. A többi arckifejezés biztosítja azt a kontextust, melyben az egyetlen eddig ismert kifejezés a más lehetséges kifejezésektől való megkülönböztettségével elnyeri a maga jelentését.

Nyilvánvaló, hogy minél több lehetséges kontextust ismer valaki, annál több aspektust képes „belelátni” egy képbe, hiszen amit az aspektus felvillanásakor észreveszünk, az „nem az objektum valamely tulajdonsága, hanem egy intern reláció közötté és más tárgyak között”. (PU 305f) Aki több kontextust ismer, annak több esélye van ilyen relációk meglátására, s ez azt jelenti, nem kizárólag az istenadta egyéni képzelőerő, hanem egy általános háttérismeret gazdagsága is segíti az észrevést, a meglévő aspektus megváltoztatását. Másfelől, aki nem ismeri a megfelelő relációt, az vak marad a megfelelő aspektus iránt. Ugyanazon dolog különböző kontextusokba illesztésének lehetősége azt eredményezi, hogy két ember *láthatja* ugyanazt a dolgot, miközben különböző relációit ismeri, s ezért más-más aspektusait *veszi észre*.

Ebben az ellentétben világosan megmutatkozik, hogy az aspektuslátás jelenségének felfedezése mennyire átalakította Wittgensteinnak a képi reprezentációról vallott nézeteit. Mint láttuk, a *Tractatus* írásának időszakában a vizuális reprezentáció olyan evidensnek látszott, hogy Wittgenstein ennek segítségével próbálta megvilágítani a nyelvi reprezentáció jelenségét. Az objektum és a kép közötti viszony oly egyértelműnek tűnt, hogy a leképezési reláció szolgált a világ és a mentális szféra közötti referenciális kapcsolat mintapéldájaként. A leképezés csakis azért tölthette be ezt a szerepet, mert Wittgenstein magától értetődőnek tekintette, hogy a tényállások elemi összetevőkre bonthatók, s a kép elemei s ezek relációi pontosan és egyértelműen megfeleltethetők a világ egyszerű összetevőinek s ezek kapcsolatainak. Úgy tekintett a kép és a valóság közötti referenciális kapcsolatra, mint amit objektív módon meghatároz a logikai forma. Ez a meggyőződés tükröződött a „kétlépéses-modellben”, mely az érzékelhető elemek objektív ismeretét, s ezek logikailag szabályozott kombinálását tételezte föl.

Ez az a föltevés, melyet kétségbe vont az aspektuslátás jelensége. Az aspektusok vizsgálata azt mutatta, hogy nem találhatók olyan azonosítható elemek, melyekhez az egyazon képhez tartozó különböző vizuális élmények hozzákapcsolhatók lennének, azaz nincs egyértelmű megfelelési reláció a látott tárgy és az annak leképezéseként előállt kép között. A képek aspektusait inkább konstituáljuk, mintsem regisztráljuk, s ebben a konstituálási folyamatban nem explicit szabályokra támaszkodunk, hanem gyakorlottságra, kontextusokra, szokásokra, általános háttértudásra. Eszerint a nyelv és a világ közötti referenciális kapcsolat magyarázata nem alapozható a képi reprezentációra, mivel a vizuális élmények és a valóság közötti kapcsolat maga is magyarázatra szorul.

A leképezési reláció ugyan továbbra is értelmezhető, de alkalmazhatóságának szférája jelentősen leszűkül. A színek és formák észlelését a tárgyak színe és formája határozza meg, a vizuális reprezentációnak ez a része ugyanúgy mentes minden logikai föltételtől, mint a fogfájás. De mindössze ennyi az, ami érvényben marad a *Tractatus* leképezéseméletéből. Az aspektusok észlelése már attól függ, hogy mire képes, mit tanult meg, mely dolgoknak „ura” valaki. (Vö. PU 301e) Wittgenstein le is vonja ebből a megfelelő következtetést: „itt nem lehet ugyanazzal az élményfogalommal dolgunk”; „a látás fogalma itt módosul”. (PU 301d-e) A vizuális benyomások nem elégségesek a látottak meghatározásához, a látási élményekben interpretációk öltenek testet. Ugyanazon dolgoknak különböző aspektusait vesszük észre, attól függően, hogy milyen kontextusokba kerülnek, s önmagában véve egy látott kép meghatározatlan, mivel nem ismerhetjük a jelentését. „Itt nagyon erős hasonlóság áll fenn egy izolált szó jelentésének tapasztalásával” (BPP II 375) – figyelmeztet Wittgenstein. Ha azonban a látott dolgot elképzelésekkel és gondolatokkal vesszük körül, mindig új aspektusait látjuk, annak megfelelően, amit köré költöttünk. „És itt szoros rokonság áll fenn »egy szó jelentésének megélésé«-vel.” (PU 303c)

Köztudott, hogy a késői Wittgenstein megmutatta, hogy a szavak jelentése nem tekinthető egyszerűen a dolgok képének. A pszichológia filozófiájáról írott feljegyzéseiben, az aspektuslátás jelenségére támaszkodva azt mutatta meg, hogy még a látási élmények sem tekinthetők egyszerűen a tényállások leképezéseinek. Abban a vonatkozásban, hogy az egyes elemek jelentését nem egyszerűen mentális objektumok, hanem kontextusok és gyakorlottságon alapuló kompetencia biztosítja, a képi és nyelvi reprezentáció nem különbözik, s ezért egyik sem alapozhatja meg a másikat. „Ellentétben azzal, amit Köhler mond – éppenséggel egy *jelentés* az, amit látok.” (BPP I 869)

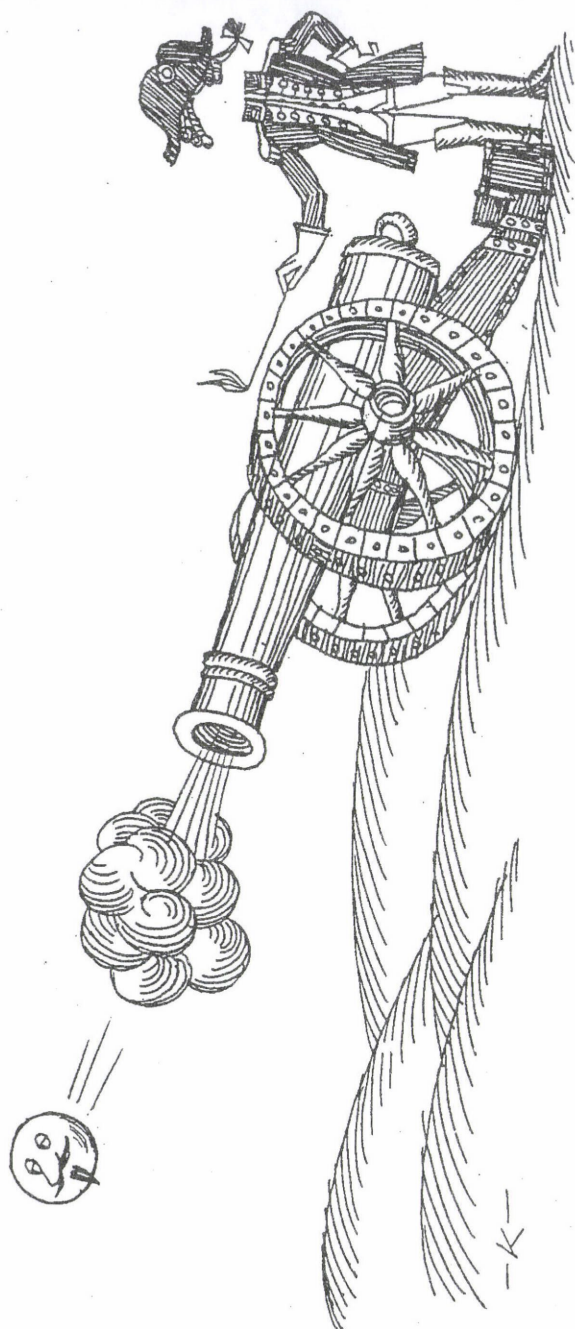
SUMMARY

The Duck-rabbit, Wittgenstein and the Semantics of Aspect-seeing

The question of »how our visual experience is related to the objects seen?« was not raised by the young Wittgenstein. It seems that at the time of writing the *Tractatus* he thought that seeing as a physically and physiologically determined act was not in need of any semantical explanation.

In his later remarks on the philosophy of psychology, however, he scrutinized visual phenomena, namely „aspects“, indescribable as being triggered by the objects alone. Aspects such as the „duck“ or the „rabbit“ of the Gestalt

psychologists' „duck-rabbit“ drawing forced Wittgenstein to investigate the relation between visual experiences and reality. In the course of this investigation he had to realise that this connection is to be constituted just like that of between words and reality. As words do not denominate individual things owing to some “depiction relation” visual experiences do not simply depict well-defined objects. In this essay I seek to present how Wittgenstein located the concept of „aspect-seeing“ among the empirical concepts and what solution he offered for the problem of visual semantics.



ULTIMA RATIO

Kaján Tibor rajza

AZ ÍTÉLETEK ÖSSZHANGJA ÉS A MÁSIK EMBER MEGÉRTÉSE WITTGENSTEIN FILOZÓFIÁJÁBAN*

NEUMER KATALIN

1 Individualitás, szubjektum, személy

Miként a cím ígéri, a következőkben a megértés problémáját bizonyos szemszögből fogom vizsgálni: ezúttal nem valamely másik életforma vagy kultúra megértéséről lesz szó, miként a másik megértése problémáját megnevezve elsőre rendszerint eszünkbe jut, hanem a *másik ember* megértéséről, amelynél a közös kultúrát és életformát egyenest előfeltételezzük. Wittgenstein késői művében a közös életforma és kultúra körülményei között a másik ember megértése első pillantásra nem okozhat komoly problémát. Hogy mi számít megértésnek, azt a nyelvjáték szabályai rögzítik. Mivel a szabályok nem a nyelvjátéktól elkülönülve léteznek, hanem mindig a nyelvjátékban realizálódva mutatkoznak meg, ezért nem is tudnak tőlünk lehetetlent, teljesíthetetlent követelni: a másik ember megértése minden további nélkül lehetséges a nyelvjáték definiálta értelemben.

A következőkben éppen erről az értelemről lesz szó: tehát arról, mennyiben és hogyan lehetséges a *másik ember* megértését a wittgensteini rendszerben konceptualizálni.

A „másik ember” kifejezésben mindkét szónak megvan a jelentősége. A „másik” szó először is arra utal, hogy a kérdést, amely a saját énünkre, ezen belül az „én” szó használatára vonatkozik – leszámítva *A bizonyosságról* néhány passzusának rövid elemzését –, ki fogom kerülni,¹ és a megértésproblémát csak valaki másra vonatkoztatva fogom tárgyalni. Így a „másik” szó másodszorra arra utal, hogy olyasvalakiről van szó, aki nem én vagyok. Ugyan az utóbbi megfogalmazás az „other minds” problémájára utal, ehhez a kérdéshez csak kerülő úton, érvelésem végén fogok eljutni, remélve, hogy ez a kerülő kevésbé konvencionálissá fogja tenni az utat. Azt tehát, hogy olyasvalakiről van szó, aki nem én vagyok,

* A tanulmány az OTKA T030037-es számú kutatási programja támogatásával készült.

¹ Így az erre vonatkozó, az utóbbi időben felélénkült vitát sem kívánom itt eldönteni (lásd ehhez pl.: Haller 1989a, Haller 1989b, Padilla-Gálvez 1995a, Padilla-Gálvez 1995b és Marek 1997).

első megközelítésben úgy fogom érteni, hogy olyan személyről van szó, aki másmilyen, mint én, akinek tehát individuális, különös vonásai vannak.

A „személy” kifejezéssel már az korábbi „ember” szóra is utaltunk: első megközelítésben a hagyományos értelemben vett emberről lesz szó, tehát szubjektumról, aki megél (megismer, érez, akar), (individuumról, személyről).²

Egy ilyen értelemben vett személy

mint szubjektum a szó legtagabb értelmében cselekvések ágense, aki maga akaratlagosan vagy akaratlanul tesz valamit, vagy másokkal megtetet, olyan lény, aki gondolkodik, hisz, remél, kételkedik, szeret, gyűlöl, dolgozik, jár vagy áll vagy fekszik.³

Ezt az áttekinthetetlenül tág problémamezőt a következőkben mindazonáltal le szeretném szűkíteni,⁴ mégpedig némely wittgensteini fejtegetést követve.

Érdektelen, hogy a tanuló *tud-e szabályt* arra, hogyan oldható meg a $\int \sin 2c \cdot dx$, az viszont nem mindegy, hogy a *kalkulus*, amellyel rendelkezünk (és amelyet a tanuló véletlenül épp használ), tartalmaz-e ilyen szabályt. Nem az érdekel bennünket, hogy a tanuló képes-e rá, hanem az, hogy a kalkulus tudja-e, és hogy ő hogyan TESZI ezt. (PG 379. o. – a nagybetűs kiemelés tőlem, N. K.)

A mondat alanya itt nem a tanuló, hanem a kalkulus, amely cselekszik. Hasonlóképp nyilatkozik Wittgenstein később is, az 1941–44 között írott matematikai megjegyzésekben is:

Ő [= az, aki számol] futtatja le magát*, amikor a szabályt vagy a példákat követi, ám azt, amit tesz, nem a *saját* mozgása* sajátosságának tekinti, nem azt mondja: „tehát így mentem végig*”, hanem azt: „tehát így fut le*”. [...] Vajon nem a számításnak az alkalmazása-e az, amely ezt a felfogást sugallja: hogy a számítás fut le*, és nem mi? (BGM 361. o.)⁵

Ezek a megjegyzések nem a cselekvő szubjektum szerepét hangsúlyozzák, amely „a jelentést konstruálja”,⁶ hanem – miként ez az 1939–41 között íródott

² Haller 1996: 7. o.

³ Haller 1996: 15. o.

⁴ A problémának ez a leszűkítése megengedi számomra, hogy a „személy” fogalmának további tárgyalásától eltekintsek. A téma rövid filozófiatörténeti bevezetését lásd Schütt 1993-ban, továbbá ugyanezt az analitikus filozófiában a személy azonosságára összpontosítva Cuypers 1998-ban.

⁵ A *-gal jelölt helyeken az „Ablauf” illetve „ablaufen” kifejezések szerepelnek. A kifejezést egy számítógépes program lefuttatásával hozza kapcsolatba Darab 1998: 70. o., s a szöveghelyet szintén úgy interpretálja, hogy itt a cselekvő és gondolkodó személy eltűnik.

⁶ A kifejezést Benedek 1989: 17. o.-ról vettem.

matematikai megjegyzések számos megfogalmazásában kifejezésre jut – a „cselekvő” szisztémáét: a bizonyíték az, amely „egy új fogalmat bevezet”, „amely „új paradigmát fűz a nyelv paradigmáihoz”, amely „megváltoztatja nyelvünk grammatikáját”, és amely „új összefüggéseket teremt”. (BGM 166. o.)

Az idézett megjegyzések alapján kérdésünket tehát a következőképpen fogalmazhatjuk meg: Lehetséges-e, illetve mennyiben lehetséges a másik embernek – mint individuális, különös és cselekvő lénynek – a megértését a szabályok körülhatárolta játéktérben konceptualizálni? Milyen szerepet juttat – ha juttat – Wittgenstein késői filozófiája a szubjektumnak, illetve az individualitásnak? Milyen összhangot követelnek a szabályok, mit jelent „az életforma összhangja”? (PU I 241. §) Mennyire szükséges Wittgenstein szerint ahhoz, hogy másokat megértsünk, az, hogy az „ítéletek összhangja” (PU I 242. §) kivétel nélküli legyen?⁷

2. Az individualitás a szabálykövetés határai között

2.1 Szabálykövetés

Maradjunk elsőre a szabálykövetés kérdésénél. A szabálykövetés wittgensteini koncepciója az egyedi esetek lehetőségét valójában nem zárja ki, mégpedig azért nem, mert alapjául a nyelv organikus modellje szolgál, ez pedig a családi hasonlóság elvén alapul. A szabályok e modell szerint ugyanis nem absztrakt formulák, általános tételek, illetve definíciók, amelyekkel az egyes empirikus

⁷ Ez a kérdésfeltevés hasonló térben mozog, mint Nyírié, azaz a „szabálykövetés kontra szubjektum” fogalmi mezőben. Nyíri úgy véli, hogy a késői Wittgensteinnél „[a]z individuum nem más, mint a nyelvi inger-válasz kapcsolatok passzív szubjektuma. Az individuum szubjektivitása tehát valójában feloldódik a nyelvben, vagy pontosabban, az ezt a nyelvet használó emberek közösségében. A nyelvi közösség – vagy, ami itt ugyanaz, az ugyanazt az életformát élőknek a közössége – lesz a primer szubjektum; ám a közösség is minden releváns szempontból éppúgy a tehetetlenségbe hullik, mint az individuum”. (Nyíri 1986b: 131. o.) Wittgensteinnél „[a] klasszikus individuumcentrikus fogalmak [...] olyan fogalmakkal helyettesítődnek, mint szabálykövetés, betanítás, szokás, konformitás.” „Hogy az egyes azáltal fejlődik individuummá, hogy kiszabadítja magát kötöttségei közül, s hogy ennek a szabadságnak a lényege, eredete és utolsó menedéke a privát szellem világa – az alapelképzeléseknek ez a szövedéke felbomlott.” (Nyíri 1986c: 147. o.) Ezáltal Wittgenstein felbontja a korábbi fogalmi keretet, amelyben az individuumot rendszerint konceptualizálták: „nem alkalmazza a tradicionális filozófia olyan szakkifejezéseit, mint szabadság, racionalitás, individuum; hiszen ezeknek a használata félrevezető volna. Wittgenstein nemcsak azt nem mondja, hogy az ember individuum, *személy* lenne, hanem azt sem, hogy pusztán automata, *gép* volna. Wittgenstein új fogalmi rendszerben gondolkodik: olyan lét fenomenológiáját nyújtja, amelyre az individuumcentrikus gondolkodás kategóriái immáron nem alkalmazhatók.” (Nyíri 1986a: 98. o.)

esetek szembeállíthatók és amelyeknek alárendelhetők lennének, illetve amelyek az egyes eseteket egyértelműen meghatároznák. A szabályok itt nem az egyes esetektől elkülönülve jelennek meg, hanem közvetlenül ezekben az esetekben. Ekképp „[m]inden *egy* szinten van”. (PG 469. o.) A szabályok megmutatkoznak a különös esetekben, amelyek egymáshoz az analógia, a családi hasonlóság elve alapján csatlakoznak. Valamely szabályt követni épp azt jelenti, hogy az egyes eseteknek ezt az analogikus sorát folytatjuk, *hasonló* (ám nem azonos!), de *eltérő* esetekkel is kiegészítjük. A szabály követése ekképp semmiképp sem monoton egyhangúság: nem abban áll, hogy korábban már végrehajtott nyelvi cselekvéseket pusztán megismétlünk. Ennélfogva a szabálykövetés – bármily paradoxul hangozzék is – előreláthatatlan.⁸ Ha mégis a szabályok kérlelhetetlenségéről szólnunk, úgy ez éppen a különös esetekben jut kifejezésre és érvényre. Ez – a családi hasonlóság analógiás sorában megjelenő – különösség nem írható le empirikus paraméterekkel, és nem jellemezhető kauzális, extern magyarázatokkal, amelyek a wittgensteini fogalmi hálóban az egyhangú determinációhoz és a természeti szükségszerűséghez rendelődnek hozzá. Ennélfogva a szabály *fogalma* az, amely előfeltételezi a különösség fogalmát: a különösség a szabályok, nyelvjátékaink intern tulajdonsága.

Emellett a szabályok nem határozzák meg minden alkalmazásukat sem, hanem „*rejtékajtókat* [is] nyitva hagynak, és a gyakorlatnak önmagáért kell beszélnie”. (ÜG 139. §) A szabály alkalmazását „nem mindenütt határolják szabályok”. (PU I 68., 84. §) A szabályok megengedik a kivételeket, a hibákat, a tévedést, sőt, az újat is. A szabályokat a kivételekkel együtt tanuljuk, azaz egyszersmind azokra az esetekre is rámutatva, amelyekre éppenséggel nem alkalmazhatók. (ÜG 34. §) Emellett a szabályok elsajátítása többek közt abban áll, hogy megtanuljuk, mi számít hibának: „A szabály alkalmazásának gyakorlása azt is megmutatja, hogy milyen a hibás alkalmazás.” (ÜG 29. §)⁹ És végül a szabályok, a nyelvjátékok nemcsak hogy változnak (lásd pl. ÜG 256. §), nemcsak az lehetséges, hogy új nyelvjátékokat kitaláljunk,¹⁰ hanem a szabályok a játék során keletkeznek, illetve játék *közben* találjuk ki őket: „játszunk és – »make up the rules as we go along«”. (PU I 83. §)¹¹

⁸ Vö. Vossenkuhl 1995: 269–270. o.

⁹ Vö. Winch 1974: 47. o.

¹⁰ Lásd pl. ÜG 256. §: „Másfelől a nyelvjáték idővel változik”; és PU I 23. §: „a nyelv új típusai, mondhatni, új nyelvjátékok keletkeznek, mások meg elavulnak és elfelejtődnek”. Ehelyütt nem szeretnék abba a kérdésbe részletesebben belemenni, hogy mi a helye az újnak Wittgenstein filozófiájában. Arnyit jegyeznek csak meg, hogy az új a fenti idézetekben nem felfedezésekre utal, amelyek Wittgenstein szerint az extern empiria és kauzalitás szintjén helyezkednek el, hanem új intern relációkra. Ebben az értelemben állítja Wittgenstein például, hogy a „matematikus [...] felfedező, és nem feltaláló”. (BGM 99. o.)

¹¹ Ehhez a gondolatmenethez lásd a legújabb irodalomból pl. Puhl 1998 és Wennerberg 1998: 48–51. o.

2.2 Az ítéletek összhangja

2.21 PU I 242. §

Ez ellen az értelmezés ellen némely szerzők nyilván a *Filozófiai vizsgálódások* 242. paragrafusának szavait hozzák fel:

Ahhoz, hogy a nyelv segítségével megértsük egymást, nemcsak definícióinknak kell összhangban lenniük, hanem (bármily furcsán hangozzék is) ítéleteinknek is. / Zur Verständigung durch die Sprache gehört nicht nur eine Übereinstimmung in den Definitionen, sondern (so seltsam dies klingen mag) eine Übereinstimmung in den Urteilen. (PU I 242. §)¹²

E szöveghelyet ugyanis úgy értelmezik, hogy az minden ítélet teljes összhangját követeli.¹³ Ami a teljes összhangot illeti, ez ellen az interpretáció ellen szól már az „összhang/Übereinstimmung” szó határozatlan névelője is: Wittgenstein nem az összhangot tekinti a megértés feltételének, azaz nem a minden tekintetbeni összhangot, hanem csak *valamely* összhangot (eine Übereinstimmung) — azaz *egy bizonyos* összhangot vagy *egyfajta* összhangot.

Hogy miféle összhangról van szó, miben áll, mire vonatkozik — ezt a mondat nem határozza meg közelebbről. Ami legalábbis a harmadik kérdést illeti, a lehetséges válaszokra a szűkebb kontextus mégis utal. Először is a 240. § arról a „vázról” beszél, „amelyből kiindulva nyelvünk működik”. Másodszor a 241. § a „nyelvben” való összhangot az „életformában” való összhang fogalma alá sorolja, szembeállítva „a vélemények összhangjával”. S végül harmadszor a 242. §-ban Wittgenstein különbséget tesz a mérési módszerek és a mérési eredmények között, miközben „a mérési eredmények bizonyos állandóságát” látja szükségesnek.¹⁴ A 242. § szűkebb kontextusa tehát az összhangnak legalább két fajtáját adja meg: az egyik a módszerek, szabályok, illetve életforma összhangja. A másik pedig, amelyre a mérési eredmények állandósága utalhatott, olyan összhang, mely nem fundamentális, hanem empirikus állításokra vonatkozik — tehát, mint a továbbiakban bővebben kifejtem —, véleményekre. Az összhang első fajtáját illetőleg legalábbis a szűk kontextus alapján nem állítható, hogy ne vonatkoznék kivétel nélkül minden ítéletre. Róluk szólva több az említett paragrafusokból nem vehető ki biztosan, mint hogy egy bizonyos összhangról van szó, azaz az ítéletek nem feltétlenül minden vonatkozásban kell hogy egymással összhangban legyenek. A második fajtát illetőleg „a mérési eredmények bizonyos állandósága”

¹² A magyar fordításon módosítottam.

¹³ Pl. Nyíri 1994: 111. o.

¹⁴ Vö. Savigny 1994–96: I. köt., 280–284. o.

fordulat azonban már nyitva hagyja annak lehetőségét, hogy a mérési eredmények nem egyöntetűek, még ha többnyire összhangban vannak is.¹⁵

2.22 „A bizonyosságról” koncepciója

Ahhoz tehát, hogy a vonatkozó wittgensteini koncepciót részletesebben bemutathassuk, további szöveghelyeket is be kell vonnunk a vizsgálatba. A „szabály/életforma-vélemények” elemzett PU-beli szembeállítását Wittgenstein egyik legalapvetőbb opozíciójára utal, amelyet később *A bizonyosságról*-ban részletesebben is kibontott: Itt az opozíció egyik oldalán a változékony vélemények állnak, amelyekben tévedhetünk. Az opozíció másik oldalán pedig alapvető ítéleteink helyezkednek el, amelyekben nem tévedhetünk, életünk fundamentumát teszik ki, nyelvjátékaink logikájához tartoznak, és ennek következtében szabályokként funkcionálnak. Az ezekben való összhang tehát a sikeres kommunikációnak általában is előfeltétele.

Hogy véleményeinkben tévedhetünk, azt jelenti, hogy a véleményeknek nem kell egymással összhangban lenniük ahhoz, hogy sikeresen kommunikálhassunk egymással. A tévedés fogalmához tartozik hozzá, hogy „helyét a játék előre látja”, azaz hogy a tévedés nem csupán „teljes szabálytalanság, amely [csak] kivételképp fordul elő”. (ÜG 647. §)¹⁶ Tévedni a tudás nyelvjátékaiban lehet, amelyekben az ítéletek szabályosan vagy az „igaz”, vagy pedig a „hamis” kategóriája alá rendelhetők. Tehát itt még a tévedések is szabálykövetők: megvan a maguk helye a szabályok játéktérében. A tudás nyelvjátékaiban azonban éppúgy elképzelhető valamely szabálytalan szabályszegés is: például megbotolhat a nyelvünk, vagy

¹⁵ A BGM-ben a párhuzamos hely a következőképp hangzik: „Azt állítjuk, hogy az embereknek ahhoz, hogy megértsék egymást, összhangban kellett lenniük szavaik jelentését illetően. Ám ennek az összhangnak a kritériuma nemcsak valamely, a definíciókra, pl. rámutató definíciókra vonatkozó összhang – hanem valamely olyan összhang is, amely ítéletekre vonatkozik [sondern auch eine Übereinstimmung in Urteilen]. A megértés számára lényeges, hogy nagyszámú ítéletben legyen közöttünk összhang.” (BGM 343. o.) Az itteni – az 1941 és 1944 között íródott MS 164-ből vett (vö. „Vorwort der Herausgeber”, BGM 29. o.) – „eine Übereinstimmung” fordulat tehát ugyanúgy hangzik, mint a PU 242. §-ában, azzal a különbséggel, hogy a BGM-ben az „Urteilen” szó előtt nem szerepel a határozott névelő. Ez utóbbit magyarázza azonban a rákövetkező mondat, mely az előző állítás érvényességi körét azonnal leszűkíti: az itt felállított követelmény ugyan nagyon erős – „nagyszámú ítéletben [kell] összhangban/in einer großen Anzahl von Urteilen übereinstimmen/ lenniük” [kiemelés tőlem, N. K.] –, ám mégsem áll minden ítéletre. Hasonló korlátozással a PU I 242. §-ban is találkozhatunk, ám csak a paragrafus legvégén, ahol Wittgenstein „a mérési eredmények bizonyos összhangját” látja szükségesnek. A két szöveghely között tehát nézetem szerint nem fedhető fel koncepcionális különbség.

¹⁶ Vö. BB 106. o.: „ezekben az esetekben a tévedés lehetősége fennáll – vagy inkább azt kellene mondanom: a tévedés lehetősége előrelátható”.

összezavarodhatunk egy pillanatra. Ám mind a szabálykövető, mind pedig a szabálytalan szabályszegésre áll itt is még mindig az az alapelv, amelyet Wittgenstein a PU I 242. §-ban fektetett le: ítéleteink többségében nem térhetünk el egymástól. Ha túlságosan gyakran hibáznánk ítéleteinkben, akkor az „igaz” és a „hamis” szó elveszítené jelentését. Ekkor nem ismernénk ki magunkat többé a nyelvjátékban, nem tudnánk a nyelvjátékot tovább játszani. A túl gyakori tévedés vagy véletlen szabálysértés tehát a vélemények nyelvjátékaiban is fundamentális jelentőségűvé válik, mivel fundamentális változások a következményei: megszűntetik a nyelvjátékot.¹⁷

Az *Über Gewißheit* számos megfogalmazása utalhat arra, hogy – szemben azokkal a kijelentésekkel, amelyek véleményeket fogalmaznak meg – a fundamentális ítéletekben nem hibázhatunk, azaz teljesen egyetértünk bennük: hiszen olyan ítéletekről van szó, amelyekben mint „az ítélés alapelve(i)ben” (ÜG 124. §) „*ténylegesen* nem kételkedünk”. (ÜG 342. §) „[A]mint csak megkísérelnék bennük kételkedni”, „a semmi előtt” állnék, mivel „a kételynélküliség a nyelvjáték lényegéhez tartozik”. (ÜG 370. §) A fundamentális ítéletek vonatkozásában tévedés „már nem is gondolható el” (ÜG 54. §): velük kapcsolatban még csak nem is vehetem számításba, nem is mérlegeteltem, hogy esetleg tévedek. (ÜG 173. §) A fundamentális ítéletektől „nem térhetek el anélkül, hogy ez ne rántaná magával minden ítéletemet” (ÜG 419. §, vö. ÜG 614. §) – szemben a véleményekkel, amelyeket megváltoztathatok, illetve „másokra cserélhetek” (ÜG 402. §), mégpedig anélkül, hogy ettől még „minden ítélésben elbizonytalanodnék”. (ÜG 66. §)

A számos olyan kijelentés ellenére, mely szerint ezekben az állításokban „*ténylegesen* nem kételkedünk” (ÜG 342. §), illetve egy tévedés itt „többé nem gondolható el” (ÜG 54. §), sok szöveghely szól arról is, hogy *valójában* a fundamentális ítéletekben is hibázunk, illetve eltérünk egymástól. Hiszen ha ez utóbbi nem volna lehetséges, akkor nem fordulhatnának elő azok az esetek sem, amelyeket Wittgenstein pedig oly gyakran ír le, s amelyekben a másikat „bolondnak és eretneknek” nyilvánítjuk (ÜG 611. §), mivel nem osztja alapvető nézeteinket. Emellett ezek az állítások – éppúgy, mint azok, amelyek véleményeket fogalmaznak meg – „ki vannak téve annak, hogy elfelejtjük, elnézzük őket, vagy hogy csalódunk [Täuschung]” (ÜG 651. §), s itt is megbotolhat a nyelvünk vagy összezavarodhatunk. (ÜG 625–626. §) A kérdés tehát a következő: hogyan lehetséges egyáltalán, hogy olyan ítéletekben hibázunk, amelyekben nem tévedhetünk?

Az első válasz a kérdésre még elég banális: fundamentális ítéleteinkben azért nem tévedhetünk, mivel velük kapcsolatban a „tévedés” szó nem alkalmazható, hiszen csak a tudás nyelvjátékainak állításai lehetnek igazak és hamisak. Tehát

¹⁷ Vö. BPP II 145. §: „Egy játék megenged határeseteket – egy szabály pedig kivételeket. Ám kivétel és szabály nem cserélhetnek helyet egymással anélkül, hogy ne semmisítenék meg a nyelvjátékot. Az »átmenet a mennyiségről a minőségre?»”

még ha hibázunk is fundamentális ítéleteinkben, ezt nem nevezhetjük tévedésnek. Ez utóbbi tétel azonban, amely csak egy fogalmi meghatározást ad a nyelvhasználat vonatkozásában, nem azonos azzal a tétellel, hogy egyáltalán nem hibázhatunk, hiszen hiba és tévedés nem azonosak.

A második válasz a „Nem tévedhetek benne!” megnyilatkozás fajtájából ered: mivel e megnyilatkozás „valamely idea visszautasításának”, „fogalmi meghatározásnak” számít (ÜG 138. §), nem általános érvényű empirikus állítást fogalmaz meg, hanem „egyszerűen a kijelentés fajtáját adja meg” (ÜG 631. §), nyelvünk logikájáról állít valamit. Ez pedig azt jelenti, hogy a „tud” szó használata a mondatban „logikai”. Ennek következtében „a mondat nem állítja, hogy adott körülmények között az ember semmi rosszat nem képes mondani”. (ÜG 155. §)

A harmadik válaszra már a „valamely idea visszautasítása” fordulat is utalhatott. A „Nem tudok benne tévedni!” mondattal ugyanis a beszélő valamely alapbeállítottságát, alapattitűdjét [Einstellung] fejezi ki nyelvjátékaival szemben. Ez a mondat azonban – egyes szám első személy jelen idejű megnyilatkozásként kimondva, tehát mint amely egy beállítódást kifejez, és nem reflexíven leír – maga a beszélő számára a megnyilvánulás jelen idejében csak megingathatatlan lehet: nem merülhet fel benne kétely vele kapcsolatban, még csak nem is gondolhat arra, hogy a kijelentés esetleg később mégis elhibázottnak bizonyul. Valaki más azonban, aki az én megnyilatkozásomat csak hallja, azaz nem maga nyilvánítja ki, minden további nélkül abban a helyzetben van, hogy az én megnyilatkozásom helyességét kétségbe vonja (éppúgy, ahogyan ezt én is megtehetem az ő vonatkozásában). (ÜG 69., 629., 668. §) Emellett később még én magam is juthatok arra, hogy korábbi megnyilatkozásomat, ha nem is tévedésnek – hiszen ez a kifejezés itt továbbra sem helyénvaló –, de elhibázottnak tartsam. (ÜG 304, 645. §) A két utolsó állításból az a következtetés adódik, hogy saját teljes bizonyosságom dacára is előfordulhat, hogy megnyilvánulásom nem helyénvaló, ám ezt a megnyilvánulás jelenében csak valaki más láthatja, a magam számára pedig csak később mutakozhat meg.

Ha valamilyen oknál fogva alapvető állításomat mégis feladom, úgy ez egész világképemet rendíti meg. (ÜG 69. §) Az én krízisem azonban érdektelen a másik számára: az ő világnézeti bizonyossága szempontjából ugyanis nincs jelentősége annak a véletlenszerű ténynek, hogy én tévedhettem. Az ugyanis, hogy világnézeti kérdésekben bizonyosak vagyunk, azt jelenti, hogy bármi történjék is, ez nem *kell* hogy arra bírjon, hogy világképemet feladjam. (Pl. ÜG 173., 380., 606. §) Egyetlen hiba tehát, amelyet elkövetek, nem hozza még veszélybe az egész nyelvjátékot, hiszen azt a többség továbbra is játssza. Ez csak akkor következhet be, „[h]a ez

mindig vagy gyakran előfordulna”, mivel ez „a nyelvjáték jellegét változtatná meg teljesen”. (ÜG 646. §)¹⁸

A fundamentális állítások vonatkozásában tehát hasonló következtetésekre jutottunk, mint a véleményeket illetően: mindkettőben hibázhatunk (csak az első esetben ezt nem nevezzük tévedésnek), és a túl gyakori hiba mindkét esetben felbomlasztja a nyelvjátékot. (A fundamentális állításokat illetően esetleg meglehet az a sejtésünk – bár ezt Wittgenstein kimondottan nem állítja –, hogy ténylegesen kevesebb hibát követünk el, illetve hogy már kevesebb hiba is megszüntetheti a nyelvjátékot, mint a vélekedések nyelvjátékában.) A vélemények és a fundamentális ítéletek közötti különbség tehát valami másban áll, mégpedig abban, ahogyan ezeket a hibákat kezeljük, illetve abban, ahogyan hozzájuk viszonyulunk, és nem utolsósorban abban, ahogyan egymással meg tudjuk értetni magunkat.

2.221 Mások ítéleteinek megértése

Az, hogy a tudás nyelvjátékaiban egyes hibákat elkövetek, vagy hogy látom, hogy mások másképpen járnak el, mint én, arra indítanak, hogy kijelentéseimet felülvizsgáljam, és hibáimat kijavítsam. A másik oldalon az én tévedésem arra fogja indítani a másikat, hogy erre figyelmeztessen engem, és kijavíttassa őket velem. Eközben azonban mindkettőnk számára tudásunk egész épülete érintetlen marad. Ez tehát még a vonatkozó szekunder irodalomban agyonismételt következtetés, amely szerint a tudás nyelvjátékában megértési problémák nélkül vagyunk képesek a másikkal vitatkozni, még akkor is, ha tévedésben van, mégpedig azért, mert vitánk alapjául közös vonatkoztatási rendszer áll a rendelkezésünkre. Ezt a kijelentést azonban valamelyest finomabban is megfogalmazhatjuk, ha visszagondolunk arra, amit a tudás nyelvjátékaiban érvényesülő szabálykövetésről mondtunk: a másik tévedéseit azért lehet megérteni, mivel éppúgy az illető nyelvjáték szabályait követi, éppolyan „törvényes” helye van a nyelvjátékban, mint az igaz állításoknak. Egy tévedés „beilleszthető a tévedő helyes tudásába”, megvan a helye a nyelvjátékban – azaz „nemcsak oka, hanem alapja is van” még az illető nyelvjáték határai között. (ÜG 73. §) Egy tévedéssel

¹⁸ Ezzel az interpretációval nem akarnám tagadni, hogy *A bizonyosságról* több megfogalmazása is inkább a fundamentális ítéletek tényleges egybeesését vagy ennek követelményét sugallja, mint például a 342. §. Emellett vannak olyan szöveghelyek is, amelyek nem az „én” bizonyosságomról beszélnek, hanem a „mi” bizonyosságunkról. (Pl. ÜG 291., 325., 588. §) Mindazonáltal figyelembe kell vennünk, hogy ezek a megjegyzések, amelyeket a hagyaték gondozói *Über Gewißheit* címmel jelentettek meg, Wittgenstein utolsó feljegyzései közé tartoznak. Tehát nem tudta őket már – miként pedig ezt többi kéziratkötetével rendszerint tette – átdolgozni. Ezért ezek a feljegyzések még csak saját személyes használatára, gondolatai kidolgozásának és első tisztázásának közegéül szolgálhattak. Mindannyian tudjuk saját személyes tapasztalatunkból, hogy ilyesfajta jegyzetek mily könnyen és gyakran tartalmazznak ellentmondásokat és pontatlanságokat.

tehát nem kerülünk ki a szabálykövető magatartás határain kívülre, s ennél fogva a szabályok révén megragadható viselkedés határain kívülre sem.

A kivételek esete már kissé bonyolultabb. Mint mondtuk, a kivételeket a szabályok részeként sajátítjuk el. Ennek következtében a kivételek minden további nélkül érthetőek. Egy nyelvbottlás vagy a beszélő pillanatnyi zavara azonban nem esnek e kategória alá, mivel véletlen szabálytalanságok. Tehát, mondhatni, szabály nélküliek. Ennél fogva az illető nyelvjátékban magában közvetlenül nincsenek megalapozva. Mindazonáltal lehet hozzájuk indokokat vagy okokat találni, mondjuk a beszélő magatartásában, vagy az egyéb körülményeket vizsgálva, vagy pedig ezeket az indokokat, illetve okokat az illetővel interakcióban tisztázni. Tehát ekkor ugyan nem értjük a másikat olyan magától értetődően, mintha kijelentései az illető nyelvjáték szabályai alá esnének, ám mégsem marad a számunkra reménytelen rejtvény.

Utóbbi eset csak akkor fordul elő, ha ítéleteinek többségében hibázik, és ekkor már függetlenül attól, hogy téved, megbotlik a nyelve vagy pedig összezavarodott. Ebben az esetben ugyanis már olyan deviánsan fog viselkedni, vonatkoztatási rendszerünktől oly mértékben el fog térni, hogy számunkra elmeháborodottnak fog tűnni, akit többé már nem vagyunk képesek megérteni.

Ez utóbbi a hatása már egyetlen hibának is a fundamentális ítéletekben, mint *A bizonyosságról* számos paragrafusa kiemeli. (Pl. ÜG 71., 155., 611., 659. §) Az ilyen kommunikációs szituációra ugyan Wittgenstein leginkább azt a megoldást hangsúlyozza, hogy ha a másik meggyőződése „ellentmond az én alapnézeteimnek”, akkor „ebbe bele kell törődnöm” (ÜG 238. §), azaz le kell mondanom a további – hiszen reménytelen – vitáról. A fundamentális ítéletek vonatkozásában ugyanis a korrekció – szemben a vélekedésekkel – nem jöhet számításba: régi ítéletemet itt nem cserélhetem ki jobbra, hanem csak – mint már elhangzott – vagy egész világképemet őrizhetem meg minden ítéletével egyetemben, vagy pedig fordítva: mindenestül fel kell adnom. Ennek megfelelően a másik számára reménytelen a vállalkozás, hogy *érvek* segítségével *helyesebb* ítéletekre bírjon.

Mégis találhatunk olyan szöveghelyeket is, amelyek más stratégiát javasolnak.

(1) Először is nem kizárt, hogy sikerül a másikat mégis jobb belátásra bírnom, ámbár nem ésszerű érvekkel, hanem azért, hogy – mint a misszionárius a hitetleneket – meggyőzőm, mondhatni, megtérítem. (ÜG 612. §) Eközben azonban még csak azt sem fogom tudni, hogyan is sikerült ez nekem. (ÜG 257. §) Ez a stratégia tehát azért vezet a másik megértéséhez, hogy egyetértésre jutunk, tehát ítéleteink összhangba kerülnek egymással.

(2) Másodszor reakcióm a másik devianciájára sok esetben nem is a teljes elutasítás vagy a teljes értetlenség, hanem csak a bizonytalanság, hogy valóban értem-e őt. (Pl. ÜG 81., 154., 255. §) Ekkor tehát, még ha csak korlátozottan is, de valamennyire értem a másikat, vagy legalábbis ez a lehetőség nem zárható ki teljesen.

(3) És harmadszor, ha már odáig jutottam, hogy felteszem a kérdést, mire is gondolhat a másik, akkor erre többféle válaszlehetőség is van. Először is a válasz

némi töprekedés után lehet megint csak az, hogy az illető „nincs eszénél”. De juthatnak arra is, hogy például hazudik (ÜG 659. §), vagy megbotlott a nyelve, vagy pillanatnyilag összezavarodott. (ÜG 625–626. §) Az utóbbi három eset pedig először is már nincsen elzárva az interpretáció elől. Emellett pedig a vállalkozás ekkor már sem nem reménytelen, sem nem értelmetlen (nem értelmetlen abban az értelemben, hogy a nyelvjáték logikája kizárná): a másikat el lehet téríteni a hazudozástól, vagy figyelmeztetni lehet arra, hogy megbotlott a nyelve stb. Ennek az az oka, hogy ezekben az esetekben valójában nem arról van szó, hogy a másik nem osztja fundamentális nézeteinket, tehát nem arról van szó, hogy mit gondol, hanem csak arról, amit mond. Ezek az esetek tehát a következő distinkcióra hívhatják fel a figyelmünket: általában véve ugyan igaz, hogy a másikat képtelenek leszünk – vagy legfeljebb csak korlátozottan leszünk képesek (lásd a második esetet az előbb) – megérteni, ha fundamentális kérdésekről más nézetei vannak, mint nekünk. Ám nem állja meg a helyét az az állítás, hogy a másik megértése már akkor is kizárt, ha csak más nézeteket hangoztat, olyanokat, amelyek nincsenek összhangban a mieinkkel.

2.222 PU I 242. § kontra „Über Gewißheit”

A bizonyosságról koncepciója a véleményeket illetőleg tehát nem mond ellent a *Filozófiai vizsgálódások* 242. §-ában olvasottaknak: az előbbieket fényében az utóbbi követelményét, mely szerint a megértés logikai feltétele, hogy ítéleteink nagyjából összhangban legyenek, azzal egészíthetjük ki, hogy ez az összhang a tévedéseket, a kivételeket, magát a szabálysértést sem zárja ki, még akkor sem, ha határok közé szorítja őket.

Ami a fundamentális ítéletekbeni összhangot illeti, a bizonyosságról tovább árnyalja a *Filozófiai vizsgálódások* ban mondottakat: A bizonyosságról koncepciója először is elképzelhetetlen a nélkül az előfeltevés nélkül, hogy ténylegesen nem mindig vagyunk összhangban a fundamentális ítéletekben sem. A hiba lehetősége mindazonáltal nem azonos azzal, hogy a hiba érthető is. Mivel a *Filozófiai vizsgálódások* említett paragrafusaiban ez a második lehetőség – az első lehetőséget nem is említve – természetesen nem merülhet fel, erre nézvést csak a bizonyosságról szolgáltatott számunkra adalékokat. A megértés lehetősége a fundamentális ítéletek eltérése közepette csak az esetek egy bizonyos fajtája és korlátozott száma számára, illetve korlátozott értelemben nyitott. Ez az egyik oldalon azt jelenti, hogy az ítéletek összhangjának a követelménye nem annyira szigorú, mint amennyire az első pillantásra esetleg tűnhetik. A másik oldalon azonban a bizonyosságról nem is adja fel az elvet, hanem inkább csak módosítja és árnyalja.

Az említett első eset, amikor is meggyőzés révén jutunk egyetértésre, az egyik oldalról mindenképpen valamilyen értelemben kommunikáció két vonatkoztatási rendszer között, különben hogyan hathatna az egyik fél a másikra. Magának az érintkezésnek a természete azonban homályban marad a felek számára, ami a

megértés korlátaira utal. A második esetben a megértés a bizonytalanság miatt marad tökéletlen.¹⁹ A másik oldalon az első eset az eredeti összhangtézist is igazolja annyiban, amennyiben a meggyőzés eredménye az ítéletek összhangja: a meggyőzésnek tehát éppen az a célja, hogy a megértés logikai feltételét realizálja. S végül a harmadik eset – a nyelvbtlás vagy a hazugság esete –, láthattuk, ténylegesen az ítéletek összhangjára alapoz, s csak az ellen szól, hogy megelégedhetünk azzal, hogy pusztán a kimondott szavakra ügyeljünk anélkül, hogy környezetüket és körülményeiket figyelembe vennénk.

Vegyük észre: ez az összefoglalás mind a véleményekről, mind pedig a fundamentális ítéletekről nem mond ellent annak, amit korábban a szabályokról általában kifejtettünk, vagyis annak, hogy a szabályok a kivételeket, a szabályszegetést stb. is megengedik. Mindazonáltal ami az utóbbiakat illeti, Wittgenstein a fundamentális ítéletekről szólva – annak ellenére, hogy szabály jellegűek – szigorúbbnak látszik, mint amikor csak a szabályok mozgásterét általában határozta meg. Akárhogy is, a szabályokról és az ítéletekről mondottak hasonlósága alkalmat adhat a számunkra arra, hogy a családi hasonlóság elvét, amelyet korábban a szabálykövetés kapcsán említettünk, itt is bevonjuk a vizsgálódásba. Az ítéletek összhangja – legyen az a vélemények vagy a fundamentális ítéletek összhangja – nem jelenthet többet, mint amit a szabálykövetés általában vett összhangjánál jelentett: tehát nem a minden tekintetben vett összhangot, hanem csak egy sornak a folytatását, amelynek tagjai egymáshoz a családi hasonlóság alapján csatlakoznak. És ez lehet az egyik megoldás arra a kérdésre, hogy a *Filozófiai vizsgálódások* 242. §-ában nem az összhangról van szó, hanem csak *egyfajta* összhangról [eine Übereinstimmung]. És ez azt jelenti, hogy akkor is *individualitás* az, amit megértünk, ha összhangban van velünk a másik, akit megértünk. Így az individuális, különös eseteknek a wittgensteini rendszerben a szabálykövetés, illetve az ítéletek összhangja ellenére is megvan a maguk helye: az individualitás a wittgensteini fogalmi hálóban konceptualizálható.

2.223 Ki az, aki ítél?

Az individualitás azonban még messze nem jelent szubjektumot vagy személyt, hiszen az individualitás kritériumának megfelelnek például egy fa levelei is, amelyek egymással a családi hasonlóság organikus elvén keresztül rokonok. Ám – mint e tanulmány elején már elhangzott – többek közt azt nevezzük szubjektumnak, illetve személynek, aki gondolkozik és cselekszik is, aki saját, személyes módon hozzájárul a közösségihez, illetve társadalmihoz.

¹⁹ Mint kimutattam (Neumer 1999), ezt a lehetőséget a késői Wittgenstein gondolatvilágában a két vonatkoztatási rendszer közös „metarendszere”, valamely közös cselekvésmód, illetve a közös emberi cselekvésmód biztosíthatja.

Szemben azokkal a szöveghelyekkel, amelyeket a *Megjegyzések a matematika alapjairól* bevezetőképp idéztünk, A bizonyosságrólban már többé nem eliminálható annak a személynek jelentősége, aki valamely szabályt követ, vagy egy ítéletet kimond.

Ez többek közt abból a már említett tényből következik, hogy a teljes bizonyosság csak a „Nem tévedhetek benne!” megnyilvánulás egyes szám első személyű formáit illeti meg.

Teljes bizonyossággal cselekszem. De ez a bizonyosság a sajátom (ÜG 174. §),

emeli ki Wittgenstein. Így ugyan egyfelől igaz, hogy a fundamentális igazságok rendszerét hosszú tapasztalat során szívom fel mintegy magamba, s ezzel egy közösséghez csatlakozom, amelyet tudomány és nevelés forrasztott össze. Ám mégis „[é]n, Ludwig Wittgenstein” vagyok az, aki

hiszem, biztos vagyok benne, hogy a barátomnak nem fűrészpör van a testében vagy a fejében [...] Ebben kételkedni örültségnek látszik a számomra, természetesen ismét a többiekkel egyetértésben; ám én értek velük egyet. (ÜG 281. §)

Az is igaz ugyan, hogy mondjuk a „Hiszem, hogy két kezem van” megnyilatkozásba azt is beleértjük, hogy

minden értelmes ember [is] így tesz (ÜG 252. §, vö. ÜG 325. §),

tehát az „én” szóval sem nem saját eredetiségünket nem hangsúlyozzuk, sem pedig nem saját kivételes helyzetünket emeljük ki az igazság ismerete tekintetében a többiekkel szemben. Ám van különbség aközött,

hogy az ember az iskolában tanulja-e, hogy mi igaz és mi hamis a matematikában, vagy pedig magam jelentem be, hogy egy állításban nem tudok tévedni. (ÜG 664. §)

Az utóbbi esetben ugyanis

ahhoz, ami általánosan rögzített, különöset fűzök hozzá. (ÜG 665. §)

Saját különös hozzájárulásom a szabályhoz többek közt azért lényeges, mert – mint láttuk – a szabályok megengedik a kivételt és a tévedést. Ennek következtében a szabály fennállása még nem mond semmit az egyes esetről, s így az én esetemről sem:

A nyelvjáték, amely a személynevekkel operál, még nyilván fennállhat, ha én tévedek a nevemben – ám előfeltételezi, hogy értelmetlen azt mondani, hogy az emberek többsége téved a nevében. (ÜG 628. §)

Így a fordulat: „Nem tudok benne tévedni!” ugyan az állítás fajtáját határozza meg, a kijelentés helyét a nyelvjátékban,

[d]e lényegileg *rám* vonatkozik, s nem a játékra általában. (ÜG 637. §)

2.23 Az érzésekről szóló ítéletek összhangja

Hogy mit is értsünk az ítéletek „többségén”, amelyekben összhangban kell lennünk egymással, milyen helyet foglalnak el az elfogadott ítéletek a nyelvjátékban, ez nyelvjátékról nyelvjátékra változik. Ugyan sem a matematikai állításokban, sem pedig a nevemben nem tévedhetek, ám az előbbieket kövületeknek tekintjük (ÜG 657. §), „mintegy a vitathatatlanság pecsétjét ütjük rájuk” (ÜG 655. §), felvehetők „a logika valamely könyvébe” (ÜG 628. §) — ami mind nem mondható el az „Engem L. W.-nek hívnak” mondatról. Az összhang a matematikában bizonyosan szigorúbb, mint a személynevek nyelvjátékában. Azt, hogy a „többség” mit jelent, s hogy az összhang melyik fajtájáról van szó, már csak azért sem lehet egyértelműen, illetve általánosan meghatározni, mivel a fundamentális és a tapasztalati állítások közötti határ meghatározatlan. Tapasztalati állítások átváltozhatnak fundamentális állításokká és fordítva. Ugyanaz a mondat a mindenkori kontextustól függően éppúgy alkalmazható fundamentális ítéletként, mint empirikus kijelentésként.

És van egy nyelvjáték, az érzések nyelvjátéka, amelyre éppenséggel az a jellemző, hogy ítéleteink gyakran eltérnek egymástól. Az érzések nyelvjátékára éppenséggel a bizonytalanság és a meghatározatlanság a jellemző. Ahhoz, hogy például egy érzelemnyilvánítás őszinteségéről meggyőződjunk, nem alkalmazhatunk szisztematikus szabályokat, mivel a szabályok „nem olyanok, mint a számítási szabályok”. (PU II 575. o.) Szemben a színekről szóló kijelentésekkel, amelyekben „általában” „teljes összhang” uralkodik, „[a]bban a kérdésben, hogy valaki őszintén nyilvánítja-e ki az érzéseit vagy sem, általában nincsen ilyen összhang”. (PU II 574. o.) A pszichológiai igék használata — mondja Wittgenstein a gondolkodás kapcsán — általában is sokkal kuszább, „használatuk nem olyan világos és annyira könnyen áttekinthető, mint például a mechanika szabályai”. (Z 113. §) Itt tehát maga a nyelvjáték olyan, hogy „*elasztikus* szerszámmal” játszunk (LS I 243. §), „hajlékony fogalmakkal”. (LS II 39. o.) Tehát „[h]ogy ez a bizonytalanság fennáll, fogalmunkban rejlik; szerszámunkban (BPP II 657. §), a „módszerben”, „az evidencia szabályaiban”. (BPP II 657. §) Ennélfogva itt „a bizonytalanság posztulálva van” (BPP II 666. §), „konstitucionális”. (BPP I 141. §) Itt éppenséggel úgy áll a helyzet, hogy „ahol én *biztos* vagyok, ott a másik bizonytalan. És ez természeti tény.” (BPP II 683. §) Ennélfogva az, hogy nem tudhatjuk, mi megy a másikon végbe, „logikai lehetetlenség”, és nem pszichológiai, amely utóbbi „az evidencia exakt szabályainak hiányából” ered. (LS II 126. o.) Így az olyan kijelentés, mint „Nem tudhatom, a másik mit érez” tapasztalati állításként használva ugyan félrevezető és értelmetlen, mégis fontos összefüggésre mutat rá.

Ez azonban grammatikai összefüggés, s például a „fájdalom” szó használatára vonatkozik, és nem fájdalmaink fiziológiai vagy pszichológiai természetére. (Vö. pl. VPS 49–50. o.)

Az érzések, illetve a pszichológiai igék nyelvjátékának ez a bemutatása ugyan egyfelől beilleszthető a wittgensteini gondolatrendszerbe: hiszen a nyelvjáték szabályai azok, amelyek a bizonytalanságot és a meghatározatlanságot megengedik, és az ítéletek többségének összhangját nem írják elő. Ebben a nyelvjátékban megszokott esetnek számít, nem pedig tévedésnek²⁰ vagy hibának, ha valaki valamelyik embertársa érzéseit másképp ítéli meg, mint valaki más. Ennélfogva nem is kell feladnom csak azért az ítéletemet, mert a többiek más nézeten vannak. Az összhangot ebben a nyelvjátékban nem az definiálja, hogy minden ítélet vagy besorolható, vagy pedig nem azok közé az ítéletek közé, amelyeket az emberek többsége oszt, és ezért elfogadhatók.²¹

Ez a körülmény azonban egyidejűleg a wittgensteini rendszer érzékeny pontja is. Először is felmerül a kérdés, hogyan lehet egyáltalában egy ilyen nyelvjátékot játszani. Ezt a problémát még legalábbis részben meg is lehetne oldani azzal, hogy (1) legalább bizonyos, primer érzelemnyilvánításokat illetően összhangban vagyunk. Még ha gyakorta bizonytalanok vagyunk is, mégis létezik olyan is, mint „az öröm *félreérthetetlen* kifejezése”, s nem csak „az ellenkezője. [...] Vannak mégis esetek, amikor csak valaki őrült tarthatná (pl.) a fájdalom kifejezését *őszintétlennek*”. (LS II 48. o.) (2) Ám nemcsak a biztos érzelemnyilvánításoknak ez a környezete tudhat a későbbi, bonyolultabb megnyilatkozások háttéréül szolgálni. A pszichológiai igék nyelvjátékaihoz általában is háttérként szolgálnak a többi nyelvjátékok, amelyek a „normális” egyetértésre alapoznak. Így az előbbiekhöz mégis tágabb értelemben alapul szolgálnak.

Ez a válasz azonban rögvest egy második aspektusra is utal: a bonyolult érzések előfeltételezik a primitívek meglétét, illetve a „pszichológiai” nyelvjátékok a többi nyelvjáték meglétét. Ha minden nyelvjáték a pszichológiai nyelvjátékokhoz, vagy a bonyolult pszichológiai igék nyelvjátékához lenne hasonlatos, akkor ez egész emberi életünket áttekinthetetlenné tenné, összezavarná, vagy — miként *A bizonyosságról*ban elhangzik — a semmi szakadékába taszítaná. (ÜG 370. §) Vagy legalábbis — hogy valamivel visszafogottabb álláspontot foglaljunk el —

²⁰ Tévedésről itt már csak azért sem lehet beszélni, mivel nem a tudás nyelvjátékával van dolgunk: embertársaink magatartását, illetve belső világát nem vizsgáljuk velünk szemben álló *objektumként*, amely más tárgyakkal kauzális összefüggésében áll; nem alkalmazunk *tudományos módszereket*; nem is *ellenőrizzük* vonatkozó ítéleteink *igazságát empirikus módszerekkel* stb. (Vö. Neumer 1999: 215–219. o.) De természetesen nincs is itt szó fundamentális ítéletekről sem. Ez pedig arra utal, hogy nem lehet minden ítéletet vagy a tapasztalati, vagy a fundamentális állítások közé sorolni.

²¹ Vö. LS II 115. o.: „Egy olyan játékban, amelyben a szabályok meghatározatlanok, nem lehet tudni, ki nyert és ki veszített.”

megváltoztatná egész életünket, s ekkor Wittgenstein szellemében megkérdőjeleznénk, mennyiben beszélhetünk még emberi életről.

2.3 *A mondottak következményei arra nézvést, hogyan lehet egy másik életformát megérteni*

Milyen következményei lehetnek mármost a másik ember megértésének ekképp összefoglalt feltételei valamely másik kultúra, illetve életforma megértésére nézvést?²²

Először is azt, amit arról az összhangról mondtunk, amely a tudás nyelvjátékainak empirikus ítéleteire áll, akképp alkalmazhatjuk valamely más életforma megértésére, hogy tapasztalati ítéleteink többségében, ám nem minden ítéletünkben kell összhangban lennünk ahhoz, hogy egymással megértessük magunkat. Amint azonban nem egy másik emberre, hanem egy másik kultúrára gondolunk, hamar megvilágosodik a számunkra, hogy nehezen képzelhető el, hogy úgy térjünk el egymástól empirikus ítéleteink többségében, hogy közben minden fundamentális ítéletünkben összhangban vagyunk. Ez a belátás visszahat a másik ember megértéséről szóló koncepciónkra is: arra a következtetésre juthatunk – amelyet Wittgenstein maga egyébként explicite nem vont le –, hogy ha a legtöbb tapasztalati ítéletben különbözik a véleményünk, akkor ez legalábbis a fundamentális ítéletek bizonyos eltérésére utal.

Abból, amit magukról a fundamentális ítéletekről mondtunk, először is az a következtetés adódik, hogy elegendő, hogy csak egyetlen fundamentális ítéletünkben eltérjünk egymástól ahhoz, hogy a másik kultúrát ne értjük. Ezt a tételt azonban, amelyet a szekunder irodalomban általában képviselnek, *A bizonyosságról* megszorításai alapján valamelyest tovább árnyalhatjuk. A nyelvbottlás vagy a hazugság esetei itt ugyan érdektelenek, ám nem azok az esetek, amikor csak *bizonytalanok* vagyunk, vajon jól értettük-e a másikat. Az utóbbi alapján a másik kultúra globális elutasításáról, illetve mindent átfogó meg nem értéséről szóló tézist akképp enyhíthetjük, hogy legalább a megértés egy fajtáját, egyfajta, habár bizonytalan megértést alapvetően nem zár ki.²³

²² A kérdés azzal a fenntartással értendő, hogy bár a két megértési mód leírása Wittgensteinnál sok tekintetben egymással párhuzamosan fut, ám mégis vannak közöttük különbségek is. Ezek némelyikére Neumer 1999: 223. o. utaltam.

²³ Ilyen esetekről olvashatunk talán a következő helyeken: „A vallás azt tanítja, hogy a lélek létezhet, ha a test már fel is bomlott. Értem-e, mit tanít? – Persze hogy értem – egyet s mást el tudok ilyenkor képzelni.” (PU II iv 495. o.) „Most feltételeztem, hogy én magam nem álmodom. De hát valamiféle láthatatlan jelenről sincsenek soha érzéseim, másoknak viszont vannak, és én kikérdezhetem őket tapasztalataikról.” (PU II vii 504. o.) „Bizonyos értelemben értek mindent, amit mond – az »Isten«, »elválasztott« stb. angol szavakat. Értem, s mondhatnám: »Ebben én nem hiszek«, és ez igaz is volna, azt jelentvén, hogy nekem sincsenek ilyen gondolataim, és semmi olyasmi, ami velük összefüggene. Ám ez

Ami az érzésekről szóló ítéletekbeni egyetértést illeti, a mondottak alapján a következő – Wittgenstein által szintén nem levont – következtetésekre juthatunk:

(1) Ha ugyanazon kultúrán belül nem kell egymással egyetértünk ítéleteink többségében, úgy ez nem lehet valamely más kultúra megértésének sem a feltétele. Egyedül abból a tényből, hogy érzésekről szóló ítéleteink a másik kultúra polgárainak megfelelő ítéleteitől eltérnek, még nem következik, hogy az illető kultúrát nem értjük. Az egyes ítéleteknek itt nincsen jelentősége, másodlagosak.

(2) Az e tekintetbeni valamely alapvető különbséget elsősorban általános negatív állításokban fogalmazhatjuk meg: (a) Így például olyan embereknek tulajdonítunk szomorúságot, akik saját kultúrájukban soha nem tűnhetnének szomorúnak, mivel ott arra vannak az emberek betanítva, hogy szomorúságukat olyan külső jelekkel fejezzék ki, amelyeket a mi kultúránkban mondjuk örömrivalgásnak tekintenek. (b) A különbség kettőnk között lehet ennél is fundamentálisabb, ha fogalmi rendszerünk más: Az illető kultúrában például a szomorúságnak nincsen jelentősége, illetve nincsen neve, mivel mondjuk csak a szenvedélyes érzések számítanak a számukra. Tehát soha nem tulajdonítanak szomorúságot valakinek. (c) De a köztünk lévő szakadék lehet ennél is mélyebb, mivel általában véve alapvetően más képünk van az érzelmi életéről, mint nekik. Számukra például csak az számít érzésnek, amiről szólva a nyelvi közösség ítéleteinek többsége egyhangú, ami maradéktalanul felolvad a viselkedésben, és ami előre látható és kiszámítható, mint valami mechanizmus. Tehát ők olyan jelenségeket tekintenek érzéseknek, amelyeket mi *még csak nem is sorolnánk* a lelki élethez.

3 A másodlagos jelentés

Ahhoz, hogy az individualitás, illetve a szubjektum konceptualizálásának további aspektusait tárgyalhassam, a következőkben az eddigieknél bonyolultabb és kevésbé konvencionális érvelésmódhoz fogok folyamodni. Elemzésem kiindulópontjává a másodlagos jelentés wittgensteini fogalma fog szolgálni. A másodlagos jelentés esetei azon egyedi, különös esetek közé sorolhatók, amelyek számára a szabályok „rejtekaajtókat” hagynak nyitva. Emellett többek közt az érzelemnyilvánításokkal is összekapcsolódnak. Így vizsgálatuk hozzájárulhat azon téziseink finomításához is, amelyek az érzésekről szóló ítéletek összhangjára vonatkoztak.

nem azt jelenti, hogy a dolognak ellene tudnék mondani.” (VG 55. o.)

3.1 A jelentés használatelméletének határai²⁴

A másodlagos jelentés esetei azok közé tartoznak, amelyekre a *Filozófiai vizsgálódások* 43. §-ának megszorítása a jelentés használatelméletének korlátairól áll. A 43. §-ban a következőt olvashatjuk:

Az esetek *nagy* részében – ha nem is *minden* esetben –, amikor a „jelentés” szót használjuk, a szót így magyarázhatjuk: egy szó jelentése – használata a nyelvben.

Ebben a kijelentésben Wittgenstein az „egy szó jelentése – használata a nyelvben” állítás érvényességét csak az esetek *nagy* részére, ám nem *minden* esetre terjeszti ki. Ennek a megszorításnak egyik lehetséges értelmezésére utal például PU I 564. §. Itt Wittgenstein példaként a sakk egy szabályát hozza fel, amelyet követve ahhoz, hogy eldöntsük, ki lesz a világos, minden játszma előtt a király segítségével sorsot húzunk. Ezt a szabályt Wittgenstein (szemben a nyelvjáték lényegi szabályaival, amelyek a játékot konstituálják) lényegtelennek tartja, olyannak, amelyet akár meg is változtathatunk anélkül, hogy a nyelvjáték elvesztésének lényegét [Witz]. Valamely nyelvi megnyilvánulás lényeges és lényegtelen árnyalatainak distinkciója további wittgensteini megjegyzéseknek is alapul szolgál. A „menni” szónak például Wittgenstein szemében nincsen más jelentése az „én megyek” mondatban, mint a „te mész”-ben (LS I 285. §), éppúgy, mint ahogyan valamely szó jelentése abban az értelemben nem változik a szituációtól függően, hogy a szót mondjuk tegnap vagy ma, valamely felkiáltásban vagy egy leírásban mondtak-e ki. (Pl. PU I 226. §, LS I 44., 58., 288. §) Valamely szó jelentését ugyanis Wittgenstein szerint a jelentés magyarázata révén lehet megadni. (PU I 560. §) Ám épp ez a magyarázat nem változik meg feltétlenül egy szónak minden, még ha különböző használatkor: Sem a „menni” szót nem magyarázzuk másképpen az „én megyek”-ben, mint a „te mész”-ben, sem pedig a „Beethoven” szót másképpen a „Beethoven!” felkiáltásban, mint a „Beethoven 1770-ben született Bonnban” kijelentésben. (LS I 58. §)

Egy szó jelentését és használatát tehát nem lehet egyértelműen egymáshoz rendelni, mégpedig azért nem, mert „nem minden használat [...] ad ki jelentést” (LP I 289. §): vannak a használatnak olyan mozzanatai, illetve vannak olyan alkalmazási módok, amelyek a jelentés szempontjából lényegesek, de olyanok is, amelyek éppenséggel lényegtelenek. A lényegtelenség azonban nem jelent – vagy, mint rögvést látni fogjuk, nem feltétlenül jelent – szabálytalanságot. Az, hogy a királlyal húznak sorsot – szabály. Az „én megyek”, „te mész” paradigma is a magyar nyelv ragozási szabályait követi, éppúgy, ahogyan a „Beethoven” szót mind a „Beethoven fenséges!” felkiáltásban, mind pedig a „Beethoven 1770-ben

²⁴ Ebben a pontban Neumer 1995a gondolatmenetét folytatom. Érvelésemet lépésről lépésre kibontandó nem tudtam elkerülni, hogy korábbi írásom több pontját meg ne ismételjem.

Bonnban született” kijelentésben a magyar szintaxis szabályai szerint használjuk. A magyar nyelv szabályainak környezete nélkül még egy olyan felkiáltást sem tudnánk megérteni, mint „Beethoven!”. Ez a felsorolás mindazonáltal az esetek egyik különbségére is utal: Még ha a ragozás szabályai a „menni” szó jelentése szempontjából lényegtelenek is, mégis aligha változtathatók meg, éppoly kevésbé, mint a német szintaxis szabályai. A sorshúzás szabályát ezzel szemben, még ha szabálynak számít is, minden további nélkül hatályon kívül lehetne helyezni. Így a következő megjegyzés – amely a nyelv lényeges és szeszélyes-véletlenszerű vonásainak különbségeiről szól – inkább áll erre az utóbbi szabályra, mint az első kettőre: „A »jelentés« fogalma” arra szolgál, hogy

azt, amit a nyelv szeszélyes képződményeinek lehetne nevezni, megkülönböztessük azoktól, amelyek lényegesek, s céljának természetében rejlenek. (LP 326. §)

A sorshúzás szabálya tehát a szabálykövetés különös esetére példa: a szokásos szabályok – még azok is, amelyek nem határozzák meg a jelentést, tehát ebben a vonatkozásban irrelevánsak – viszonylag állandóak. Állandóságuk az egyik feltétele annak, hogy egymással megértessük magunkat. A sorshúzás szabálya viszont, mint mondtuk, nem érinthetetlen. Abból, hogy könnyen megváltoztatható, az a következtetés adódhat, hogy nem nélkülözhetetlen feltétele a nyelvjátékbeli megértésnek, nem feltétele annak, hogy a nyelvjátékot tovább lehessen játszani. Ez először is arra utal, hogy a *Filozófiai vizsgálódások* 242. §-a még csak nem is minden szabályra érvényes, másodszor pedig arra, milyen nagy mértékben térhetünk el legalább bizonyos szabályoktól: egyenest komoly következmények nélkül odáig mehetünk, hogy e szabályokat érvénytelennek nyilvánítjuk.

„Szeszélyes képződményeken” azonban Wittgenstein nemcsak ezt a második típust érthette, hanem egy harmadikat is: nevezetesen azt, amelyet a „finom árnyalatok” fogalmával jellemzett (PU II 541. o.), s amelyet nem szabályok irányítanak, és nem szabályok alapján ismerhetők fel. (BPP II 695. §)²⁵ E harmadik típusnak tehát valamely olyan térben lehet helye, ahová a szabályok rejtekajtókat hagytak nyitva. E harmadik típus ténylegesen is előfordul Wittgensteinnál: miként mindjárt látni fogjuk, a másodlagos jelentés eseteinek egy csoportját lehet ide sorolni.

²⁵ Annak a kérdésnek a részletes bemutatását, hogy Wittgenstein miképpen korlátozta a jelentés használatelméletének érvényességét, lásd Neumer 1995a.

3.2 Elsődleges és másodlagos jelentés²⁶

Azok a példák, amelyeket Wittgenstein a másodlagos jelentésre felhoz, két csoportra oszthatók. Az első csoport elkövetkezendő gondolatmenetünk szempontjából nem különösebben lényeges: így például Wittgenstein azt mondja, élettelenről – így például babákról – csak másodlagos értelemben mondhatjuk, hogy fájdalmi, érzelmi vannak, eszméleténél van vagy öntudatlan; s ugyanígy másodlagos értelemben használjuk a vonat szót, amikor a gyerekek vonatosdijáról beszélünk. (PU I 281–281. §)

A másik, a számunkra fontos csoportot olyan példák jellemezhetik, mint hogy „az *e* magánhangzó számomra sárga” (PU II 557. o.), az *a* pedig kék vagy piros (PU II 533. o.); vagy hogy hogyan tudnánk eldönteni, hogy a szerda kövér és a kedd sovány vagy fordítva (PU II 556. o., LS I 795-796. §) – mely példákban a „sárga”, „kék”, „piros”, „kövér”, „sovány” szavakat használjuk másodlagos jelentésükben.

Ezek a szavak, másodlagos jelentésükben használva, a *Filozófiai vizsgálódások* 43. §-ában olvasott korlátozás tiszta esetei, mely szerint, láthattuk, nem minden használatnak felel meg jelentés. Mivel a „kövér”, „sovány” stb. szavak jelentését ezekben a kontextusokban nem magyarázzuk másképpen, mintha primer jelentésükben szerepelnének (LS I 796–797. §), ezért nincs is a szokásoshoz képest másik jelentésük, csak másik használatuk. (PU II 556. o., LS I 795. §)²⁷

A másodlagos jelentés egyik legfontosabb jellemzője, hogy nem metaforikus, nem képes jelentés, s nem is átvitt értelem.

(1) Mivel a metaforikus jelentés magyarázata nem esik egybe az elsődleges jelentés magyarázatával, hanem az utóbbi módosulása. Ennélfogva meg is lehet határozni, miben áll a jelentésmódosulás, meg lehet mondani, miképpen változott meg az alapjelentés. Gondoljunk csak olyan metaforikus kifejezésekre, mint például „üstököszerű pálya” stb.²⁸

(2) Ezért a metaforikus kifejezőmódot meg is tudjuk indokolni.²⁹ A primer és a metaforikus (vagy képes vagy átvitt) értelem között hasonlósági reláció áll fenn. Ilyen magyarázat a másodlagos jelentés esetében nem lehetséges: nem tudunk például a keddeknek azokra a tulajdonságaira rámutatni, amelyek kövérré teszik.³⁰

(3) Általában sem lehet megmondani, miért kövér a kedd, és miért piros az *a*. Ennek oka az, hogy (a) a másodlagos használat nem része a „kövér” vagy a

²⁶ Ebben és a következő két pontban jórészt Neumer 1995b egyes részeit foglalom röviden össze, illetve egészítem ki a jelen tanulmány szempontjából.

²⁷ Vö. Diamond 1966–67: 191. o., Hark 1990: 187. o.

²⁸ Diamond 1966–67: 192. o.

²⁹ Hanfling 1991: 127. o., Johnston 1993: 121. o.

³⁰ Diamond 1966–67: 191. o., Mulhall 1990: 49. o., Schulte 1990: 107. o., Hark 1990: 187. o., Hanfling 1991: 126–127. o.

„piros” szavak használati konszenzusának, továbbá (b) ugyan a szavak jelentése nem változott, ám az új használat mégsem magyarázható meg azoknak a tárgyaknak a hasonlóságával, amelyekre a szavak vonatkoznak.

(4) Ugyan a másodlagos használat szóválasztása így nem kézenfekvő, ám mégis magától értetődőnek – a „találó szónak” tűnik a beszélő számára.³¹ A „találó szó” – s így a másodlagos jelentésben használt szó – expresszív természetű, egy élmény közvetlen kifejezése, közvetlen, spontán reakció – olyan, mint valami kép, amely ránk erőszakolja magát. (BPP I 1061. §)³²

A megadott négy jegy alapján most már az is világossá válhatott, miért nem foglalkozunk a továbbiakban a másodlagos jelentés első válfajával. A „fájdalom” szó babákra alkalmazva nem expresszív használat, mely valamely élmény vagy érzés kifejezője volna, s éppenséggel meg is tudjuk indokolni a szóválasztást az emberek és babák hasonlatosságára rámutatva. A szóhasználat tehát itt semmi-képp sem tekinthető konszenzus nélkülinek. Ennélfogva ez a használat nem is nevezhető a 3.1 pontban mondott módon szeszélyesnek.

3.3 Másodlagos jelentés, élmény, aspektuslátás

A másodlagos jelentésnek a második, számunkra lényeges fajtája olyan jelenségekkel hozható kapcsolatba, mint az élmények és érzések, az atmoszféra, az aspektuslátás, az aspektus- és jelentésvakság. Ha valaki a keddet kövérnek vagy soványnak látja, akkor számára a kedd egy új aspektusa villan fel, valamely új aspektus felvillanása pedig Wittgenstein szerint fogalmilag kapcsolódik össze megnyilvánulásával, az élmény közvetlen kifejezésével. A „kövér” és „sovány” szavakat másodlagos használatukban különös atmoszféra lengi körül, különös élmény és érzés hatja át őket. Aki nem képes arra, hogy ezt a különös atmoszférát érzékelje, a jelentésélményt érezze, azt – az aspektusvak analógiájára – jelentésvaknak nevezhetjük.

A jelentésvakság – a jelentésélménnyel, az aspektuslátással és az aspektusvaksággal együtt – korábban az értelmezők szemében rendszerint másodlagos jelentőségűnek tűnt.³³ Az utóbbi időben azonban több szerzőnél erősen előtérbe került. Mivel ezekben a továbbgondolásra inspiráló, de legalább annyira bírálatra is ingerlő értelmezésekben a fenti fogalmak azokkal a fogalmakkal is – mint például individuum, személy, szubjektum, ágens – kapcsolatba kerültek,

³¹ Hanfling 1991: 123. o., Diamond 1966–67: 199. o., Mulhall 1990: 51. o., Johnston 1993: 121. o.

³² Hark 1990: 189. o., Mulhall 1990: 51. o., Johnston 1993: 121. o.

³³ Pl. Haller 1986: 512. o., Schulte 1990: 107. o., Scholz 1995: 226–232. o.

amelyekkel jelen tanulmányunkat indítottuk, a továbbiakban röviden ezeket fogom áttekinteni.³⁴

Ezekben az értelmezésekben az a közös, hogy a másodlagos jelentésnek, és ezzel összekapcsolva a jelentésménnynek és az aspektuslátásnak a mentális jelenségek továbbá azon sajátos emberi beállítódás tekintetében tulajdonítanak jelentőséget, amellyel nyelvjátékainkkal és más emberekkel szemben viseltetünk.

Ezen interpretációk szerint a másodlagos jelentés a nyelv „próza” funkciói mellett a nyelvhasználatnak egy második válfaját képviseli. Míg az első szisztematikus, funkcionális, megegyezésen alapuló és önkényes, amely definíciókra törekszik, tényállásokat képez le és információkat közöl, addig a második a kifejezést, a megnyilvánulást szolgálja. Ebben a második nyelvhasználatban a szavak gesztusokként, szignálként jelennek meg, azaz alkalmazásuk nem rögzített szabályok megtanulása révén és általánosan elismert szabályok alapján történik, hanem csak az egyedi kontextusnak köszönhetik jelentésüket. Ennélfogva a megértés itt nem megegyezés kérdése, hanem spontán, egyszeri reakció egy bizonyos egyedi szituációra.³⁵

Ennélfogva a másodlagos jelentésükben használt szavak kiváltképp alkalmassak arra, hogy a bensőt kifejezzék, melynek összetettsége éppenséggel valamely szabályok nem szabályozta, spontán, szubjektív kifejezésmódot igényel.³⁶ Az így használt szavak először is a mentális jelenségeket nem kauzális feltételekkel vagy a viselkedéssel összekapcsolva írják le,³⁷ másodszor pedig a másik viselkedésének „finom árnyalatait” láttatják meg velünk, azaz az emberi viselkedést kauzális viszonyokon kívülre helyezik. A viselkedés finom árnyalatai és a benső egymással fogalmilag kapcsolódnak össze. Az egyik oldalon a bensőről alkotott fogalmunkhoz tartozik hozzá, hogy a viselkedés terminusai leírásához, illetve kifejezéséhez nem elegendők. A másik oldalon a másik viselkedése azért előreláthatatlan a számunkra – s az előreláthatatlanság hozzátartozik „a finom árnyalatok” fogalmához –, mivel olyasvalakinek a viselkedése, aki nem automata, hanem lelke van.³⁸ A viselkedés előreláthatatlansága emellett a cselekvések intencionalitásával is kapcsolatba hozható. Annak, hogy az aspektus-, illetve jelentésvak szándéka bizonyos kifejezéseire képtelen, az a következménye, hogy cselekvései az intencionalitás bizonyos vonásait is nélkülözik. Tehát csak korlátozott értelemben számíthat cselekvései ágensének.³⁹

³⁴ Az egyes értelmezések közötti különbségek bemutatásától a terjedelmi korlátok miatt, sajnos, el kell tekintenem.

³⁵ Johnston 1993: 12, 25, 103, 106, 108–109, 113–114, 119–120. o.

³⁶ Hark 1990: 162. o., Johnston 1993: 25. o.

³⁷ Hanfling 1991: 129–130. o., Hark 1990: 164. o., Mulhall 1990: 43. és 72. o.

³⁸ Mulhall 1990: 74. o.

³⁹ Johnston 1993: 71–99. o.

Finom árnyalatok tehát csak annak az embernek a viselkedésére jellemzők, akinek van bensője, illetve mi magunk csak akkor vagyunk képesek arra, hogy egy másik ember viselkedésének szabálytalan változatait, individuális, finom árnyalatait lássuk, hogy ha hozzá „a lélekre irányuló beállítódással” viszonyulunk.⁴⁰ Csak ez a beállítódás láttatja velünk a másikat személyes világától körülveve,⁴¹ vagy fordítva, világát „*mint egy személy világát*”.⁴² Az, hogy a másik bensőjéről beszélünk, hozzá mint személyhez való viszonyunk különös természetét fejezi ki.⁴³

Ily módon a másodlagos jelentésükben használt szavak ugyan nem tesznek hozzá új jelentéselemet az elsődleges jelentéshez.⁴⁴ Ám életünknek egyik fontos aspektusát fejezik ki, illetve az aspektuslátásnak és jelentéslélménynek a – másodlagos jelentéssel összekapcsolt – képessége teszik lehetővé, hogy mások viselkedéséhez és életéhez sajátos attitűdöt vegyünk fel. Csak ennek a beállítódásnak köszönhetően vagyunk képesek arra, hogy mások viselkedését mint sajátosan emberit szemléljük, s nem mint valami automatáét.⁴⁵

3.4 A szabálykövetés három fajtája: a mechanikus és az organikus szabálykövetés, és a másodlagos jelentés rendje

Ezek ellen az interpretációk ellen természetesen mind részletekre vonatkozó, mind pedig általános kifogások is emelhetők. Ami az utóbbit illeti, érveket lehet az ellen felhozni, hogy Wittgenstein a mechanikus-szabálykövető, technikai-konvencionális-önkéntes nyelvhasználat *mellett* akart volna még egy spontán nyelvhasználatot felmutatni, hiszen ez az opposíció a szemében éppenséggel értelmetlen. Emellett Wittgenstein a spontán nyelvhasználatot nem egyszerűen a mellé a nyelvhasználat *mellé* állítja, amelyik információk közlését és a referálást szolgálja, hanem ez utóbbinak egyenest másodlagos szerepet jelöl ki. A referálás szerinte csak egyike a nyelv feladatainak, mely éppenséggel szekunder jelentőségű. Mint e tanulmány elején bemutattam, a wittgensteini koncepció általában sem a mechanikus ismétlődésen alapul, hanem a családi hasonlóságon, mely szembeállítható a kauzális-mechanikus renddel.

⁴⁰ Mulhall 1990: 75–76. o., Johnston 1993: 200. o.

⁴¹ Mulhall 1990: 75. o.

⁴² Mulhall 1990: 76. o.

⁴³ Johnston 1993: 207. o.

⁴⁴ Így a „jelentés” szót már a „másodlagos jelentés” kifejezésben is másodlagos jelentésében használjuk: a másodlagos jelentés primer értelemben nem jelentés.

⁴⁵ Vö. Hark 1990: 164, 187. o., Mulhall 1990: 4, 36, 38, 40, 52, 73, 76. o. és Neumer 1995a: 146–147. o.

A mondottakból először is az következik, hogy Wittgenstein célja aligha lehetett az, hogy a másodlagos jelentés reprezentálta nyelvhasználatot a mechanikus-technikai nyelvhasználattal szembeállítsa, hiszen ez utóbbit már standard koncepciója keretei között a családi hasonlóság elve segítségével elintézte. Ha tehát egyáltalában az volt a célja, hogy a nyelv bizonyos jegyeit a szavak másodlagos használatának segítségével – és szemben a nyelv szokásos használatával – kiemelje, úgy ez utóbbi csak a mindennapi, családi hasonlóságon nyugvó nyelv lehetett. Mivel azonban ez a nyelv a wittgensteini leírásban eleve mutatja már a spontaneitás bizonyos jegyeit, felmerül a kérdés, a nyelv mely jegyeiről, illetve a spontaneitás milyen fajtáiról lehetett Wittgenstein számára szó.

Ennek a kérdésnek a megválaszolásához emlékezzünk vissza arra, amit a másodlagos jelentésről mondtunk: a másodlagos jelentés az egyik esete annak, amikor a jelentés és használat közötti egyértelmű egymáshoz rendelés feloldódik, ahogyan tehát a használat szeszélyes sokfélesége szembeállítható a jelentésszabályok relatív állandóságával. A másodlagos jelentés azonban különleges esete ennek az osztálynak. A többi eset ugyanis beilleszkedik a családi hasonlóságok láncolatába, és ennek következtében például lehetséges a szóválasztást megindokolni: hiszen tudjuk, mikor és miért realizálódik a „menni” jelentés az „én megyek” használatban, és mikor a „te mész” használatban, s még egy metafora használatát meg lehet indokolni azzal, hogy rámutatunk vagy a nyelvhasználat, vagy pedig a tárgyak hasonlóságára. Ezzel szemben hasonló indoklás a másodlagos jelentésre nem adható. Az utóbbinál ugyanis éppenséggel a hasonló és eltérő esetek sora szakad meg. Míg tehát sok metafora nem tartozik ugyan a konszenzushoz,⁴⁶ azonban mégis meg tudjuk őket magyarázni valaki másnak, addig a másodlagos jelentés már annyira eltávolodik a konszenzustól, hogy ilyen magyarázat még csak nem is lehetséges. Ennélfogva a másodlagos jelentés a különösségnek olyan esetét képviseli, amely az egyedinek a családi hasonlóság definiálta fogalmán kívülre kerül.

Így Harknak, Mulhallnek és Johnstonnak egyfelől igaza van: a másodlagos nyelvhasználat nem azonos a mindennapi nyelvhasználattal. Ezeknek az interpretációknak egyik fontos érdeme, hogy ezt a különbséget előtérbe állítják. Másfelől azonban a mindennapi nyelvhasználatra nem a mechanikus rend a jellemző, hanem, mint láttuk, az organikus, amely az előzővel éppen szembeállítható. Így Wittgensteinnál nem két, hanem három renddel találkozhatunk: (1) a *kauzális-mechanikus* renddel, mely a természettudományos beállítódás számára mutatkozik meg. A kauzálisan determinált természettel az emberi világ, nyelvjátékaink meghatározatlansága állítható szembe. Ez a meghatározatlanság kétféle: (2) Először is nyelvjátékainkra alapvetően az *organikus rend* a jellemző.

⁴⁶ Az „összes” helyetti „sok” megszorítással például a halott vagy megszokott metaforákra szeretnék utalni, amelyek immáron a konszenzus részeivé váltak.

(3) Másodszor emellett létezik még egy harmadik rend, mégpedig a *másodlagos jelentés* rendje.

3.5 A másodlagos jelentés megértése

3.51 A privátnyelv határán?

A megértés milyen speciális problémáit veti fel ez a harmadik rend? Nem jutunk-e a másodlagos jelentéssel a privátnyelv határára?

Ezt a kérdést ugyan Hark, Mulhall és Johnston is felveti, ám egyértelmű nemmel válaszolja meg.⁴⁷ Válaszuk legalább részben el is fogadható. Így joggal érvelnek azzal, hogy a másodlagos jelentés nem teljesen kaotikus, excentrikus és szubjektív, mivel a primer jelentéssel legalább vertikálisan összekapcsolódik. Az elsődleges jelentésseli kapcsolat lehetővé teszi, hogy a szót szekunder módon használva is megértsük.⁴⁸ Emellett bonyolult lelki életünk éppen a nyelv közegében, ennek a spontán kifejezésmódnak a közegében fejlődik ki. Egy gyermeknek nem lehetnek olyan érzései, mint Iván Karamazovnak, és nem érezheti azt sem, hogy lelke meghasonlott Schiller dicsősége és az érzékiség szakadéka között.⁴⁹ A spontán nyelvhasználat elsajátítása ily módon a nyelv primer elsajátítása után második nyelvi viselkedés elsajátítását jelenti, s ezzel egy második emberi természet elsajátítását.⁵⁰

A helyzet azonban szerintem ennél bonyolultabb. Hasonlítsunk össze három esetet: Valaki azt mondja: „Szomorú vagyok”; vagy „A lelkem olyan, mint egy vérző nap” hasonlatot, vagy akár „A lelkem vérző nap” metaforát alkalmazza; vagy pedig a „piros” szót másodlagos jelentésében használva azt mondja: „A lelkem piros.”

(1) Az első esetben először is teljesen világos a számunkra, hogy a „szomorú” szó mit jelent, azazhogy az illető mit is ért a mondaton. Sőt, a nyelvi közösség tagjainak többsége is egyet fog ebben érteni. Az eltérés itt egyenest a nyelvi kompetencia hiányosságáról tanúskodik. Az már más kérdés, hogy abban is egyetértünk-e, hogy például az illető nem hazudik-e — e tekintetben már lehetséges (ám nem szükségszerű), hogy ítéleteink különböző mértékben eltérnek egymástól, attól függően, hogy mennyire bonyolult a másik ember viselkedése,

⁴⁷ Hanfling kivételnek számíthat, mivel a másik három értelmezővel szemben kiemeli, hogy a másodlagos használat Wittgenstein szerint rossz analógiákra csábíthat, s ekképp a nyelv labirintusában félrevezethet bennünket, mint amikor például a „keresni” szót „keresek egy szót az emlékezetemben” mondatban a „keresem egy barátomat a parkban” analógiájára használják. (Hanfling 1991: 128. o.)

⁴⁸ Hark 1990: 190. o.

⁴⁹ Johnston 1993: 125–131. o.

⁵⁰ Mulhall 1990: 50. o.

vagy hogy mennyire egyértelműen viselkedik. Ez mindenesetre azt jelenti, hogy vannak bizonyos viselkedésbeli jelei annak, hogy valaki szomorú vagy pedig épp fordítva, jókedvű. Ennélfogva a másiktól akkor is minden további nélkül képesek vagyunk azt állítani, hogy szomorú, ha erről nekünk ő maga egy szót sem szól – úgyszólván ki tudjuk találni, mit mondana, ha maga meg akarna nyilatkozni –, továbbá mind a megállapításban, mind pedig megfogalmazásának módjában némely, sőt akár sok esetben is a nyelvi közösség tagjainak többségével egyet is fogunk érteni.

(2) Ha azt állítja valaki, hogy a lelke olyan, mint egy vérző nap, vagy akár, hogy a lelke nem más, mint egy vérző nap, úgy szavait bizonyosan meg fogjuk a szónak egy értelmében érteni részben az egyedi szituáció, részben pedig nyelvi ismereteink alapján: így például a „vérző” szó alapján tudni fogjuk, hogy nincsen rózsás hangulatban, szemben azzal, mint ha azt mondotta volna, hogy lelke olyan, mint egy virágzó nap. Ám sokkal elmosódottabb fogalmaink lesznek arról, mit is ért szavain, mint az első esetben. Tehát a kifejezés ugyan a családi hasonlóság révén összekapcsolódik a nyelv más kifejezéseivel, a nyelvi közösség tagjainak többsége mégis aligha fog abban egyetérteni, mit jelent a mondat pontosan: ezt a kérdést valószínűleg mindenki a maga módján fogja megválaszolni, még ha a válaszok közöset is fognak tartalmazni.

Ezenkívül azt is nehéz lesz eldöntenünk, hogy az illető nem csap-e be bennünket, vagy ha mégis el tudjuk dönteni, akkor főként csak „másodlagos” módon, azaz a hazugságnak viselkedésbeli jelei alapján. Ezek a jelek azonban nem segítenek nekünk abban, hogy szavainak szorosan vett értelmét megfejtjük, azaz azt, hogy mit jelent pontosan „a lélek, amely olyan, mint egy vérző nap” fordulat. Ugyanis legfeljebb (már ha egyáltalán) csak nagyon meghatározatlan leírás adható arról, hogyan viselkedik valaki, akinek a lelke vérző nap. Azt ugyan lehet tudni, hogy a könnyű derű külső jeleit nem fogja mutatni, amit pedig legalábbis el tudnunk képzelni olyasvalakiról, akinek a lelke olyan, mint egy virágzó nap. Ám a két képet részletesen megrajzolniunk lehetetlen, illetve ha valaki ilyen képet felvázol is, akkor sem számolhat azzal, hogy ezt a nyelvi közösség általánosan el fogja fogadni. Még nehezebb, teszem azt, megadni, hogy az illető viselkedése miben különbözik olyasvalakiétól, akinek a lelke kopár sivatag. (Még ha el is tudunk például valakit szenvedő tekintettel képzelni, szemben olyasvalakivel, aki deprimált-tompa, kifejezéstelen szemekkel pillant ránk, ez a leírás bizonyos körülmények között akár teljesen inadekvát is lehet.) És talán még nehezebb az illető viselkedését olyasvalaki viselkedésétől megkülönböztetni, akinek lelke sárga lángokban ég. Ennek az érzésnek biztosan nincsen „félreismerhetetlen kifejezése”, mint ahogyan ez a szomorúság esetében (vagy például az öröm esetében – vö. LS II 48. o.) bizonyos körülmények között lehetséges.

Ennélfogva annak valószínűsége is elhanyagolható, hogy gondolatát, lelke [olyan, mint egy] lángoló nap, „kitaláljuk”, azaz annak, hogy lelkiállapotát akkor is ugyanúgy írjuk le, mint ő, ha ő maga gondolatát hangosan nem mondja ki. Nem törekedhetünk többre, mint arra, hogy – amennyiben szavakban már megnyilat-

kozott – nyelvi kompetenciánk alapján kifejezése és nyelvünk egyéb kifejezései között kapcsolatokat hozunk létre, és így, a családi hasonlóság elvét követve megkíséreljük, hogy mondatát hasonlóan értjük, mint ő. Megértésünk tehát itt elsősorban a szűk értelemben vett nyelven belül mozog, és csak másodsorban tudja a viselkedést is figyelembe venni.

(3) A harmadik – „A lelke piros” – esetnek a másodiktól különbségei abból adódnak, hogy itt a családi hasonlóság elvével már nem jutunk sokra, hanem úgymond a hetedik érzékünkre vagyunk utalva, hogy a szituációt megértjük. Így könnyen előfordulhat, hogy még csak a mondat értelme sem válik világossá a számunkra. Emellett a belsőnek semmilyen külső jelét sem lehet észlelni: míg egy ember, akinek a lelke vérző nap, olykor egyben-másban különbözhet attól, akinek a lelke kopár sivatag, az nem adható meg, hogy miben különbözik valakinek a viselkedése, akinek a lelke piros, olyasvalakinek a viselkedésétől, akinek a lelke sárga vagy kék. A másik lelkiállapotának egyetlen kritériuma áll a rendelkezésünkre, mégpedig az, amit az illető maga mond. Ilyen körülmények között természetesen éppúgy hiábavaló mind a nyelvi közösség ítéleteinek összhangjára törekedni, mind pedig arra, hogy a másik kimondatlan gondolatát viselkedése alapján kitaláljuk. Sőt az is kérdéses, hogy az illetővel magával valaha is összhangra jutunk kimondott szavainak értelmezése tekintetében. Ez a lehetőség ugyan elvileg nem zárható ki: előfordulhat, hogy hirtelen ugyanaz az aspektus villan fel nekem, mint neki. Mivel azonban ennek az aspektusváltásnak sem a nyelvnek a családi hasonlóság elve alapján egymáshoz kapcsolódó eseteiben nincsen meg az alapja, sem pedig a leírt tárgyak hasonlóságában, a siker legfeljebb a jószerencse és a szeszélyes véletlen számlájára írható. A harmadik esetben tehát bizonyos mértékig és értelemben maga a nyelv is elhagy bennünket.

A mondottakból további következtetések is adódnak:

(1) A wittgensteini mondat, mely szerint „Az emberi test az emberi lélek legjobb képe” (PU II 496. o.) a leginkább az első esetre áll, és a legkevésbé a harmadikra: az, hogy a külső a belső képe, és hogy a belső a külsőre van utalva, a nyelvjátékok „összekeveredése” [Durcheinander],⁵¹ még a leginkább az első esetben mutatkoznak meg, és a legkevésbé a harmadikban.⁵² Az utóbbiban már csak az illető szavai – azaz már csak a nyelvi viselkedése – és az őszinteség szokásos jelei szavatolnak a lelki élmény *megléte*ről. Azt azonban, hogy ez az érzés milyen, e szavak segítségével csak véletlenszerűen tudjuk kitalálni. Ez azonban azt jelenti, hogy Hark, Mulhall és Johnston kijelentése, amely szerint a belső differentia specificája Wittgenstein szemében az lenne, hogy független a

⁵¹ Lásd Hark 1995, Lütterfelds 1995a és Lütterfelds 1995b.

⁵² Ezzel nem akarom azt állítani, hogy ez a sorrend csak a nyelvi kifejezés fajtájától függ. Nagyon is elképzelhető, hogy olyan érzések nem nyilatkoznak meg a külsőben, amelyeket a legegyszerűbb és megszokottabb szavakkal ki tudnánk fejezni, ha akarnánk.

külsőtől, túlságosan is globális: Az bizonyosan igaz, hogy a belső és a külső kapcsolata Wittgenstein szerint nem kauzális természetű, ahogyan ők is állították. Ám ez a kapocs, mint az iménti három eset szemléltetheti, hol inkább, hol kevésbé szoros. Az említett interpretációk a másodlagos jelentés tanulságait túlságosan is kiterjesztették az egész lelki életre.

(2) A mondottak ahhoz a tézishoz is új nézőponttal szolgálnak, mely szerint az érzések nyelvjátéka az egyes szám első személyben csak azt írja elő, hogy az érzés megnyilvánítása őszinte legyen – szemben a harmadik személy perspektívájával, amely indíciumok –, azaz a megfigyelt ember szavai és cselekedetei alapján következtet a másik ember bensejére.⁵³ Az, hogy a másik bensejét mennyire értjük meg, többek közt attól függ, hogy – még ha csak indíciumok alapján is – meg tudunk-e bizonyosodni érzélem-nemnyilvánításának őszinteségéről. Minél kevésbé hagyatkozhatunk a másiknak az illető érzéssel közvetlenül összekapcsolódó viselkedésére, annál inkább az őszinteség aspektusa kerül a megértés előterébe. Vannak olyan érzések – mint ezt a másodlagos jelentés esete mutatja –, amelyekért számomra csak a beszélő másik becsületessége szavatol.

(3) A három eset azt a korábbi tételünket is szemléltette, mely szerint az érzések nyelvjátékában ítéleteink eltérhetnek egymástól, emellett azonban arra is rámutatott, hogy valamely nyelvi közösség tagjainak véleménykülönbsége az érzélemnyilvánítás és az érzés fajtájától függően nagyobb vagy kisebb is lehet.⁵⁴ Korábbi fejtegetéseinkben azonban, amelyekben csak a nyelvi közösség összhangjára összpontosítottunk, egy szempont nem tudott érvényre jutni: az érzések nyelvjátékainak szabályai azt ugyan nem vagy nem feltétlenül követelik meg, hogy az illető nyelvi közösség ítéleteinek többsége egymással összhangban legyen, és így azt sem, hogy az emberek többségével egyetértsenek, azt viszont igen, hogy egyvalakivel összhangra jussak, nevezetesen az érzését megnyilvánító személlyel. Ezt a szabályt ugyan Wittgenstein maga explicite nem mondta ki, azonban nem más, mint annak a szabálynak más megfogalmazása, illetve további árnyalása, amely szerint az első személy perspektívája döntő az érzések nyelvjátékában: abból, hogy a saját érzés-megnyilvánításunkban nem hibázhatunk,⁵⁵ szemben a mások érzéseiről szóló állításainkkal, az a következtetés adódik, hogy ha itt az ítéletek eltérnek egymástól – s feltételezve, persze hogy a másik őszinte volt –,

⁵³ Lásd Canfield 1991.

⁵⁴ Az „érzélemnyilvánítás” és az „érzés” megkülönböztetéssel arra szeretnék utalni, hogy jelentős véleménykülönbségek akár olyan érzések vonatkozásában is lehetségesek, amelyeket nem metaforák vagy másodlagos jelentésükben használt szavak segítségével fejezünk ki: megértésbeli problémák, amelyeket fentebb csak ez utóbbiak vonatkozásában írtunk le, minden további nélkül előfordulhatnak a mindennapi formában kifejezett érzések esetében is.

⁵⁵ Ezzel természetesen nem szeretném azt állítani, hogy tudásról lenne szó: ezért választottam a „tévedni” kifejezés helyett a „hibázni” szót.

akkor ahhoz, hogy a másik érzését megértsük, fel kell adnunk a saját ítéletünket annak a személynek az ítélete javára, aki az illető érzést megnyilvánítja.

Az utóbbi állítás egy további különbségre is rámutat az érzések nyelvjátékai és az egyéb nyelvjátékok között: míg (1) az nem teszi kérdésessé az én fundamentális ítéletemet, ha valaki más eltér az én ítéletemtől – azaz én vagyok a magam számára az autoritás –, és (2) míg a tudás nyelvjátékaiban a véleménykülönbség mindkét pártot arra indíthatja, hogy ítéleteit felülvizsgálja és helyesbítse – egyikünk sem vindikálhatja magának a bölcsesség privilegiált pozícióját –, (3) addig az én, a másik érzéseiről szóló ítéletemnek meg kell hajolnia az illető autoritása előtt.

Ebből a nézőpontból szemlélve a dolgot a másodlagos jelentés esetében mégis felmerül a privátnyelv veszélye. Meglehet, a szekunder módon használt szó az illető másik szemében érzése egyetlen találó kifejezésének tűnik, amelynek értelme számára nyilvánvaló is, hiszen vertikálisan kapcsolódik a primer használathoz. Ám ha a véletlennek vagyunk kiszolgáltatva a tekintetben, hogy nekem ugyanaz az aspektus, illetve ugyanaz a jelentéssélmény villan-e fel, mint neki, és hogy ennél fogva kijelentését ugyanúgy értem-e, mint ő,⁵⁶ akkor a nyelvjátékban nincsen *garancia* arra, hogy a másikat megérthetem, még ha ez alkalomadtán és véletlenül megeshetik is. Emellett – visszautalva az előző pontra – olyan autoritás ítélete előtt a legjobb akarattal sem tudok meghajolni, akinek a szavait nem értem.

Ez a másodlagos jelentést illető következtetés visszahat a lelkiállapotok megértésének problémájára általában véve is. Amíg csak arról van szó, hogy a másik kinyilvánítja érzését: szomorú vagy pedig a lelke vérző nap, addig – szemben a másodlagos jelentéssel – nem is adódnak komoly problémák: ameddig érzéseit a nyelvhasználat szabályainak megfelelően juttatja kifejezésre, addig az, ahogyan szavait értjük, nem fog – mint az első esetben – az ő ítéletétől eltérni; vagy legalábbis nem alapvetően – mint a második esetben. (Az, hogy a megértés lehetősége még mindig fennáll, még ha ez a lehetőség nem gyakran vagy nem feltétlenül realizálódik is, megkülönbözteti ezt az esetet a másodlagos jelentés esetétől, amikor már csak *megvilágosodhat* a számunkra, mit ért a másik a szavain.)

Ám amint már nemcsak arról van szó, hogy megértjük-e a másik szavait, hanem arról is, hogy lelkiállapotát szavainak megfelelően értjük-e, már felmerülhetnek problémák. Ha, teszem azt, egyéb viselkedése alapján az a meghatározatlan érzésünk támad, hogy becsap bennünket, maga azonban kitart amellett, hogy érzelemlenyilvánítása őszinte, és az ő érzéseit mondjuk nem lehet ilyen konvencionálisan felismerni, akkor nehezen fogjuk tudni áthidalni a szakadékot külseje és bensőjéről szóló közvetlen megnyilvánulása, azaz végső soron külseje és bensője között. Legalábbis tanácstalanok leszünk, hogy szemünknek – viselkedésének –

⁵⁶ Ezzel az óvatos megfogalmazással arra szeretnék utalni, hogy szavait csak *értenem* kell, ám nem kell magamnak is ugyanazokat az érzéseket *éreznem*.

higgyünk-e, vagy megnyilatkozásának. Meglehet, az érzések nyelvjátékait még csak el sem tudtuk volna sajátítani, ha legalább némely primitív érzés, mint például a fájdalom, nem nyilvánulna meg a viselkedésben is, és ha legalább néhány primitív érzés megítélésében nem lennénk többé-kevésbé összhangban. Ám ez a szabály, sajnos, nem segít nekünk a *különös eset* megítélésében. Az egyedi esetben ugyanis konfliktusba kerülhet egymással két szabály, mégpedig az a szabály, hogy mások viselkedése alapján ismerjük meg mások érzéseit, és az, hogy egy megnyilatkozásban a megnyilatkozó személy nem hibázhat.⁵⁷

A mondottak alapján módosítanunk kell korábbi kijelentéseinket arról, hogy mennyire lehet vagy kell egy másik kultúra polgárainak érzéseit ahhoz megértenünk, hogy megértésről valóban beszélhessünk. Ha ugyanis a mások érzései megértésének fogalmához tartozik, hogy érzelemnyilvánításait velük egyetértésben értelmezzük, akkor ugyan arra nincs szükség, hogy a másik kultúra polgárainak azokban az ítéleteiben egyetértsünk, amelyek embertársaik érzéseire vonatkoznak, ám azzal az emberrel egyet kell értenünk, aki az érzést érzi és kinyilvánítja. S ennek fényében a korábbiakhoz képest már sokkal kevésbé látszanak rózsásnak az esélyek arra, hogy megértsük azt a másikat, aki a másik életformában részt vesz: a megértésnek azok a nehézségei, amelyeket három esetünk kapcsán taglaltunk, csak megsokszorozódnak, amint a közös anyanyelv és kultúra talaját is elhagyjuk. Így annak esélye, hogy akár csak egyetlen ítélettel, nevezetesen az érző másik ítéletével egyetértésre jussunk, csekély – és minél inkább olyan érzésekről van szó, amelyek elsősorban a nyelvhez kötődnek, ez az esély annál kevesebb lesz.

3.52 A megértés lehetőségei

Eddig jutottunk tehát Wittgensteinnal együtt, gondolatmenete fő menetét követve, illetve azt meghosszabbítva. De talán mégis felcsillan valahol valamelyes remény a számunkra.

Először is meg kell jegyeznünk, hogy a megértésbeli problémák egy része az érzelemnyilvánítások megnyilvánulásjellegéből adódott. Ám nem minden olyan mondat megnyilvánulás, amely egyes szám első személyben szól érzésekről.

A legegyszerűbb példa arra, ha valaki érzéseit nem megnyilvánítja, hanem beszámol róluk, amikor elmúlt érzéseire emlékezik vissza, ám adott körülmények között a jelen érzésekről is be lehet számolni valaki másnak.⁵⁸ Amikor valaki visszaemlékezik önnön múltbeli érzéseire, a másik már nyugodtan felteheti a

⁵⁷ Így egyetértek Lütterfelds 1995b-vel abban, hogy Wittgensteinnak végül nem sikerült teljesen feloldania a karteziánus dualizmust és a nyelvjátékok „összekeveredését” fogalmilag kifogástalanul leírni.

⁵⁸ Vö. Neumer 1999: 216–219. o.

kérdést, hogy az illető jól emlékszik-e: hogy például nem vetíti-e vissza jelen érzéseit a múltba.

Maguk az egyes szám első személy jelen időben fogalmazott mondatok, amelyek érzésekre vonatkoznak, sem feltétlenül megnyilvánulások. Ha valaki üvölt a fájdalomtól vagy kitör: „Fáj!”, akkor ezek bizonyosan fájdalommegnyilvánítások, amelyek kiszakadnak belőlünk. Ám még saját jelenlegi fájdalomunktól is distanciálhatjuk magunkat valamelyest, éppúgy, mint ahogyan „a »Félek« [...] szavak [is] állhatnak közelebb és távolabb egy kiáltáshoz” (PU II 512. o., LS I 51 §), azaz lehetnek közelebb és távolabb a távolságtartó leíráshoz/tól. A leírást pedig

a jegyek egyik vagy másik osztálya [jellemzi]. A megfigyelő, a fontolgató, emlékező magatartás, törekvés a pontosságra, a képesség arra, hogy kijavítsuk magunkat, az összehasonlítás. (LS I 51 §)

Amint bonyolultabb érzésekről van szó, gyakrabban keressük a találó szót. Ott, ahol a mondottaktól distanciáljuk magunkat, ahol megfontoljuk, hogy mit mondunk, és hogy hogyan fejezzük ki magunkat, ott már aligha lehet spontánul kitörő megnyilvánulásról beszélni. És éppenséggel olyan mondatok, mint Johnston példája, „A lelkem meghasonlott Schiller dicsősége és az érzékiség szakadéka között” vagy a mi „A lelkem vérző nap” mondatunk, ritkán jutnak csak úgy spontánul eszünkbe, eltekintve a költői ihletettség csúcsaitól. Ahol pedig a megfontolásnak van szerepe, ott a megtalált megoldást sem kell feltétlenül elfogadnunk, hanem az megvitatható. Az érzések metaforikus leírásai tehát hagynak teret arra, hogy a mondottakat interaktív szituációban megvilágítsuk, s a másik megértéséhez jussunk. E folyamat során még az sem kizárt, hogy a másinak olyan kérdéseket teszünk fel, mégpedig akár jogosan is, hogy valóban jól fejezte-e ki magát.

Komoly konceptuális problémákat tehát csak a másodlagos jelentésben használt szavak vetnek fel, amelyek Wittgenstein fogalmi meghatározása szerint megnyilvánulások. Ám még ha lehetséges volna is, hogy az érintett distanciálja magát lelkiállapotától (nincs okunk feltételezni, hogy olyan múlt idejű mondatokat, mint „A lelkem piros volt”, a nyelvhasználat kizárja), ez kevésbé segítene rajtunk, mivel a másodlagos jelentés, mint mondottuk, a családi hasonlóságok hatókörén kívülre esik. Itt még az interaktív szituációban sem igen lehet többet mondani, mint

ha *te* élted volna meg, akkor ugyanezt mondanád. (LS I 923 §)⁵⁹

⁵⁹ A kérdéshez, milyen kevésbé segíthet rajtunk ez a megoldás, lásd részletesebben Neumer 1995a: 147–149. o.

Mégis, még a másodlagos jelentés esetében is, lehet legalább halvány reményt táplálni a megértésre. Változtassuk „A lelkem piros” példamondatot „A lelkem fekete” vagy „A lelkem szürke” mondatra. Ha a másik ezeket kimondva nyilvánítja ki érzéseit, akkor vagy – mindkét esetben – sejteni fogjuk, hogy legalábbis borongós hangulatban van, vagy esetleg – az első esetben – fontolóra vesszük, hogy negatív erkölcsi tulajdonságaira utal. A fekete szín ugyanis legalábbis kultúránkban a halált és a gyászt szimbolizálja, vagy a gonosszal, negatív erkölcsi értékekkel, mint pl. az erőszak és a bűn kapcsolódik össze. De a szürke színnel sem asszociálunk boldogságot. Ez a megállapítás akkor is megállja a helyét, ha sokkal semlegesebb példákat választunk, és nem a lélekről beszélünk, hanem például az *u* betűt látjuk feketének: egy fekete *u* nem fog számunkra optimizmust sugallni. Ha tehát a „fekete” melléknév ezekben a példákban tágabb jelentésmezőre utalhat, akkor az sem zárható ki, hogy nyelvjátékaink idővel úgy változnak, hogy a „piros”, a „sárga” vagy a „kék” körül is kialakul ilyen jelentésmező. Ebből az következik, hogy egy olyan mondatnak, mint „A lelkem piros” legalábbis nem elvileg kell egyszer s mindenkorra a privát nyelvhasználat határára szorulnia. Ez a megoldás a másodlagos jelentés megértési problémájára jóllehet nem következik Wittgenstein másodlagos jelentésre vonatkozó felfogásából, ám beleilleszthető egyébkénti nyelvelméleti koncepciójába. A privátnyelv veszélye tehát Wittgensteint ugyan még mindig fenyegeti, ám ekképp legalább csökkenthető.

3.6 *Úgy-értés*⁶⁰ és szándék

A 2.223 pont alatt utaltunk arra, hogy a családi hasonlóság elve ugyan gondoskodik arról, hogy az egyéni és a szónak egy értelmében akár a spontán esetek is nyelvjátékainkra inherensen jellemzőek lehessenek, ám arról nem, hogy az individualitás szubjektum is legyen, aki maga is érti/úgy-érti azt, amit mond, és aki ágens, aki cselekvéseit szándékosan hajtja végre. Wittgenstein szerint ugyan a beszéd pszichikai kísérőjelenségeinek, mindannak, ami a beszélő fejében beszéd közben végbemegy, nincsen jelentősége, mégis azt, amit mond, értenie és úgy-értenie kell. Ez utóbbiak nélkül csak úgy beszélne, mint egy papagáj, azaz csak mechanikusan beszélne. Ugyan a beszédre betanítanak [abrichten] bennünket, s ennél fogva

egy értelemben úgy cselekszünk, mint az automatak, egy másik értelemben viszont nem (BB 243. o.),

fogalmazza meg Wittgenstein a gondolatot már igen korán, a *Barna könyvben*, ám később, 1941-ben a matematikai megjegyzésekben is:

⁶⁰ A „Meinen” megfelelője.

A szabályt »*mechanikusan*« követjük. [...] »Mechanikusan«, azaz: gondolkodás nélkül. De *teljesen* gondolkodás nélkül? *Utánagondolás* nélkül. (BGM 422. o.)

Mindkét idézet arra utal, hogy ugyan saját beszédünkhöz és cselekedeteinkhez normál körülmények között nem távolságtartóan, nem reflexíven viszonyulunk, ám nem is oldódunk fel bennük öntudatlanul, mint valami amőba a mozgásában. Beszédünk, minden cselekedetünk ugyan nem mindig jellemezhető az „akaratlagos” és „szándékos” jelzőkkel – ezek a kifejezések túl erősek a legtöbbször –, viszont jellemezhető a „nem véletlenül [nicht versehentlich]” és „nem szándéktalanul” szavakkal.⁶¹ Cselekedeteinkről legalább annyi elmondható, hogy uralt és ellenőrzött magatartásnak tekinthetők.⁶²

Emellett a második megjegyzés a problémát bonyolultabb fogalmi hálóban vázolja fel, mint az egyszerű „automatikus – nem-automatikus” szembeállítás: a „mechanikusan, gondolkodás nélkül” és az „utánagondolás” közé a „gondolkodás” köztes tagot szúrja be. Ezáltal a „reflexivitás – irreflexivitás” aspektusát tolja előtérbe, és a „gondolkodás” szóval a reflexió és irreflexió közötti köztes jelenségre utal. Hogy ez a köztes jelenség mennyire lehet inkább a reflexióhoz vagy inkább az irreflexióhoz közel, különböző lehet: míg a „nem véletlenül” és „nem szándéktalanul” kifejezések inkább olyan helyre utalnak, amely az irreflexió pólusához közeledik, addig a gondolkodásban a reflexív vonások már felerősödnek.

3.61 Aspektuslátás és aspektusváltás⁶³

Ennek a köztes pozíciónak a konceptualizálására, amely a gondolkodás mozzanatát is kiemeli, a wittgensteini fogalmi hálóban többek közt az aspektuslátás, az aspektusváltás és a jelentésmény fogalmi alkalmasságok, amelyek – mint már említettük – a másodlagos jelentéssel is kapcsolatban állnak. Wittgenstein szerint ugyan van az aspektusváltásnak olyan fajtája is, amely automatikusan jön létre, érdeklődésének középpontjában mégis egy másik fajtája áll. Ennek az a jellegzetessége, hogy olyan különböző fogalmak kereszteződnek itt, mint például a megélés, látás, akarás, tevékenykedés, ám a gondolkodás és értelmezés is. Az egyik kérdés, amely Wittgenstein számára az aspektuslátás és az új aspektus felvillanása kapcsán újra és újra felmerül, hogy a szó tulajdonképpeni értelmében látásnak nevezhető-e, vagy pedig – s itt rejlik a kérdés jelentősége – sokkal inkább értelmezéssel van dolgunk. A kérdés tehát, amely Wittgenstein számára

⁶¹ Savigny 1996: 157. o.

⁶² Savigny 1996: 162., 164. o.

⁶³ Ebben a pontban nem tudtam elkerülni, hogy Neumer 1991: 92–101. o. elemzéséből megismételjek.

itt elsősorban fontos, arra vonatkozik, mennyire lehet az aspektuslátás, illetve aspektusváltás reflexív vagy irreflexív.

Az első válasz mellett szól már a „valamit valaminek látni” kifejezés is, s hogy ennek az élménynek a jellegzetes megnyilvánulása a „látom”. (BPP I 13. §) Azt, hogy egy aspektust észrevettünk, megnyilvánulásokkal – például felkiáltással és hasonlatokkal – hozzuk kifejezésre, vagy azáltal, hogy a tárgyra rámutatunk. A megnyilvánulás itt „közvetlen” (BPP I 318. §), „primer kifejezés” (BPP I 20. §), olyan, mint például a fájdalom kiáltása (PU II 524. o.), amely önkéntelenül tör ki belőlünk. Így Wittgenstein a kérdést illetően, hogy vajon „minden alkalommal valami mást látok, vagy pedig csak azt, amit látok, különbözőképpen interpretálok”, elsősre az előbbi megoldás mellett foglalt állást, mivel „az értelmezés gondolkodás, cselekvés”, ezzel szemben „a látás állapot”. (PU II 550. o.)

Ám talál amellett is érveket, hogy az aspektuslátás – szemben az egyszerű látással – mégis csak cselekvés, többek közt azért, mert „az akaratnak alávetett” (BPP I 899. §, vö. PU II 551. o.), s mert az egyszer más észrevett aspektus nem marad számunkra egyszer s mindenkorra élő, hanem csak addig, ameddig foglalkozunk vele. (PU II 546–547. o., vö. LS I 555. §)

Emellett az aspektuslátásban a gondolkodásnak is szerepe van. A reflektálatlan „Látom az oroszánt”-hoz képest a „Oroszlánnak látom”-ban bizonyos reflektált távolságtartás jelenik meg a primer látottakhoz képest. Ha egy képen egy golyót látok „lebegni”, akkor ez „a valaminek tartás kifejezése. Csak nem így használva”. (PU II 532. o.) Egyes esetekben – amikor például egy tervrajzot nézünk – akár az a kérdés is felvethető, hogy vajon látás helyett nem „puszta tudással” van-e dolgunk. (PU II 537. o.) A reflexív mozzanat az új aspektus észrevételekor még inkább felerősödik. Az aspektusváltásban ugyanis nem egyszerűen egyetlen aspektust látunk, mint az aspektuslátáskor, hanem egyidejűleg két aspektust. Ezért jutunk „az aspektusváltásban [...] az aspektus tudatára”. (LS I 169. §) Amikor valamely hasonlóságot éppen észreveszünk, akkor „szemléljük” (BPP I 1032. §), „A megpillantásakor B-re” „gondolunk” (BPP I 508. §). Így az aspektuslátás és -váltás több mint puszta automatizmus. És végül azáltal, hogy az aspektusváltáskor két aspektust látunk, az aspektusváltás az aspektuslátáshoz képest kétértelmű lesz (PU II 522. o.). Így ebben az összefüggésben megint felmerül az előbbi kérdés, vajon nem a látott értelmezéséről, tehát csak gondolkodásról és tudásról van-e szó.

Az utóbbi jellemzés inkább áll például egy képrejtvény megoldására, miközben a látás és a megnyilvánulás-jelleg főként például a művészetben vagy olyan mondatoknál jut kifejezésre, amelyek másodlagos jelentésben használt szavakat tartalmaznak. Wittgenstein azonban arra is kísérletet tesz, hogy a két pólust – tehát a látást és a gondolkodást, irreflexiót és reflexiót – egyetlen megfogalmazásban egymással kibékítse. Az aspektust – mondja – egy gondolat hívja életre, az aspektus „valamely gondolat artikulálatlan továbbhangzása” (BPP I 1036. §), „látásban visszhangzó gondolat”. (PU II 549. o.) Ekkor a dolgot

„értelmezzük és úgy látjuk, ahogyan értelmezzük” (PU II 519. o.), látjuk, mégpedig „nem valamely interpretáció [Deutung, tehát kész interpretáció], hanem valamely értelmezés [Deuten, tehát cselekvés] szerint. (BPP II 522. §) Így végül is félig látásról, félig pedig gondolkodásról van szó, mely

hasonló egy látási észlelethez, ám valamely felfogáshoz vagy értelmezéshez, vagy összehasonlításhoz vagy tudáshoz is. (BPP II 378. §)

3.62 *Úgy-értés és intenció*

Ez az egyidejű „látás és gondolkodás az aspektusban” (LS II 26. o.), a kettő „összeolvadása” (LS II 28. o.) éppenséggel az úgy-értés (és tágabb összefüggésben az intenció) bizonyos vonatkozásai szempontjából jelentősek. A „bizonyos vonatkozásai” fordulat már utal arra, hogy Wittgenstein szerint az egész problémamező nem érintett.

Itt első megközelítésben arról van szó, hogy hogyan válaszolunk meg olyan kérdéseket, mint „Hogyan értetted ezt a szót/mondatot?”. A szokásos válasz rájuk – „Úgy értettem...”, „Azt akartam vele mondani...” – ugyanis múlt időt tartalmaz, és azáltal egy korábbi időpontra utal. Tehát nem egyszerű szómagyarázatról van itt szó (PU II 559. o.), nem, mondhatni, valami időtlen definícióról, hanem arról, hogyan használtunk egy bizonyos szót egy bizonyos szituációban és kontextusban, mit akartunk vele mondani. Így itt így-és-így-látásról és így-és-így-értésről van szó. Ezen utolsó tag révén kapcsolódik az úgy-értés az aspektuslátáshoz és az aspektusváltáshoz. Emellett az úgy-értés – miként az „Úgy értettem...” fordulat is mutatta – a jelentésélménnyel is kapcsolatba hozható, mely utóbbira ugyanis szintén „egy [...] magyarázat és a múlt idő” a jellemző. (BPP I 688. §, Z 178. §)

Amire az aspektusvak, illetve jelentésvak nem képes, épp az, hogy válaszában az „úgy értettem” vagy az „azt akartam” múlt idejű formát használja (BPP I 174. §, vö. Z 43. §). Tehát az a képessége megmarad, hogy jelenlegi intencióikra vonatkozó kérdéseket megválaszoljon. Még múltbéli szavairól és szándékairól is képes a szónak egy értelmében számot adni, nevezetesen abban az értelemben, hogy korábbi gondolatait és cselekedeteit ilyen szavakba tudja foglalni, mint „Elképzeltem a házat, és mentem az úton, amely hozzá vezet”, vagy képes szándékának akkori kifejezésére emlékezni (BPP I 225. §), és „minden gondolatról szó szerint beszámolni”, vagy azt mondani: „Épp N-re gondoltam.” (BPP I 180. §, vö. PU II 559. o.)

Ám az aspektusvaknak – mivel képtelen látni, ahogyan az aspektusok váltakoznak – először is hiányzik a képessége, hogy jelenlegi álláspontjáról egyidejűleg visszapillantson a múltba, a két perspektívát egymással vegyítse. Másodszorra vagy „múltját” csak reflektálatlanul és mechanikusan képes ismételni; vagy – miként az „Épp N-re gondoltam” vagy az „Elképzeltem a házat, és mentem az úton, amely hozzá vezet” mondatok erre utalnak – egy

cselekvésnek inkább csak a külső, s nem a belső oldalát képes kiemelni, s ekképp azt inkább eseményként, mint cselekvésként írja le. Múltjával szemben csak távolságtartó attitűdöt tud felvenni, csak beszámolhat róla vagy értelmezheti. Az „Úgy értettem...” válasz azonban nem *értelmezi* a korábbi szituációt (PU II 637. o.), sem pedig az illető korábbi szavait (BPP I 1134. §), hanem köztes állást vesz fel a közvetlen megnyilatkozás és — mivel a múltra irányul — a távolságtartó beszámoló között. A jelentésvak szavaiból tehát épp az egymással összeolvadó aspektusoknak/perspektíváknak, az egyidejű reflexiónak és irreflexiónak ez a meghatározatlan csillámlása hiányzik, és ezáltal a „gondolat »villámgyorsasága«” is. (BPP I 178. §)

Ám többről is szó van, mint hogy a jelentés-, illetve aspektusvak máshogyan viszonyul múltbéli szavaihoz és cselekedeteihez, mint mi a mieinkhez. Az ő jelenlegi, illetve jövőre irányuló cselekedetei is különbözni fognak a mieinktől, kiváltképp, ami a cselekedetek jó részének tervszerűségét és intencionalitását illeti.

A jelentésvak a tervszerű cselekvés egy fajtájára bizonyosan képes: képes racionális gondolatmeneteket felállítani, tervek készíteni, és ezeket a terveket utólag végrehajtani. Így például ha, teszem azt, egy úton jóformán leküzdhetetlen akadályokat lát maga előtt, képes arra, hogy térképet készítsen, és aztán ezt az előre kigondolt tervet további fontolgatás nélkül végrehajtsa. Ám képtelen arra, amit mi „fontolgatásnak, mérlegelésnek, mérlegelve cselekvésnek” nevezünk. Képtelen arra, hogy cselekvés *közben* különböző lehetőségeket próbálgasson, egymással összehasonlítsa, különböző nézőpontokat — aspektusokat — egyidejűleg figyelembe vegyen, az előnyösebb és előnytelenebb módszerek között válasszon (BPP II 187., 224. §), s ekképp a pillanat követelményeinek megfelelően döntéseket hozzon, azonnal reagáljon (pl. útközben váratlan buckákat és tócsákat átugorjon). Tehát az aspektusvak a megfontolás és cselekvés spontán egységére képtelen.

A mondottak nem jelentik azt, hogy az aspektusvak pusztán automatikusan cselekszik, mintha úgyszólván súrlódás nélküli síkos jégen mozogna, ahelyett hogy egyenetlen talajon járna (vö. PU I 107. §). Cselekvése nem mechanikus abban az értelemben, mint ahogyan például egy zenélőóra működik — hiszen képes arra, hogy a családi hasonlóságok sorát folytassa, hasonlóságokat és különbségeket észrevegyen. Cselekvése tehát megfelel a szabálykövetés azon elveinek, amelyeket a 2.1 pontban tárgyaltunk. Abban a mértékben, ahogyan az analógiák sorát akár olyan individuálisan is folytatni tudja, hogy képes eredeti metaforákat kitalálni, arra is képes, hogy egyébkénti cselekvéseiben is individuális megoldásokat találjon.

Sőt: mivel csak az a képessége hiányzik, hogy az aspektusváltást észrevegye, még arra is képes, hogy aspektusokat lásson. Tehát arra képes, hogy valamely szituációnak hol ezt, hol meg azt az aspektusát vegye észre, csak arra nem, hogy bonyolult, kétértelmű szituációkkal boldoguljon. (Vö. PU II 552. o.) Cselekvései csak azokat a finom árnyalatokat nélkülözik, amelyek a másodlagos jelentés finom árnyalataival és atmoszférájával analógok, s amelyek kívül esnek a családi

hasonlóságok analógiás során. Mivel az „így-látni” élménye nem idegen a számára, csak az „egyszer így, egyszer úgy látni” élménye, még arra is képes, hogy magától és jelenlegi cselekvéseitől bizonyos mértékig distanciálja magát, hogy őket nemcsak spontánul, velük teljesen azonosulva hajtsa végre, hanem tudja is, hogy mit csinál. Még azt sem mondhatjuk, hogy cselekvései ne lennének intencionálisak, és hogy szavait ne értené/úgy-értené: hiszen olyan kérdéseket képes megválaszolni, amelyek jelenlegi szándékaira és épp kimondott szavainak értelmére vonatkoznak. Cselekvései mint „nem szándéktalanok” és „nem véletlenek” jellemezhetők. Azonban az időbeliséghez – a múlthoz és a jövőhöz – egészen sajátos a viszonya, olyan, amelyet objektíváló, tárgyiasító viszonyoknak nevezhetünk.

3.63 *Énünk jelenének és másoknak a megértése*

Azoknak a megjegyzéseknek a fényében tehát, amelyek közvetlenül foglalkoznak az úgy-értés és az intenció problémájával az aspektusváltás és a jelentésvakság szempontjából, legalább jelenlegi cselekvéseink és beszédünk problémamentesnek tűnnek még akkor is, ha képtelenek vagyunk arra, hogy az aspektusváltást észrevegyük, és hogy jelentésélményünk legyen. Ám ha további szöveghelyeket is figyelembe veszünk, az eredmény már nem lesz ennyire megnyugtató. Ha a mondat értelme ugyanis – mint Wittgenstein állítja – a jelentésvak számára szétesik (PU II 493. o.), ha a jelentésvak képtelen arra, hogy valamely egész részeit organikus egésszé összefogja (LS I 677. §), ha valamit csak valaminek *tartani* – tehát úgyszólván csak az értelmével, kívülről megragadni – tud, ám nem úgy is *látni* (PU II 532., 552. §),⁶⁴ akkor jelenlegi szavait is anélkül kell hogy kimondja, hogy a szó tulajdonképpeni értelmében úgy-értse őket. Akkor jelenlegi cselekedeteit is úgy kell végrahajtania, mint amelyek mechanikusak, mint amelyek objektumokként állnak vele szemben, és mint amelyek ebben az értelemben valójában nem az ő cselekedetei, amelyeket szándékosan hajt végre; akkor cselekvéseinek is értelmetlen töredékekre kell széthullaniuk anélkül, hogy számára összefüggő egésszé állnának össze.

Mások megértésének problémáját ugyan Wittgenstein nemigen specifikálja az aspektusváltás, a jelentésvakság, az úgy-értés és az intenció nézőpontjából, mi magunk azonban a mondottak alapján gondolatmenetét meghosszabbíthatjuk ebbe az irányba. A kérdés kétfelé osztható, mégpedig a másik ember, illetve egy másik kultúra és életforma megértésének problémájára.

Az első a másik ember megértésére vonatkozó következtetés még meglehetősen banális: az aspektus-, illetve jelentésvak csak korlátozottan képes másoknak azokat az – „Azt értettem rajta...” és „Az volt vele a szándékom...” formájú – magyarázatait megérteni, amelyek elmúlt szavaikra és múltbeli intencióikra és

⁶⁴ Lásd ehhez részletesebben Neumer 1995a: 146–147. o.

cselekvéseire vonatkoznak, mégpedig hasonló értelemben korlátozottan, mint ahogyan csak korlátozottan tud saját múltbeli szavaira és cselekvéseire utalni. A másik indoklását csak mint olyant képes megérteni, amely eseményeket és lelki jelenségeket egymással kauzális összefüggésbe hoz vagy olyan kauzális sorokba rendez, amelyeknek tagjai egymáshoz mint extern, közömbös tények kapcsolódnak; vagy pedig a másik szavait és cselekedeteit csak mint a családi hasonlóság révén egymással összekapcsoltakat képes megérteni. Mindkét megértésmód azonban egydimenziális. Ennélfogva a jelentésvak a másik lelki életének és cselekvéseinek „történetét” nem tudja élettörténetként megérteni — azaz nem tudja olyan történetként megérteni, amelyben a múlt (részben megőrizve, részben megszüntetve) megjelenik a jelenben, és fordítva, amelyben a múlt egy értelemben már tartalmazza a jelent.

A jelentésvak azonban a idődimenziótól eltekintve sem képes a másikat mint *másik személyt* megérteni. Valakit mint valaki mást megérteni ugyanis azt jelenti, hogy hozzá sem nem teljesen distanciálatlanul viszonyulunk, sem nem teljesen kívülről nézzük (mint idegent vagy szinte mint természeti objektumot, mely kauzálisan meghatározott). Az utóbbi esetben nem értjük őt úgy, mint ha *személy* lenne, az első esetben pedig nem mint *másikat* értjük őt, hanem miként önmagunkat. A másik megértésének a közelség és távolság közötti skálán van a helye, ahol is ez a hely hol közelebb, hol meg távolabb van a skála egyik vagy másik végpontjától. Ez azt jelenti, hogy a másik megértésében két nézőpont vagy két aspektus keveredik, mégpedig a közelségé és a távolságé, a saját éné és a másiké. Ennélfogva az aspektus-, illetve jelentésvak képtelen arra, hogy a másikat mint másik embert értse meg.

A mondottak továbbvihetők a másik kultúra és életforma megértésére is. Az aspektus-, illetve jelentésvakság először is megakadályoz bennünket abban, hogy egy másik életforma idődimenzióját, és ezzel egy másik kultúra történetiségét megértsük. Másodszor képtelenné tesz bennünket arra, hogy a másik életformát mint *másikat* értsük meg, amely azonban egyidejűleg *emberi* életforma, tehát ebben az értelemben a *miénk*.

Az aspektus-, illetve jelentésvak előtt tehát a másik világa — legyen szó másik emberről vagy másik kultúráról — vagy elzárva és idegen marad, vagy pedig, ha mégis meg akarná érteni, akkor át kell változnia a másikká és így saját énjét feladnia.

3.64 Következtetések

Viszonyunk az időbeliséghez, ezen belül cselekvéseink és énünk időbeliségéhez, az, hogy beszédünket és cselekvéseinket úgy szemléljük, mint amelyeket úgy-értünk és szándékoztunk, az, hogy magunkat Énnak tekintjük, amely valamely középpont körül szerveződik — mindez fontos részét teszi ki annak, ami (legalábbis újkori nyugati kultúránkban) emberi életnek számít, ami a szemünkben

emberi lénynek nevezhető.⁶⁵ Hogy vajon és mennyire kell másokat is más embernek és más személynek tekintenünk és ekként kezelünk, mennyire tudjuk, kíváncsi vagy kell más kultúrákat megértenünk, e tekintetben már sokkal inkább elválnak az utak, mégpedig legkésőbb a 18. századtól.

Akárhogyan is, a Wittgenstein-analízis keretei között következtetéseinket a következőképpen foglalhatjuk össze:

(1) Annak a képességnek a hiánya, hogy jelentésményeink legyenek, vagy hogy olyan mondatokat, mint „Az *a* kék” képezzünk és megértsünk, még esetleg másodlagosnak tűnhetik a számunkra. Például úgy érvelhetnénk, hogy már egy metafora is eléggé individuális ahhoz, hogy szabálykövető magatartásunk szigorúságán enyhítsen, sőt, akár megértésbeli problémákat is okozzon. Ugyanez a jelentésvakság azonban az úgy-értéssel és intencióval kapcsolatba hozva alapvető hiányosságnak tekinthető. Ennélfogva a másodlagos jelentés fogalmát másodlagos szerepe ellenére is nehezen lehetne a wittgensteini koncepcióból elhagyni. Mivel a másodlagos jelentés fogalma – mint láttuk – olyan fogalmi problémákat vet fel, amelyek a wittgensteini szisztémában nem oldhatók fel egyszerűen (már ha egyáltalán megoldhatók), ezért a rendszerbe az úgy-értés és az intencionalitás problémája nehezen megoldható konceptuális problémákat visz be.

Emellett az olyan – Wittgenstein által másodlagosnak tekintett – jelenségek, mint az aspektusváltás és a jelentésmény alapvetőeknek tűnnek fel (2) mind az Én konceptualizálása, (3) mind pedig a másik ember, illetve (4) egy másik életforma megértése szempontjából.

A (4) amellet szól, hogy Wittgenstein koncepciója az egyéb, a műben jelenlévő tendenciák ellenére alapvetően relativisztikus: mivel az aspektuslátásnak és az aspektusváltásnak csak a koncepció peremén van helyük, sőt, a rendszerbe fogalmi feszültségeket visznek, ezért a más kultúra és életforma megértését a wittgensteini fogalmi hálóban nehezen lehet konceptualizálni (már ha egyáltalán).

Az (1), (2) és (3) alatt említett nehézségek arra utalnak, hogy bár az embernek az a tradicionális fogalma, amely szerint az ember olyan lény, aki érez, akar, gondolkodik és gondolkozva cselekszik, elhelyezhető a wittgensteini koncepció-

⁶⁵ Természetesen bőven akad ellenpélda is. Ezek közül e helyütt a Wittgensteinnal való közös eszmetörténeti háttér miatt az osztrák Ernst Machot emelném ki, akinek koncepciójában az ember épp azt a középpontot veszíti el, amely körül személyként szerveződhetne. (Lásd pl. Pléh 1999.) A következőkben azonban figyelmen kívül szeretném hagyni azokat a vitákat, amelyek arra vonatkoznak, mi tekinthető egyáltalában személynek, hogyan lehet a személy fogalmát konceptualizálni. (Ehhez lásd ismét Schütt 1993 és Cuypers 1998.) Egy kérdés az, mennyire sikeresen lehet filozófiai problémákra konceptuális megoldásokat találni, és egy másik, hogyan jutunk dűlőre a kérdéssel, illetve milyen szerepe van a kérdésnek „életünkben”. Wittgenstein számára ez utóbbi a lényeges.

ban, ám mégis nem minden aspektusa fejthető ki nehézségek nélkül ebben a fogalmi hálóban.⁶⁶

Irodalom

I. Wittgenstein művei

- BB – in: *Werkausgabe in 8 Bänden*, Frankfurt: Suhrkamp 1984, 5. köt.
BGM – *Bemerkungen über die Grundlagen der Mathematik*, in: *Werkausgabe*, 6. köt.
BPP – *Bemerkungen über die Philosophie der Psychologie*, in: *Werkausgabe*, 7. köt., 7–346. o.
LS I – *Letzte Schriften über die Philosophie der Psychologie*, in: *Werkausgabe*, 7. köt., 347–488. o.
LS II – *Letzte Schriften über die Philosophie der Psychologie (1949–1951). Das Innere und das Äußere*, Frankfurt: Suhrkamp 1993
PG – *Philosophische Grammatik*, in: *Werkausgabe*, 3. köt.
PU – *Philosophische Untersuchungen*, in: *Werkausgabe*, 1. köt., 225–580. o.
ÜG – *Über Gewißheit*, in: *Werkausgabe*, 8. köt., 113–257. o.
VG – *Vorlesungen und Gespräche über Ästhetik, Psychologie und Religion*, szerk. Cyril Barrett, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1971
VPS – „Aufzeichnungen für Vorlesungen über »privates Erlebnis« und »Sinnesdaten«“, in: *Vortrag über Ethik und andere kleine Schriften*, szerk. Joachim Schulte, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1989, 47–100. o.
Z – *Zettel*, in: *Werkausgabe*, 8. köt., 259–443. o.

⁶⁶ Ez azt jelenti, hogy Nyírinek a 8. lj.-ben bemutatott tézise, mely szerint Wittgenstein többé nem a tradicionális individuumbentrikus filozófia keretei között gondolkodik, sok tekintetben helytálló. Ám tovább árnyalható – miként erre a fentiekben kísérletet tettem – akképp, hogy (1) az individualitás egy fajtájának marad tere a rendszerben, mégpedig többek közt a családi hasonlóság elvének következtében; (2a) hogy olyan fogalmak, amelyek a hagyományos individuumbentrikus fogalmakkal rokonok, a wittgensteini rendszer szélén mégis megjelennek, (2b) hogy periférikus helyzetük ellenére sem eliminálhatók, (2c) és hogy ez utóbbi következtében belső feszültségeket okoznak a rendszerben.

II. Egyéb irodalom

- Canfield, John V. 1991. „Private language: *Philosophical Investigations* section 258 and environs”, in: Arrington, Robert L. – Glock, Hans-Johann (szerk.), *Wittgenstein's Philosophical Investigations. Text and context*, London and New York: Routledge 1991, 120–137. o.
- Cuypers, Stefaan E. 1998. „Das Problem der personalen Identität in der analytischen Philosophie”, *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 52. köt., 1998/4, 568–588. o.
- Diamond, Cora 1966–67. „Secondary sense”, in: *Aristotelian Society Proceedings*, 189–208. o.
- Haller, Rudolf 1986. „Über Bedeutungsblindheit”, in: Leinfellner, Werner – Wuketits, Franz M. (szerk.), *Die Aufgaben der Philosophie in der Gegenwart – The tasks of the contemporary philosophy*. Akten des 10. Internationalen Wittgenstein Symposiums, 18. bis 25. August 1985, Kirchberg am Wechsel (Österreich), Wien: Hölder–Pichler–Tempsky, 508–512. o.
- Haller, Rudolf 1989a. „Bemerkungen zur Egologie Wittgensteins”, in: McGuinness, Brian – Haller, Rudolf (szerk.), *Wittgenstein in Focus – Im Brennpunkt: Wittgenstein*, Amsterdam–Atlanta, GA: Rodopi 1989 (*Grazer philosophische Studien* 33/34. köt.), 353–373. o.
- Haller, Rudolf 1989b. „Unklarheiten über das Ich oder »ich«, Ludwig Wittgenstein”, *Revue Internationale de Philosophie*, 1989/2, 249–263. o.
- Haller, Rudolf 1996. „Über das subjektive und das objektive Dasein”, in: Schramm, Alfred (szerk.), *Philosophie in Österreich 1996. Vorträge des 4. Kongresses der Österreichischen Gesellschaft für Philosophie*, Wien: Verlag Hölder–Pichler–Tempsky, 3–17. o.
- Hanfling, Oswald 1991. „I heard a plaintive melody”, in: Griffith, A. Phillips (ed.), *Wittgenstein centenary essays*, Cambridge: Cambridge University Press, 117–133. o.
- Hark, Michel ter 1990. *Beyond the Inner and the Outer. Wittgenstein's philosophy of psychology*, Dordrecht–Boston–London: Kluwer Academic Publishers
- Hark, Michel ter 1995. „Wittgenstein und Russell über Psychologie und Fremdpsychisches”, in: Savigny–Scholz 1995: 84–106. o.
- Johnston, Paul 1993. *Wittgenstein. Rethinking the Inner*, London and New York: Routledge
- Lütterfelds, Wilhelm 1995a. „Das »Durcheinander« der Sprachspiele. Wittgensteins Auflösung der Mentalismus-Alternative”, in: Savigny–Scholz 1995: 107–120. o.
- Lütterfelds, Wilhelm 1995b. „Wittgensteins interner Dualismus von Innen und Außen – »Letzte Schriften über die Philosophie der Psychologie«”, *Wittgenstein Studies* 1(2), Datei 07–1–95.TXT
- Marek, Johann Christian 1997. „Haller on the first person”, in: Lehrer, Keith – Marek, Johann Christian (szerk.), *Austrian Philosophy: Past and Present*.

- Essays in Honor of Rudolf Haller*, Dordrecht–Boston–London: Kluwer Academic Publishers, 71–85. o.
- Mulhall, Stephen 1990. *On Being in the World. Wittgenstein and Heidegger on seeing aspects*, London and New York: Routledge
- Neumer Katalin 1991. *Határutak. Ludwig Wittgenstein késői filozófiájáról*, Budapest: MTA Filozófiai Intézete 1991
- Neumer Katalin 1995a. „A jelentés élménye. Privátnyelvkritika és a jelentés használatelmélete Wittgenstein pszichológiai feljegyzéseinek tükrében”, in: Neumer 1995c: 139–156. o.
- Neumer Katalin 1995b. „„Ilyen az emberi élet«. Függelék »A jelentés használatelmélete« című tanulmányhoz”, in: Neumer 1995c: 157–169. o.
- Neumer Katalin 1995c. *Tévelygések a nyelv labirintusában. Filozófiai-irodalmi tanulmányok*, Budapest: MTA Filozófiai Intézete (Doxa Könyvtár)
- Neumer Katalin 1999. „»A közös emberi cselekvésmód«. Relativizmus versus univerzalizmus a késői Wittgenstein filozófiájában”, in: Neumer Katalin (szerk.), *Nyelv, gondolkodás, relativizmus*, Budapest: Osiris 1991, 203–231. o.
- Nyíri, J. C. 1986a. „Beim Sternenlicht der Nichtexistierenden: Zur ideologiekritischen Interpretation des platonisierenden Antipsychologismus”, in: Nyíri 1986d: 46–98. o.
- Nyíri, J. C. 1986b. „Das unglückliche Leben des Ludwig Wittgenstein”, in: Nyíri 1986d: 94–131. o.
- Nyíri, J. C. 1986c. „Musil und Wittgenstein”, in: Nyíri 1986d: 132–147. o.
- Nyíri, J. C. 1986d. *Gefühl und Gefüge. Studien zum Entstehen der Philosophie Wittgensteins*, Amsterdam: Rodopi
- Nyíri Kristóf 1994. „Írásbeliség és privátnyelv-argumentum”, in: Nyíri Kristóf, *A hagyomány filozófiája*, Budapest: MTA Lukács Archivuma – T-Twins Kiadó, 100–117. o.
- Padilla-Gálvez, Jesús 1995a. „Die Verwendung des Wortes »Ich« bei L. Wittgenstein. Eine sprachanalytische Skizze zur Selbstbezüglichkeit des Selbstbewußtseins”, *Wittgenstein Studies*, 1/1995, Datei 06–1–95.TXT
- Padilla-Gálvez, Jesús 1995b. „Gibt es in der Sprache ein metaphysisches Subjekt?”, in: Johannessen, Kjell S. – Nordenstam, Tore (szerk.), *Culture and Value. Philosophy and the cultural sciences – Philosophie und die Kulturwissenschaften*, Kirchberg am Wechsel: Österreichische Ludwig Wittgenstein Gesellschaft 1995, 97–104. o.
- Pléh, Csaba 1999. „Ernst Mach and Daniel Dennett. Two evolutionary models of cognition”, in: Fleissner, Peter – Nyíri, J. C. (szerk.), *Philosophy of Culture and the politics of electronic networking*, vol. 1: *Austria and Hungary. Historical roads and present developments*, Innsbruck–Wien: Studien Verlag – Budapest: Áron Verlag 1999, 13–25. o.
- Puhl, Klaus 1998. „Regelfolgen”, in: Savigny 1998: 119–142. o.

- von Savigny, Eike 1994–96. Wittgensteins „*Philosophische Untersuchungen*“. Ein Kommentar für Leser, 2., völlig überarbeitete und vermehrte Auflage, Frankfurt/M.: Vittorio Klostermann, I–II. köt.
- von Savigny, Eike 1996. „Die absichtliche Handlung“, in: uö., *Der Mensch als Mitmensch. Wittgensteins »Philosophische Untersuchungen«*, München: Deutscher Taschenbuch Verlag, 156–170. o.
- von Savigny, Eike (szerk.) 1998. *Ludwig Wittgenstein, Philosophische Untersuchungen*, Berlin: Akademie Verlag
- von Savigny, Eike – Scholz, Oliver R. (szerk.) 1995. *Wittgenstein über die Seele*, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 213–232. o.
- Scholz, Oliver R. 1995. „Wie schlimm ist Bedeutungsblindheit? Zur Kernfrage von PU II xi“, in: Savigny–Scholz 1995: 213–232. o.
- Schulte, Joachim 1990. „Metaphern und sekundäre Bedeutung. Eine Gegenüberstellung“, in: uö., *Chor und Gesetz. Wittgenstein im Kontext*, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 104–112. o.
- Schütt, Hans-Peter 1993. „Einleitung“ zum Teil „Der Begriff der Person“, in: Bieri, Peter (szerk.), *Analytische Philosophie des Geistes*, Bodenheim: Athenäum Hain Hanstein, 279–286. o.
- Vossenkuhl, Wilhelm 1995. *Ludwig Wittgenstein*, München: Verlag C. H. Beck
- Wennerberg, Hjalmar 1998. „Der Begriff der Familienähnlichkeit in Wittgensteins Spätphilosophie“, in: Savigny 1998: 41–69. o.
- Winch, Peter 1974. *A társadalomtudomány eszméje és viszonya a filozófiához*, Budapest: Akadémiai 1988

RESÜMEE

Die Übereinstimmung der Urteile und das Verstehen eines anderen Menschen in Wittgenstein Philosophie

Im Aufsatz wird die Frage untersucht, inwieweit sich das Verstehen eines anderen Menschen, der sich von mir unterscheidet, individuelle Züge aufweist und sich als Person, Subjekt und Agens erweist, im begrifflichen Netz der Spätphilosophie Wittgensteins konzeptualisieren läßt. Das Problem wird in einer ersten Annäherung dahingehend eingeschränkt, inwieweit sich die Individualität und das Subjekt innerhalb der Regelbefolgung realisieren lassen.

Zur Lösung der Frage wird zuerst untersucht, um welche Art von Übereinstimmung es in PU I § 242 geht, in dem Wittgenstein „eine Übereinstimmung in den Urteilen“ als Voraussetzung des Verstehens bestimmt. Manche Autoren legen diesen Paragraphen dahingehend aus, daß hier eine völlige Übereinstimmung, und zwar in jeder Hinsicht gefordert würde. Mit dieser Interpretation setze ich mich aufgrund des engeren Kontextes des Paragraphen und

einiger Textstellen in *Über Gewißheit* kritisch auseinander. Sodann wird besondere Aufmerksamkeit den Sprachspielen der Gefühle gewidmet, deren Regeln Wittgenstein zufolge eine weniger strenge Übereinstimmung festlegen als etwa die Regeln der fundamentalen Urteile oder die der Sprachspiele des Wissens. Dabei werden die Beziehung zwischen dem Inneren und dem Äußeren und darüber hinaus die Gefühlsäußerungen untersucht, und zwar die letzteren unter dem Gesichtspunkt, wie sie zum Ausdruck gebracht werden: in alltäglichen Formulierungen, anhand Metaphern oder anhand Wörter in ihrer sekun-

dären Bedeutung. Bezüglich der letzteren komme ich zum Schluß, daß hier Wittgenstein – zwar ungewollt – an die Grenze einer Privatsprachenkonzeption kommt. Zuletzt befaße ich mich mit dem Problem des Meinens und des Intendierens unter dem Gesichtspunkt der sekundären Bedeutung, des Aspektsehens und des Aspektwechsels. Diese Frage wird freilich wieder auf das Verstehen eines anderen Menschen zugespitzt. Bei jedem Punkt werden aus dem zum Verstehen eines anderen Menschen Gesagten auch für die Möglichkeit, andere Lebensformen zu verstehen, Folgerungen gezogen.

A JELENTÉS ÉS A KARTEZIÁNUS GONDOLATOK : NAGEL ÉS KRIPKENSTEIN TALÁLKOZÁSA*

DEMETER TAMÁS

A Wittgenstein passzusok keltette kontroverziák között az egyik leghevesebb az, amely a *Filozófiai vizsgálódásoknak* a privátnyelv-argumentumot közvetlenül megelőző paragrafusai [183–242] és a *Bemerkungen über die Grundlagen der Mathematik* VI. része körül az utóbbi két évtizedben bontakozott ki. A vita alapvetően két ponton öszpontosul: egyrészt a Wittgenstein szövegek helyes értelmezése, másrészt az e szövegekkel asszociált illetve az általuk inspirált problémák lehetséges megoldásai körül. Ebben a dolgozatban az utóbbi vetületre fogok koncentrálni. Célom az, hogy feltárjak néhány nehézséget Thomas Nagel (1998) meglehetősen új keletű megoldási javaslatában, mely a jelentés-szkepticizmus Kripke által megfogalmazott problémájára adott válaszként született. A következőképpen fogok haladni. Először rekonstruálom ezt a problémát, amelyre a második lépésben ismertetésre kerülő megoldási javaslat reakcióként született. Ezt követően térek rá a javaslattal kapcsolatos kifogásaim kibontására. Mindebből következik, hogy ezeken az oldalakon nem lesz mondanivalóm a szóban forgó Wittgenstein passzusok általam helyesnek vélt értelmezéséről; nem fogok továbbá pozitív megoldási javaslattal sem szolgálni az itt érintett problémákra. Kifogásaim megfogalmazásánál igyekeztem szem előtt tartani, hogy a lehetőségekhez képest kizárólag olyan érvekre apelláljak, hogy ezek esetleges elfogadása minél kisebb elkötelezettséget kívánjon meg bizonyos specifikus filozófiai koncepciók tekintetében. Ebből a megfontolásból kifolyólag itt nem teszek magamévá egyetlen eddig előterjesztett megoldási javaslatot sem, ahogyan azt sem fogom kérni, hogy érveim elfogadásához az olvasó tegyen magáévá valamilyen partikuláris filozófiai perspektívát.

* Köszönettel tartozom David Bloornak és Jane Healnek, akik értékes tanácsaikkal segítségemre voltak e dolgozat megszületésében. A dolgozat elkészültét az OTKA a T030037-es számon támogatta.

A probléma

A „jelentés” kezdetektől fogva a filozófia enigmatikus fogalmai közé tartozott. Éppen enigmatikus helyzete vezetett utóbb egyes filozófusokat arra a felismerésre, hogy a jelentés filozófiai tisztázásának programja pusztán kiméra, s a vele szemben tanúsítandó egészséges attitűd valójában egyfajta szkeptikus álláspont elfogadásában áll. Quine (1973) hasonló szellemben indított támadást az analiticitás bevett filozófiai doktrínája, és ezen keresztül valójában a fogalmi elemzés filozófiai módszertana ellen.¹ Quine naturalizmusa ugyancsak forrásul szolgált a jelentés meghatározottságát kétségbe vonó érvelése számára. Quine (1960) jelentés-szkepticismusa *tudományos* szkepszis, vagyis a tudomány apparátusára apellálva kritizálja a jelentésre vonatkozó mindennapi meggyőződéseinket. A nyelvi viselkedés tudományos leírásától indulva jut arra a konklúzióra, hogy szavainknak nem létezik kizárólagos fordítása, azaz jelentésük végső soron meghatározatlan: az egy nyelven belüli tetszőleges mondatok más mondatokhoz kapcsolódnak, s ez a halmaz peremén érintkezik a tapasztalattal. A halmaz elemeinek, azaz az egyes mondatoknak nincs önmagukban meghatározható jelentésük: „a nyelvek közötti fordításhoz használatos kézikönyvek több divergens módon meghatározhatók, melyek mindegyike kompatibilis a beszéd diszpozíciók összességével, egymással mégis összeegyeztethetetlenek” (Quine, 1960: 27).

A Wittgenstein inspirálta jelentés-szkepticismus karakterében más jellegű, *dialektikus* szkepticismus, melyet először Kripke (1982) fogalmazott meg.² E dialektikus szkepszis módszerében különbözik tudományos párjától, amennyiben a jelentés hétköznapi fogalmának elemzésén keresztül jut el azokhoz a követelményekhez, melyek kielégítése szükséges ahhoz, hogy jelentésről beszélhessünk, s megmutatja, hogy ezek kielégítése lehetetlen. Kripke stratégiája a következő. Arra a kérdésre keres választ, hogy miben is áll valamit érteni egy szón, azaz tények olyan halmazát keresi, amely alkalmasan konstituálhatja a jelentést. Kripke a szóba jöhető halmazok tekintetében megengedi, hogy korlátlan episztemikus hozzáférésünk legyen: amennyiben tehát mégsem sikerül megtalálni a megfelelő tényeket, akkor el kell ismernünk, hogy nem létezik olyasmi, ami a jelentést konstituálhatja. Kripke híres rejtvénye így hangzik: tegyük fel, hogy még soha nem végeztem el a következő számítást: $68 + 57 = 125$, és még nem is dolgoztam ezeknél nagyobb számokkal. Honnan lehet tudni, mitől tekinthető igazoltnak, hogy az összeadásom ezt az eredményt hozta? Nem lehetséges-e, hogy mindeddig, amikor a „+” jelet használtam, valójában nem „plusz”-t, hanem egy alternatív műveletet, „quusz”-t értettem rajta, amely a következőképpen definiálódik:

¹ Az utóbbi időben kibontakozni látszik egyfajta filozófiai trend, amely a fogalmi elemzést jogaiba visszahelyezni igyekszik. Lásd Jackson, 1998.

² Quine tudományos és Kripke dialektikus szkepticismusának jellemzésével Garry Ebbs-et (1997: 295–309) követem.

$$x \oplus y = x + y, \text{ ha } x, y < 57, \text{ minden más esetben} \\ = 5$$

Vagyis szükség van valamifajta rám vonatkozó tényre ahhoz, hogy különbséget lehessen tenni a két különböző művelet végrehajtása között. Ehhez pedig arra van szükség, hogy megtaláljuk a tényeknek azt a csoportját, amely a jelentést konstituálhatja, továbbá e tényből lehetségesnek kell lenni kiolvasni, hogy potenciálisan végtelen számú esetet tekintve mi számít az adott szimbólum helyes és helytelen használatának, azaz számot kell adni a jelentés *normatív* komponenséről.

Világos, hogy a vonatkozó tény keresésében viselkedési előtörténetem közvetlenül nem jöhet számításba, hiszen 57-nél nagyobb számokkal összeadást *ex hypothesi* a múltban nem végeztem, s 57-nél kisebb számok esetén a „+” és a „ \oplus ” azonos extenzióval rendelkezik. A legkézenfekvőbb mégis a lehetséges múltbeli tényeknél kezdeni, vagyis arra kérdezni, hogy milyen tény határozta meg a múltban, hogy összeadást értettem a „+” jelen. Erre kezdetben mindenképpen szükség van, hiszen közvetlenül nem lehet kétségbe vonni, hogy szavaim jelentenek valamit: a kétely koherens megfogalmazása és szimultán alkalmazása lehetetlen egyrésztől azért, mert Kripke a jelentés hétköznapi fogalmától indul, amellyel kézenfekvő módon együtt jár, hogy létezik ilyesmi, másrésztől azért, mert első pillantásra úgy tűnhetne, hogy ebben az esetben a kétely már megfogalmazásának pillanatában értelmetlennek bizonyulna. A szkeptikus kihívásra válaszként először talán azt mondhatnánk, hogy amikor megtanulok összeadni, akkor nem csupán véges számú példát sajátítok el, hanem valamiképpen egy *szabályt* internalizálok, amely meghatározza az ilyen szituációkban adandó helyes válaszokat. Az egyes példák pusztán magukban hordozzák a szabályt, amely azonban könnyedén extrapolálható a jövőbeni esetekre, azonban ez az egyes példákról önmagukban nem mondható el. Ilyenformán lényegtelen, hogy pusztán véges számú összeadást végeztem el; ami számít, hogy elsajátítottam a szabályt. Ez a válasz azonban nem megfelelő. A szkeptikus ugyanis mindig előállhat egy olyan deviáns interpretációval, ahol magával a szabállyal szemben fogalmazza meg a problémát: a szabályban előforduló szimbólumok – tekintve, hogy csak véges számú szituációban alkalmaztam őket – ugyancsak sérülékenyek egy hasonló kihívással szemben. Ez azt jelentené, hogy a szabályhoz interpretációként egy újabb szabályt kell fűzni, ez pedig végtelen regresszushoz vezet: „Minden értelmezés az értelmezettel együtt a levegőben lóg; nem szolgálhat az értelmezett támaszául. Az értelmezések önmagukban nem határozzák meg a jelentést.” (Wittgenstein, 1992: 198 §)

A második csoportba a mentális előtörténetből meríthető tények tartoznak. Ilyenek lehetnek például az egyes szavakhoz kapcsolt mentális képek, melyek kvalitatív karaktere szolgáltatná azt aényt, amelyben a jelentés megragadható. Itt azonban számos probléma merül fel. A mentális képek nem szükségesek és nem is elégségesek a megértéshez. A megértés folyamata gyakorta zajlik nélkülük,

s – általában szólva – nem szükségesebbek a megértéshez, mint amennyire a fizikai képek azok: a „háromszög” tökéletesen megérthető anélkül, hogy háromszöget rajzolnák magam elé, s hasonlóképpen megérthető anélkül is, hogy valamiféle mentális képet vetítenék magam elé. Probléma továbbá, hogy a képek önmagukban nem határozzák meg a jelentést, hiszen maguk is értelmezésre szorulnak, azaz jelentésüket valamiképpen rögzíteni kell. Nagyon könnyen elképzelhető, hogy egyes szavak deviáns használatai megfelelésbe hozhatók az adott szóhoz asszociált képpel, vagy hogy két ember – noha azonos képet kapcsol egyazon szóhoz – mégis egymástól eltérően használja azt: a képből önmagában tehát nem olvasható ki a helyes használat.

Lehetséges azonban, hogy ha a múltra tekintünk, valójában nem jó helyen keresgélünk, mert inkább a nyelvhasználók *diszpozícióit* kellene megvizsgálnunk. Ez első pillantásra megoldást jelenthet a problémára. Annak a kérdésnek az eldöntésében, hogy a „+” szimbólumon vajon pluszt vagy quuszt értettem-e, elegendő csupán egy pillantást vetni aktuális diszpozíciómról: pluszt értek rajta, ha az „ $x + y = ?$ ” kérdésre kész vagyok x és y összegével válaszolni; ezzel szemben quuszt értettem rajta, ha hasonló kérdésre a quusz definíciójának szellemében válaszolok. Ha pedig episztémikus szempontból idealizált helyzetben vagyok, akkor könnyedén hozzáférésem nyílik e diszpozíciókhoz, s különbségük egyértelművé teszi, hogy melyik műveletre is gondoltam valójában – még akkor is, ha a kérdéses számítást éppenséggel soha nem végeztem el. Ez a válasz azonban csak első pillantásra lehet kielégítő. Nem tud ugyanis számot adni a jelentés normativitásáról, hiszen a diszpozíciók szempontjából nincs különbség a valójában adott válasz és a tulajdonképpeni helyes válasz között, holott e kettő egymástól logikailag független: „Nem az a lényeg, hogy ha összeadást értettem a »+«-on, akkor »125« lesz a válaszom, hanem inkább az, hogy ha összhangban akarok lenni azzal, amit a múltban értettem a »+«-on, akkor »125«-öt kell válaszolnom. Számítási hibák, képességeim korlátozottsága, és egyéb zavaró tényezők hajlamossá tehetnek arra, hogy ne úgy válaszoljak, ahogyan kellene, de ha ez így van, akkor cselekedetem nem áll összhangban az intencióimmal.” (Kripke, 1982: 37) Önmagában az a tény, hogy hajlamos vagyok összeadással reagálni a „+”-ra, nem konstituálhatja a jelentést, mert e diszpozícióban semmi sincs, ami a soron következő lépések helyességét megmutatná. Önmagában abból, hogy valaki szisztematikusan hibákat vét az összeadások során, nem feltétlenül gondolnánk, hogy nincs tisztában az összeadás műveletével: performancia és kompetencia e tekintetben nem azonosíthatók, márpedig a diszpozíciók szemszö-

géből nincs mód elkülönítésükre.³ Más szavakkal: a diszpozíciókból olyasmí hiányzik, ami nélkül nem lehet jelentésről beszélni.

Kripke – mindazok után, hogy e próbálkozásai a jelentést konstituáló tények halmazának meghatározására kudarcot vallottak – arra a következtetésre jut, hogy noha nem lehet egyenes választ adni a kérdésre, mégis lehetséges egyfajta szkeptikus megoldást kínálni. A szkeptikus megoldás kibontása alapvetően két lépésből áll: egyfelől elismeri, hogy valóban nincsenek olyan tények, melyek fellelésére eddigi próbálkozásaink irányultak, másfelől megmutatja, hogy a szóban forgó területen – azaz a jelentés tekintetében – nincs is szükség arra, hogy a diskurzust úgy tekintsük, mint amilyet úgy kell igazolni, hogy megmutatjuk: a jelentésről szóló kijelentések akkor igazak, ha megmutatjuk azokat a tényeket, amelyek igazzá teszik őket, vagyis megadjuk igazságfeltételeiket. Kripke a szkeptikus kiutat ott látja, hogy a jelentésről szóló mondatok esetében az igazságfeltételeket állíthatósági feltételekkel helyettesíti. Az állíthatósági feltételek pedig azokat a körülményeket mutatják meg, amelyek szerint a mondatok igazoltak vagy állíthatónak tekinthetők, vagyis tények helyett azokra a kondíciókra tekintenek, melyek szerint meghatározható az ilyen diskurzus szerepe életünkben. E feltételek meghatározásával tehát legitimálható a jelentésről szóló diskurzus anélkül, hogy szükség lenne azokra az igazságfeltételekre, amelyek megmutatnák, hogy mely tények igazolják létjogosultságát.

Mindez azonban még nem mondja meg, hogy hol keresendő a jelentés normatív komponense, hiszen az állíthatósági feltételek minden egyéni esetben megegyeznek azon feltételekkel, amikor az illető állíthatónak gondolja mondjuk, hogy „összeadást értek »+«-on”. Ilyenformán pedig nem beszélhetünk helyesről, csak olyasmiről, ami helyesnek tűnik, márpedig „azt *hinni*, hogy a szabályt követjük, nem azonos azzal, hogy követjük. És ezért nem lehet a szabályt »privátim« követni, különben azt *hinni*, hogy a szabályt követjük, ugyanaz volna, mint a szabályt követni. (Wittgenstein, 1992: 202 §) A szkeptikus megoldás tehát elégtelen minden olyan esetben, amikor az egyént elszigeteltségében szemléljük; más a helyzet azonban, ha egy nyelvi közösség tagjaként tekintünk rá. Ekkor ugyanis az egyéni használatot kontrasztba állítva a közösség használatával egyaránt megmutatkozik a helyes/helytelen, valamint helyes/helyesnek tűnő közötti distinkció, azaz mód nyílik elhelyezni a jelentés normatív komponensét. Ennek révén pedig a jelentés megmentésére irányuló törekvés egyúttal a privát nyelv lehetetlenségének bizonyítását is kínálja, hiszen Kripke érvelése szerint a

³ Mindez persze feltételezi a diszpozíciók ryle-i felfogását, aki a diszpozíciókat kondicionálisok terminusaiban elemzi, s lehetséges események komplexumának tekinti. Elgondolkodtató azonban, hogy egy realista álláspont (vö. Mumford, 1998) – mely szerint a diszpozíciók manifesztáció-függetlenül léteznek – nem jelentene-e előrelépést a paradoxon diszpozíciókra apelláló esetleges megoldása tekintetében.

nyelvi közösség háttére nélkül a jelentés normativitása nem magyarázható, azaz egyszerűen nem beszélhetünk jelentésről.

Nagel javaslata

Kripke felvet egy további lehetőséget, ám nem fontolja meg alaposan – ennek okát az utolsó lépésben jobban fogjuk látni. Ez a lehetőség pedig a következőképpen hangzik: összeadást érteni „+”-on talán egy redukálhatatlan, önálló, primitív állapot, amely nem hasonlítható sem a kvalitatív állapotokhoz, sem pedig a diszpozíciókhoz, hanem önmagában legitim állapotfajta. Kripke ezt a felvetést egyfelől azzal utasítja el, hogy ennek elfogadása együtt jár azzal, hogy a jelentés fogalma homályban marad, hiszen így nem magyaráztuk meg, hanem primitív fogalomná tettük; másfelől pedig rámutat, hogy véges elménkben egyetlen mentális entitás esetében sem nyilvánvaló, hogy miképpen is lehetne képes felölelni valamely kifejezés számtalan lehetséges jövőbeni alkalmazását olyképpen, hogy a kifejezés jelentésének fényében megmutassa, mely alkalmazások számítanak helyesnek. Azonban Nagel javaslata a szkeptikus paradoxon feloldására ehhez hasonló utat választ.

Nagel egyetért Kripke negatív konklúziójával, pontosabban fogalmazva azzal, hogy nem található olyan naturalisztikus tény, amely alkalmasan konstituálhatná, hogy összeadást értek „+”-on. Ez az egyetértés azonban csak részleges, mert – mint láttuk – Kripke érvelése nem egészen pontosan azt a negatív konklúziót támasztja alá, hogy nem találhatunk ilyen naturalisztikus tényeket – noha kétségekívül ez is része a konklúciónak –, hanem inkább azt a robusztusabb következtetést támogatja, hogy nem található ilyen rá vonatkozó tény, azaz nem pusztán a naturalisztikus tények között nem lelünk ilyet, hanem az individualisztikus tények tágabb halmazában sem. Ez az út vezet azután az igazságfeltételek állíthatósági feltételekkel való felcserélése, és a normativitásnak a nyelvi közösség perspektívájából való értelmezése felé. Ez a próbálkozás azonban Nagel szemében redukcionistaá teszi Kripkét: „Hiba úgy tenni fel a kérdést, hogy visszalépünk az »Adj hozzá kettőt« gondolatától egészen a tartalmuktól elkülönített szavakig vagy a kísérő mentális képekig, majd rákérdezzünk, hogy miben is áll a tartalmuk. Ez a kritikus mozzanat a bűvészmutatványban.” (Nagel, 1998: 61) És ez az, ami Nagel számára elfogadhatatlan: minden olyan próbálkozás, amely arra irányul, hogy a gondolat tartalmáról intencionális terminusok használata nélkül adjon számot, fából vaskarika.

Nagel megoldási javaslatában amellet érvel, hogy az a gondolat, hogy értek valamit a szavaimon, *karteziánus gondolat*, olyan gondolat, amelyen nem kerülhetek kívülre, azaz nem vonhatom kétségbe anélkül, hogy a kétely értelmetlennek ne bizonyulna. Az persze elképzelhető, hogy egyes szavak jelentése megváltozik, vagy hogy felismerem, a korábbiakban tévesen használtam bizonyos kifejezéseket, mert valódi jelentésük eltér az általam korábban ismerttől. Az

azonban már nem képzelhető el, hogy értelmesen azt gondoljam, hogy gondolkodásom tartalma tekintetében is előfordulhat velem ilyesmi. Vegyük észre azt is, hogy globálisan azt sem vonhatom kétségbe, hogy szavaim jelentenek valamit, legfeljebb arra a következtetésre juthatok, hogy néhány szavam nem jelent semmit, hiszen már a kétely értelmes megfogalmazása is együtt jár azzal, hogy készpénznek veszem: szavaim közül legalább néhány jelent valamit. Ha tehát a paradoxon mellett szóló érvelés helytálló, akkor szavaimnak nincs mögöttes tartalma, pusztá vázak csupán, s ennek elismerésével a gondolkodás is összeomlik. A feladat tehát abban áll, hogy megtaláljuk, miképpen hárítható el ez a katasztrofális következmény. Nagel úgy látja, hogy gondolkodásunk talapzatát karteziánus gondolatok alkotják: ahhoz, hogy ítéletek valamely csoportjában korrekciókat hajtsunk végre, végső soron a dolgok legmélyén karteziánus gondolatokra kell támaszkodnunk. Ezek esetében elkerülhetetlen, hogy – implicite vagy expliciten – rendelkezünk velük, mert bármit teszünk vagy gondolunk, ezek részét képezik annak az alapzatnak, amelyből tetteink és gondolataink igazolást nyerhetnek. Ez persze azt is jelenti, hogy az ilyen gondolatok esetében a korrekció csak részleges lehet, és az adott diskurzus területén nem kerülhet kívülre, mert nincs olyan pont, ahonnan általános revízió végrehajtható volna. Éppen ezért lehetetlen az ilyen gondolatok esetében következetes szkepticizmussal élni: maga a szkeptikus sem lehet képes ettől a talapzattól elrugaszkodni, s ezért kételye végső soron értelmetlenségbe hull.

Filozófiai szempontból a paradigmaticus karteziánus gondolat a *cogito*; ám ebbe a csoportba tartoznak az alapvető logikai és matematikai gondolatok is. Amennyiben ezekre reflektálunk, nem áll módunkban felülemelkedni az adott diskurzus területén, hiszen az ilyen gondolatokról szóló gondolatoknak azonos típusúaknak kell lenniük. A helyzet nem különbözik a jelentéssről szóló diskurzus esetében sem, hiszen ugyancsak nem tudom értelmesen kétségbe vonni, hogy érték valamit a szavaimon, ahogyan arra sem lehetek képesek, hogy kívülről próbáljam megmagyarázni, hogy miképpen lehetséges olyasmi, mint a jelentés. Ez a próbálkozás elkerülhetetlenül redukcionista lesz egy olyan területen, ahonnan már nincs hová visszalépni. Hiba tehát azt gondolni, hogy az „összeadást érték»+«-on” leírható saját intencionális tartalmára való hivatkozás nélkül úgy, hogy e leírásból azután értelmesen megkonstruálható lenne ez a tartalom. Ebből következik, hogy általánosságban nincs a jelentésnek nem körkörös magyarázata, amely utat találhatna valamiféle nem-intencionális terminusokba foglalt leírás felé: „Valóban összeadást érték»plusz«-on; ez – tökéletesen jó értelemben véve – egy rám vonatkozó tény. De válaszul arra a kérdésre, hogy »Miféle tény?«, hiba kísérletezni a válasszal, kivéve talán az összeadás további definícióját olyasvalaki számára, akinek nem ismerős a fogalom. Hiba megkísérelni a menekülést a normatív, intencionális beszédmódtól olyan szintre, amely egy eltérő, reduktív értelemben »faktuális«.” (Nagel, 1998: 66–67)

Nagel szemében tehát az a tény, hogy összeadást érték „+”-on, nem szorul további magyarázatra, mert ennek kijelentésével tökéletesen megneveztem azt a tényt, amelyre az adott esetben igényt tarthatunk. Így egyúttal megadja a választ

arra a kérdésre is, hogy hol kell keresni a jelentést konstituáló tények halmazát. Nagel szerint a jelentésről szóló kijelentések faktuálisak és redukálhatatlanok, s ezáltal a jelentésről szóló diskurzus önmagában megáll, nem szorul további alátámasztásra. A jelentésről szóló diskurzust ezért sem eliminálni, sem pedig redukálni nem lehet: „Én úgy fogalmaznám meg, hogy az a gondolat, miszerint érték valamit a szavaimon, karteziánus gondolat – amelyet nem tudok kétségbe vonni anélkül, hogy nyomban fel ne fedezném e kétely értelmetlenségét. Éppúgy, ahogyan nem vonhatom kétségbe, hogy létezem-e, nem kételkedhetem abban sem, hogy van-e jelentése a szavaimnak, mert számomra ahhoz, hogy kétségbe vonjam, az általam használt szavaknak – miközben így teszek – jelentéssel kell rendelkezniük.” (Nagel, 1998: 64)

Kifogások

Kifogásaim megfogalmazásával a következőképpen fogok haladni: először felhívom a figyelmet Nagel koncepciójának egy olyan kevésbé szerencsés implikációjára, amely nem feltétlenül végzetes ugyan, ám olyasvalamivel tűnik összeegyeztethetetlennek, aminek tekintetében széleskörű egyetértés látszik kialakulni. Másodszor kétségbe vonom, hogy az a gondolat, hogy érték valamit a szavaimon valóban karteziánus gondolatnak volna tekinthető a Nagel által definiált értelemben. Harmadszor pedig arra hívom fel a figyelmet, hogy Nagel javaslata valójában nem megoldási javaslat a Kripke által megfogalmazott problémára, hanem sokkal inkább annak visszautasítása.

Amennyiben Nagel javaslata, mint Kripke problémájának lehetséges megoldása kerül szóba, úgy aligha igazságtalan elvárni, hogy Nagel ugyanolyan értelemben beszéljen jelentésről, ahogyan azt Kripke teszi. Ez pedig együtt jár azzal, hogy ha elfogadjuk, hogy összeadást érteni „+”-on egy primitív tény – ahogyan Nagel javasolja –, akkor azt is el kell fogadnunk, hogy az így értés állapotának tartalmaznia kell a potenciálisan végtelen alkalmazások tekintetében a jelentés normatív komponensét, hiszen ez a kettős probléma – a végtelen implikációk és a normativitás – alkotja a kihívás magját. Nagel ezt bizonyosan el is fogadja, ellenkező esetben ugyanis nem kísérelhetné meg feloldani a problémát. Emlékezzünk vissza továbbá arra, hogy Kripke a szkeptikus kihívás megfogalmazásakor megengedte, hogy korlátlan episztémikus hozzáférésünk legyen a szóba jöhető jelentés-konstituáló tények tekintetében, s Nagel valószínűleg ebben sem korlátozná. Mindez együttesen azt jelenti, hogy ha a jelentés valóban egy legfeljebb körkörösén magyarázható tény, akkor minden egyes ilyen ténynek, azaz minden jelentésnek teljességében megragadhatónak kell lennie, azaz a szemantikai tartalomnak nem lehetnek olyan komponensei, amelyek az elme hatókörén kívül állnának. Mindez egyébként a korlátlan episztémikus hozzáférés garantálása nélkül is igaz: ha összeadást érteni „+”-on primitív tény, akkor ebből a tényből kiolvashatónak kell lennie a jelentés minden komponensének, azaz nincs

mód arra, hogy a jelentés magyarázatában bármi olyasmire apelláljunk, ami e primitív állapoton kívül áll. Ez pedig Nagel megoldását konfliktusba helyezi mindazokkal, akik valamilyen mértékben elismerik az externalizmus létjogosultságát.

Externalizmuson azt az elkötelezettséget értjük, hogy fogalmaink és gondolkodásunk tartalma nem pusztán benső tényezőktől, hanem – legalább részben – környezetünk tényeitől is függ. Ezt a tézist általában Putnam (1975) klasszikus példáját idézve szokás alátámasztani. Tételezzük fel, hogy Földünknek létezik egy testvérbolygója, melyet nevezzünk Ikerföldnek. Ez a bolygó tökéletesen megegyezik a miénkkel, eltekintve attól, hogy az a folyadék, amelyet mi víznek nevezünk, Ikerföldön nem H_2O , hanem XYZ. Ezért, amikor Oszkár azt gondolja, hogy előtte egy pohár víz van, nem egészen ugyanazt gondolja, mint amit ugyanakkor Iker Oszkár gondol – aki egyébként minden tekintetben megegyezik földi testvérével. A különbség éppen bizonyos környezeti tények eltéréseiben áll, melynek következtében a referencia eltérő, s a két gondolat igazságfeltételei is eltérnek – azaz Oszkár és Iker Oszkár nem hihetik ugyanazt. Kripke problémájának nem közvetlen célja valamiféle externalizmus alátámasztása, a szkeptikus megoldás megfogalmazásából ez mégis könnyedén kiolvasható. Az a következtetés, hogy a jelentés nem tisztán személyes ügy, mert adekvát magyarázatával csak a közösség nyelvi gyakorlatának hátterével lehet kísérletezni, kézenfekvően együtt jár azzal, hogy a jelentések úgymond nincsenek a fejben. Ez persze már Kripke megoldásának része, s nem a probléma megfogalmazásának, azaz Nagel könnyű szívvel elvetheti, hiszen éppen alternatív megoldást igyekszik kínálni. Megoldása azonban együtt jár azzal, hogy implicite kénytelen elvetni az externalizmus lehetőségét. Ez kevéssé szerencsés következmény, mert az externalizmus már intuitíve is meglehetősen érvényességgel rendelkezik. Ez persze nem jelenti azt, hogy Nagel megoldása emiatt tarthatatlan volna; pusztán csak annyit, hogy nem tűnik összeegyeztethetőnek napjaink filozófiai ortodoxiájával. Ez pedig mindaddig problematikus, ameddig Nagel nem vet számot ennek következményeivel.

Mindez tehát nem végzetes Nagel javaslatára nézve, pusztán zavaró. Ami azonban végzetes, az az, hogy a gondolat, mely szerint érték valamit a szavaimon, Nagel állításával ellentétben nem karteziánus gondolat az általa definiált értelemben. Ennek megmutatásához arra van szükség, hogy felfedjük: e „karteziánus gondolat” kétségbevonása nem feltétlenül jár azzal, hogy vonatkozó kételyünket rögvest értelmetlenként ismerjük fel. Vegyük észre, hogy ennek alátámasztásához nincs szükség arra, hogy kételyünk jogosnak bizonyuljon: végső soron bizonyulhat hamisnak, és reményeink szerint hamisnak is kell bizonyulnia. Mindössze arra van szükség, hogy a kétely intelligibilitását alátámasszuk, vagyis elkerüljük, hogy megfogalmazásának pillanatában megcáfolja önmagát. Nagel javaslatának visszautasításakor egy meglehetősen kétes reputációjú filozófiai álláspontra fogok hivatkozni, melyet nem osztok ugyan, esetünkben mégis megvilágító lesz.

Tegyük fel, hogy némiképp radikalizáljuk a szkeptikus konklúziót, s azt mondjuk, hogy jelentés-konstituáló tények híján olyasmi, mint jelentés, nem létezik (ez persze nem Kripkenstein konklúziója, ő csak annyit állít, hogy mivel nincsenek jelentés-konstituáló tények, ezért a jelentés megalapozását illetően máshová kell tekinteni). Miképpen reagálhatunk e felismerésre, amennyiben mégis szeretnénk kötni magunkat ahhoz a jól bevált gyakorlatunkhoz, amelyben a jelentésről szóló diskurzus megkerülhetetlen szerepet tölt be; miképpen konzerválhatnánk ezt a beszédmódot úgy, hogy közben tudatában vagyunk annak, hogy jelentés nem létezik? Első lépésben azt kell látni, hogy az ilyen szemantikai szituációk, ha nem is mindennaposak, de semmiképpen sem teljesen szokatlanok számunkra. Amikor felismerjük például, hogy boszorkányok nincsenek, akkor a boszorkányokról szóló diskurzus megőrzi ugyan szemantikájának korábbi látszatát, azonban az e területhez tartozó mondatokat a továbbiakban szisztematikusan hamisnak vagy jelentés nélkülinek fogjuk tartani, azaz e diskurzust illetően egy hiba-elméletet fogadunk el. Második lépésben arra a kérdésre kell válaszolni, hogy mindez mennyiben általánosítható, és kiterjeszthető-e a jelentésről szóló diskurzusra is. Ha a válasz nem, azaz ha a jelentésről szóló diskurzus immunis egy ilyen támadással szemben, akkor ez Nagelt igazolja. A dolog azonban nem így áll.

Legalábbis lehetséges értelmesen megfogalmazni, hogy szavainknak nincs értelme, s azt is, hogy legitim módon nem beszélhetünk olyasmiról, mint jelentés. Ez a gondolat korlátozott formában legalábbis kevésbé meghökkentő, mint általánosítva: ebben a szellemben beszélt Mackie (1977) az erkölcsi diskurzusról, azonban világos, hogy ha ugyanezt szeretnénk állítani a jelentésről, akkor ennek következményei súlyosabbak és kevésbé kíváncsók lesznek. Tartsuk tehát emlékezetünkben, hogy Nagel álláspontjának visszautasításához elég csupán annyit megmutatni, hogy kívül lehet kerülni azon a gondolaton, hogy érték valamit a szavaimon, s éppen ezért lehetségesnek kell lennie a jelentés nem körkörös magyarázatának. Paul Churchland (1981) felvázolt egy lehetőséget arra, hogy e gondolaton kívülre kerüljünk, sőt, hogy magunk mögött hagyjuk – éppen annak révén, hogy a jelentés tekintetében is élhetünk egyfajta hiba-elmélettel. Churchland szerint valójában semmi sincs, ami megfelelne gondolataink szemantikai tartalmának, s így nincs értelme gondolataink vagy szavaink jelentéséről beszélni. A neurológia fejlődésével fény derül majd arra, hogy például a jelentés fogalma valójában olyasmi, mint egykoron a flogisztion volt: a tudomány utóbb nem támasztja alá létezését, s ezért nem hihetjük, hogy létezik ilyesmi. A természetes nyelvek szintaxisának és szemantikájának funkcióját ezért ideális esetben a kommunikáció új útjai váltják fel, s arra a kérdésre, hogy miképpen fogják az emberek egymást megérteni, mondjuk az a válasz adható, hogy „nagyjából ugyanúgy, ahogyan az Ön jobb agyfélteke »megérti« és »felfogja« az Ön bal agyféltekét – bensőleg és hatékonyan, azonban nem propozicionálisan!” (Churchland, 1981: 131)

Ismétlem, hogy e hiba-elméletet nem kell magunkévá tennünk ahhoz, hogy megértsük: az amit Nagel a jelentés vonatkozásában „karteziánus gondolatnak”

szeretne tekinteni, valójában nem az – legalábbis nem abban az értelemben, ahogyan azt ő meghatározza. Elég pusztán annyit belátni, hogy a hiba-elmélet első közelítésben értelmesnek tűnik, miközben empirikusan hamisnak bizonyulhat, ám mindez lényegtelen, mert pusztán arra van szükségünk, hogy az a gondolat, mely szerint szavaimnak valójában nincsen jelentése, nem feltétlenül jogosulatlan. Annyiban legalábbis van helye, hogy megmutatja: bizonyos mértékig igenis kívül lehet kerülni azon a gondolaton, hogy érték valamit a szavaimon.

Ha elfogadjuk, hogy egy hiba-elmélet koherens megfogalmazása aláassa Nagel azon javaslatát, hogy a gondolatot, mely szerint érték valamit a szavaimon, értsük karteziánus gondolatként, akkor azt is be kell látnunk, hogy Nagel megoldása nem kielégítő. Mindemellett, ha figyelmesen szemügyre vesszük Nagel érvelését, az is kitűnik, hogy valójában elsiklik Kripke problémája mellett. Kripke szkeptikus problémája, helyesen értelmezve, valójában nem a jelentés létezését vonja kétségbe, hanem csupán azt, hogy bizonyos értelemben létezik-e a jelentés. Azt tagadja csupán, hogy bizonyosfajta tények alkalmasan konstituálhatnák a jelentést. Éppen ezért Nagel azon kifogása, hogy a jelentés ilyen módon kétségbevonhatatlan, pusztán csak azt használja ki, hogy Kripke némiképp konfrontatívan fogalmazza meg szkeptikus konklúzióját. Amint Horwich (1998: 213 sk.) rámutatott, a szkeptikus kihívást leginkább úgy érdemes felfogni – s a hermeneutikai jóindulat elve is ezt követeli –, mint amely azt mutatja meg, hogy összeadást érteni „+”-on nem intrinzikus tulajdonság, hanem relációs. A relációs tulajdonságokat pedig esetenként szokás nemlétezőnek tekinteni; a paradigmátikus példa természetesen a színekre hivatkozik: az az állítás, hogy „ x piros”, nem pusztán x -re vonatkozik, hanem ugyanakkor az x -et érzékelő emberre is, vagyis az „ x piros” kijelentés annyit tesz, mint „ x ilyen és ilyen érzeteket ébreszt ilyen és ilyen körülmények között”. Ezzel elhárítható Nagel azon vádja, hogy Kripke kihívása valójában nem lehet értelmes, mert akkor nem lenne megfogalmazható.

A legnagyobb probléma Nagel megoldási javaslatával az, hogy nem veszi kellőképpen tekintetbe azt, hogy mit is ért Kripke jelentésen, mivel szemben fogalmazza meg a szkeptikus kihívást. Ez persze azt is jelenti, hogy nem egészen a Kripke által felvetett problémára ad megoldást. Igaz ugyan, hogy Kripke egy pillanatra elidőzik a Nagel által megoldásnak vélt lehetőségénél, s úgy találja, hogy az „bizonyos értelemben cáfolhatatlan... Azonban reménytelennek tűnik: a posztulált primitív állapotok – az »összeadást érteni 'plusz'-on primitív állapotának« – természetét teljes homályban hagyja.” (Kripke, 1982: 51) Kripke itt egy kicsit nagyvonalú ezzel az állásponttal szemben. Korábban láttuk, hogy Kripke problémafelvetése, mely nem korlátozza episztémikus hozzáférési lehetőségeinket a lehetséges jelentés-konstituáló tények tekintetében, azzal jár, hogy a jelentés, illetve gondolataink tartalma a maga teljességében közvetlenül hozzáférhető számunkra. Ha pedig a dolog valóban így áll, akkor sehogy sem tehető értelmessé az a gondolat, hogy a múltban quuszt értettem pluszon, hiszen elmém közvetlenül hozzáférhető módon tartalmazta, és tartalmazza most is, amikor pluszra gondolok, e gondolat minden implikációját. Arról van tehát szó,

hogy Nagel megoldása nem lehet a szkeptikus kihívásra adott válasz, mert ezzel a válasszal maga a szkeptikus hipotézis válik értelmetlenné. A magam részéről úgy fogalmaznék, hogy az a válasz, amely a kérdés értelmetlenségét mutatja, valójában nem a kérdésre adott válasz, hanem a kérdés visszautasítása.

E dolgozat utolsó részében három olyan aspektust igyekeztem megmutatni, amelyekben Nagel megoldása különböző vonatkozásokban inkompatibilis. Első lépésben a megoldásnak az externalizmussal való összeegyeztethetlenségét próbáltam alátámasztani, ami önmagában még nem végzetes a javaslatra nézve, ám sokak szemében valószínűleg kevésbé plauzibilisnek mutatja. A második lépésben amellet próbáltam érvelni, hogy a megoldás összeegyeztethetetlen Nagelnek a karteziánus gondolatokról kialakított koncepciójával, s ez a probléma valószínűvé teszi, hogy hibás megoldással van dolgunk. Harmadik lépésben, a vélelmezett megoldás és a szkeptikus hipotézis inkompatibilitásával pedig azt próbáltam megmutatni, hogy valójában nem a probléma megoldásával, hanem annak visszautasításával van dolgunk. Mindennek célja az volt, hogy bizalmatlanságot ébresszen Nagel javaslatával és a hozzá hasonlókkal szemben.

Irodalom

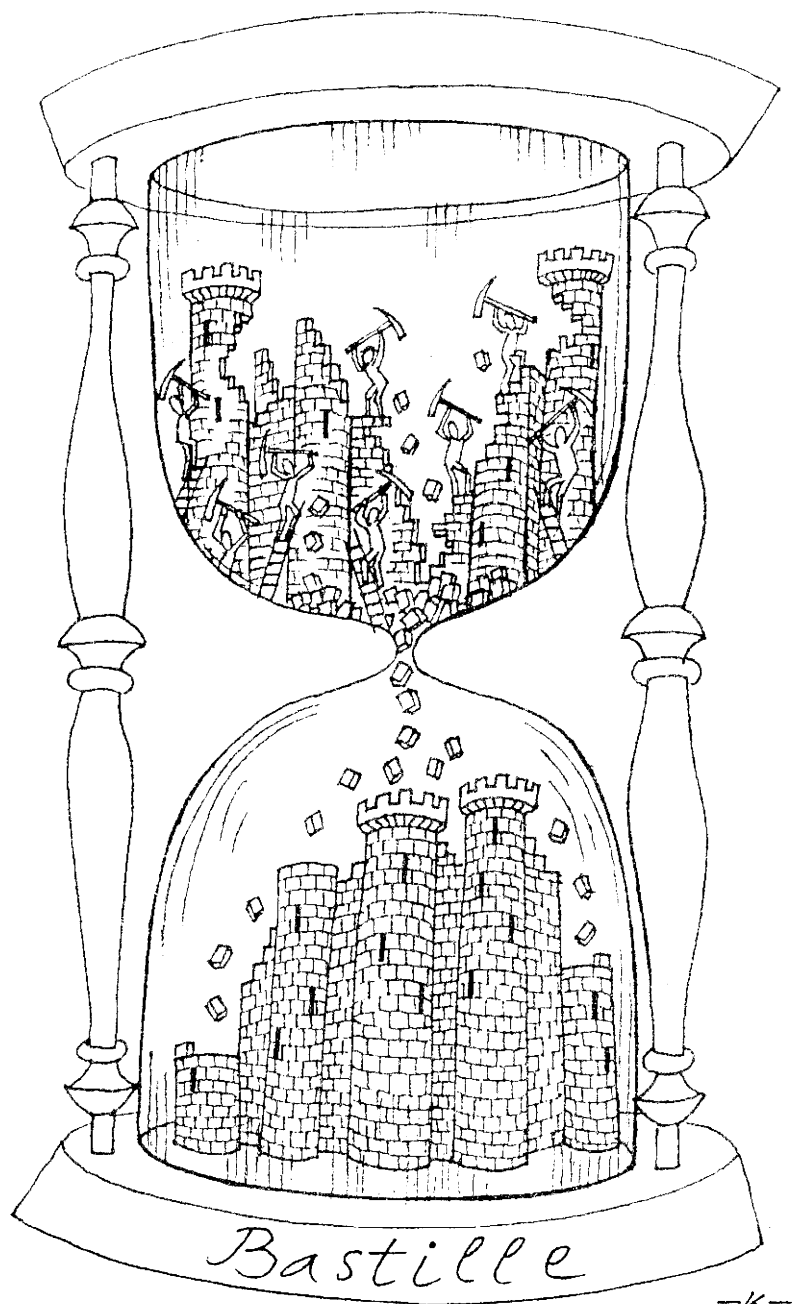
- Churchland, Paul (1981): „Eliminative Materialism and the Propositional Attitudes” in, William G. Lycan (ed.): *Mind and Cognition*, 2. kiad., Oxford: Blackwell, 1998, 120–132. (Eredetileg: *Journal of Philosophy* 78 [1981]).
- Ebbs, Garry (1997): *Rule-Following and Realism*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Horwich, Paul (1998): *Meaning*, Oxford: Clarendon Press.
- Jackson, Frank (1998): *From Metaphysics to Ethics: A Defence of Conceptual Analysis*, Oxford: Clarendon Press.
- Kripke, Saul A. (1982): *Wittgenstein on Rules and Private Language*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Mackie, John (1977): *Ethics: Inventing Right and Wrong*, London: Penguin.
- Mumford, Stephen (1998): *Dispositions*, Oxford: Clarendon Press.
- Nagel, Thomas (1998): *Az utolsó szó*, Budapest: Európa.
- Putnam, Hilary (1975): „The Meaning of »Meaning«”, in *Mind, Language and Reality. Philosophical Papers*, 2. vol., Cambridge: Cambridge University Press, 215–271. o.
- Quine, W. V. O. (1960): *Word and Object*, Cambridge, Mass.: MIT Press.
- Quine, W. V. O. (1973): „Az empirizmus két dogmája”, *Magyar Filozófiai Szemle* 1973.
- Wittgenstein, Ludwig (1992): *Filozófiai vizsgálódások*, Budapest: Atlantisz.

SUMMARY

Meaning and Cartesian thoughts: Nagel meets Kripkenstein

In this paper I argue that Thomas Nagel's recent sollution to Kripke's sceptical paradox is not a good answer to the challenge. In the first two steps I reconstruct the problem, and Nagel's proposal for its resolution, and then I argue that Nagel's solution is incompatible in three different relations. First, it is incompatible with externalism, which seems to be a philosophical orthodoxy in these days, and Nagel does not take into account the consequences of this incompatibility. Secondly, it is incompatible with Nagel's own conception concerning „Cartesian thoughts“ (i. e. thoughts that we cannot get outside of), because the thought that „I mean some-

thing by my words“ cannot be appropriately dealt with as a Cartesian thought because of the very reason that it is certainly intelligible, at least *prima facie*, that an error theory of meaning is possibly true. Thirdly, I argue that there is a genuine incompatibility between Nagel's proposed sollution and the original sceptical hypothesis as it was put forward by Kripke, in virtue of which Nagel's sollution does not count as a sollution at all. The source of this third sort of incompatibility is that if Nagel's account of meaning is true, then Kripke's problem does not make sense at all, due to the fact that in this case the sceptical hypothesis is an impossible scenario.



Kaján Tibor rajza

DOKUMENTUM

JEAN-JACQUES ROUSSEAU

KIEJTÉS*

Képesek vagyunk világosan [distinctement] megértetni magunkat, oly módon, hogy a lehető leggyöngébb hangot hallatjuk és a lehető legkisebb a hanglejtésünk. Márpedig ahhoz, hogy ezen a módon világosan megértessük magunkat, nincsen más eszközünk, mint a prozódia és a hangsúly, amely képes pótolni a hang erejét és a hanglejtések változatosságát.

Így azután kétségtelenül annak van a legjobb kiejtése, aki a legvilágosabban és a legmesszebbre hatolóan megérteti magát ugyanazon a hangon és ugyanazzal a hanglejtéssel, éneklés és deklamálás nélkül.

A francia nyelv érzi azoknak a hanglejtését, akik beszélnek, minden csak mód és modor egészen a kiejtésig.

Donne-me le. [Add oda nekem.]

Hangsúly. Hiba a definíciójában.

Igaz, hogy a hang különböző, a hanglejtés azonban tökéletesen ugyanaz.

Láttam divatos fiatalembereket, akik csak mormogtak, ahelyett hogy beszéltek volna; föltételezték, hogy a figyelem, amit nekik kell szentelni, mentesíti őket attól a feladattól, hogy megértessék magukat.

undorító, undorító. Madame de Crebillon története
szavak, amelyeknek láttam megváltozni a kiejtését

Charolois – *Charolès*

secret – *segret* [titok]

persecuter – *perzecuter* [üldözni]

registre – *regître* [lajstrom]

* A jegyzetek saját kezű kéziratát lásd a Neuchâtel-i Könyvtárban: R. 19-es dosszié, 13–15. Ebben a gyűjteményben, az ún. *Recueil C*-ben elfoglalt helyük alapján, a jegyzetek valószínűleg 1761-re datálhatók. Streickeisen-Moulto, a legfontosabb töredékek első kiadója, ezeket a jegyzeteket a talán csalóka *Fragments d'un Essai sur les langues* cím alatt jelentette meg. Az egyik passzusban, amit jelzünk is a lábjegyzetben, Rousseau az 1764 körül keletkezett írására utal: *Essai sur l'origine des langues*.

[Jean-Jacques Rousseau: *Œuvres complètes*, II. kötet, szerk. Bernard Gagnebin és Marcel Raymond, „Bibliothèque de la Pléiade”, Gallimard, Paris 1961, 1248–1252. o.]

Les hommes – le shommes [az emberek]

Cervus – Servus

Kiejtésbeli fogyatékoság a hangképző szervben, vagy a hangsúlyban, vagy a habitusban. Raccsolás stb.

A gondolat elemzése a beszéd által történik, a beszéd pedig az írás által; a beszéd konvencionális jelek által reprezentálja a gondolatot, az írás pedig ugyanígy reprezentálja a beszédet; ily módon az írás művészete csupán közvetett reprezentációja a gondolatnak, legalábbis a beszélt nyelvek tekintetében, vagyis az egyedüli nyelvek tekintetében, amelyek köztünk használatban vannak.

Nem nevetséges-e, hogy kénytelenek legyünk azt mondani egy embernek: Írja le, amit mondott, hogy megértem?

Kétlem, hogy ugyanez a kétértelműség megvolt eredetileg a latin kiejtésben. Mivel a latin, különösen a kezdetekben sokkal inkább beszélt, mint írott nyelv volt, nem lehetett természetes, hogy a beszédben meghagyjanak olyan kétértelműségeket, amelyeket csak a helyesírás oldana föl.

A nyelvek azért jöttek létre, hogy beszéljék őket, az írás csupán kiegészítésként szolgál a beszéd számára; ha vannak olyan nyelvek, amelyek csak írottak és nem lehet őket beszélni, vagyis a tudományok sajátos nyelvei, akkor azokat egyáltalán nem használjuk a polgári életben. Ilyen az algebra, ilyen lett volna minden valószínűség szerint az univerzális nyelv, amit Leibniz keresett. Az ilyen nyelv valószínűleg jobban illett volna egy Metafizikushoz, mint egy Műveshez. Tehát mivel a nyelv legkiterjedtebb használata a beszédben történik, a grammatikusoknak arra kellene a legnagyobb gonddal törekedniük, hogy a beszéd módosulásait határozzák meg – ehelyett szinte semmi mással nem foglalkoznak, csak az írással. Minél tökéletesebbé válik az írás művészete, annál inkább elhanyagolják a beszédet. Szünet nélkül folyik a vita a helyesírásról, és szinte alig van egy-két szabályunk a kiejtésre vonatkozóan. Ebből fakad, hogy a nyelv, egyre tökéletesebbé válva a könyvekben, fokozatosan romlik az élőbeszédben. Világosabb, amikor leírják, nehezebb, amikor beszélnek; a szintaxis egyre tisztább, a harmónia viszont elvész: a francia nyelv napról napra filozofikusabbá válik, viszont egyre kevésbé ékesszóló, s hamarosan nem lesz jó másra, csak olvasásra, és minden értéke a könyvtárakban lesz található.

Ernek a tévútnak az oka, ahogy máshol már mondtam* , abból a sajátos fölfogásból ered, amelyet a kormányok a magukévá tettek, s aminek következtében nincs más mondanivalójuk a nép számára, mint csupa olyan dolog, ami őt a lehető legkevésbé érinti, márpedig a nép a lehető legkevésbé érdeklődik prédikációk és akadémiai beszédek hallgatása iránt. A közönség nem veszít sokat, ha ezekről nem hall semmit, a szónok viszont gyakran sokat nyer. Már hosszú ideje nem beszélnek másként a közönséghez, mint könyvek révén, s ha még mondanak neki valamit élő hangon, ami számot tarthat az érdeklődésére, akkor

* *Essai sur l'origine des langues.*

az a színházban történik. Ám mivel a színészek maguk sem merik megváltoztatni a kiejtés átvett szokásait, éneklésre kényszerülnek, hogy megértessék magukat, jóllehet zárt térben vannak. Ha egy ember a saját helyén, még ha a legfontosabb alkalomból is, a meggyőzésre való törekvés helyett azon igyekezne, hogy olyan hanghordozásban beszéljen, mint egy színész a színházban, akkor nevetést fakasztana. Az ilyen hanghordozás csak a vásári színpadokon megengedett.

A jól megírt könyvek mindenhol megtalálhatók. Vidéken, falun, külföldön. Nincs többé olyan hely, bármilyen távol eső legyen is, ahol ne tanulmányozhatnánk a nyelv szabályait tárgyaló műveket, és ne figyelhetnénk meg ezeknek a szabályoknak az alkalmazását kiváló szerzők írásaiban. Egészen más a helyzet a kiejtés szabályaival. Ezeket nem a könyvek hordozzák, hanem az emberek. Márpedig nem gyakoriak az olyan emberek a világ egyetlen országában sem, akik jól beszélnek, s még kevésbé azok, akiknek jó a kiejtése. Megdöbbenő, hogy mennyire elváltozik, sőt elvész a prozódia és a hangsúly, ahogy távolodunk a fővárostól. Mivel nincs többé biztos mintánk a hang, a hanglejtés és a hangsúly szabályozására, ennek következtében mindenki kizárólag a saját vidékének romlott tájszólására hagyatkozik. Aki frissen érkezett Párizsba, s tökéletesen ura a maga nyelvének, a beszédben alig-alig képes magát megértetni, és rögvest nevetést fakaszt, mihelyt kinyitja a száját. Sőt mi több, a nyelvhasználat törvénye, mivel nem kapja meg ugyanazt a publicitást a kiejtésben, mint a nyelvtanban, önkényessé válik; ki-ki az ő sajátos nyelvhasználatát tartja helyesnek, és föltételezvé, hogy az ő hanglejtése az egyedül természetes, úgy vádol affektáltsággal minden olyan hangsúlyt, ami attól eltér, hogy már szinte véteknek tűnik jól beszélni. Ezért van az, hogy minden tartomány és minden kanton, amelynek megvan a sajátos kiejtése, a közös írott nyelvből egy sajátos nyelvet hoz létre a beszédben, olyannyira, hogy beszéd alapján a gascogne-i franciát és a picardiai franciát két külön nyelvnek lehetne tartani, amelyek nemcsak hogy egymást nem értik meg, de még azok sem értik őket, akik az igazi franciát beszélnek.

Különös, ahogyan az irodalom kiművelődésével, a művészetek szaporodásával, a társadalmi kapcsolatok szorosabbra-fűződésével a nyelv olyannyira tökéletesedik az írás révén, viszont oly kevéssé a beszéd által. Miért van az, hogy az emberek, egymáshoz közeledvén, oly nagy gondot fordítanak a helyes kifejezésre a távolraható szólas művészetében, s oly gondatlanok az eleven hangú beszéd művészetében? Azért, mert az elhangzó beszéd megfullad annyi beszélő között, és hírnévre csak könyvek révén lehet szert tenni.

Ha kevésbé szükségszerű viszony lenne az írott nyelv és a beszélt nyelv között, akkor észrevétlenül eltávolodnának és olyannyira elkülönülnének egymástól, hogy a végén két külön nyelvet alkotnának, amint az a latinnal és az olasszal történt. A kiejtés állandó változásának és a helyesírás változatlanságának a következtében egyfajta módon írnánk és egy más módon beszélünk, egészen addig, hogy a végén két nyelvünk lenne egy helyett. Ami megakadályozza, hogy ez általában így történjen, az az, hogy a beszédbeli változások végül is átkerülnek az írásba. Mivel több az olyan ember, aki úgy ír, ahogy beszél, mint az olyan, aki a szabályok

szerint ír, a változásokat, amelyek a kiejtés módjában vagy szólásokban következnek be a beszédben, a legtöbben az írásban is elfogadják, és így a használatból lassanként erőt merítve, ezek a változatok eltűntetik a megelőző formákat. Íme, így változik egy nyelv a szellem és a karakter fokozatai szerint, és nem meglepő, hogy ezek a változások sokkal gyorsabbak és érzékelhetőbbek a francia nyelvben, mint bármely másokban, tekintettel arra, hogy a francia kiejtése, lévén kevésbé rögzített és kevésbé alávetett a szabályoknak, könnyebben változik. Ha ez a változás körülbelül száz éve kevésbé érzékelhető, az nem csupán XIV. Lajos százada kiváló könyveinek köszönhető, amelyek bizonyos értelemben klasszikussá váltak, hanem a kormányzásban bekövetkezett változásoknak is, melyek következtében Párizs, sokkal határozottabban a Vidék fölé emelkedve, ugyanolyan gyorsasággal kényszeríti rá a nyelv törvényeit, mint a Fejedelem törvényeit, és nagyobb függőségben tartva a vidéket a párizsi nyelv használatától, megakadályozza, hogy a vidékiek eleget beszéljék a sajátjukat ahhoz, hogy végül valamelyiküké eluralkodjon az egész fölött.

A franciákat szinte egyetlen más nép sem érti, amikor latint beszélnek.

Az írás csak a beszéd reprezentációja — különös, hogy mégis több gondot fordítunk a kép meghatározására, mint a tárgyára.

Bizonyos esetekben a fordított sorrend követésére kényszerülünk, s a kiejtés, amelynek mindig szabályoznia kellene a helyesírást, gyakran arra fokozódik le, hogy a helyesíráshoz folyamodjon tanácsért.

A grammatikusok számára a beszéd művészete majdhogynem kimerül az írás művészetében: ez azon is látható, ahogyan az ékezeteket kezelik, amelyek közül néhány valamilyen megkülönböztetést tesz lehetővé, vagy pedig megszüntet valamilyen, a szem, de nem a fül számára adódó kétértelműséget.

(Fordította Ullmann Tamás)

TÁJÉKOZÓDÁS

ÉLETTÖRTÉNET ÉS SORSESEMÉNY

(Der Zwitterbegriff Lebensgeschichte)

Tengelyi László 1999. október 29-én védte meg akadémiai doktori értekezését. Az alábbiakban közreadjuk az értekezés téziseit, Heller Ágnes, Kocziszký Éva és Vajda Mihály opponensi véleményét valamint a szerző válaszát az opponensi véleményekre.

* * *

Az értekezés tézisei

I. A munka tárgya és fő célkitűzése

A *Der Zwitterbegriff Lebensgeschichte*¹ címmel benyújtott értekezésben kettős feladatra vállalkozom: a munka első részében egy új alapokra helyezett („diakritikai”) fenomenológia fő vonalait igyekszem megrajzolni, a második részben pedig egy fenomenológiai etika (pontosabban „elementár-etika”) elképzelését vázolom föl.

Mindkét feladattal kortárs törekvésekhez kapcsolódom. Az első részben főként a késői Maurice Merleau-Pontyra és az ő kezdeményezéseit kibontakoztató Marc Richirre támaszkodom, a második részben pedig Emmanuel Lévinas és az ő ösztönzéseit nagy eredetiséggel követő Bernhard Waldenfels megítélásaiból indulok ki. Kísérletem lényege önálló gondolatokkal hozzájárulni azon kulcskérdések

¹ A munka eredetileg német nyelven íródott. Abban a két esztendőben kezdtem ugyanis dolgozni rajta, amelyet az Alexander von Humboldt-alapítvány ösztöndíjasaként Németországban töltöttem. A Humboldt-alapítványnak a támogatásért ezúton is köszönetemet fejezem ki. Köszönettel tartozom továbbá Klaus Held professzornak (Wuppertal) és Bernhard Waldenfels professzornak (Bochum), akik Németországban munkám szakmai irányítói voltak. – A mű megjelent: *Der Zwitterbegriff Lebensgeschichte*, W. Fink, München 1998; magyar (rövidített és kiegészített) változat: *Élettörténet és sorseseemény*, Atlantisz, Bp. 1998.

tisztázásához, amelyekkel ma a francia és német fenomenológia szembentalálja magát.

Ez a célkitűzés kritikai számvetést követel egyrészt a korai időfenomenológia ama két – egymásra visszavezethetetlen – válfajával, amelyet Husserl illetve Heidegger dolgozott ki, másrészt pedig az önazonosság (*Selbstheit, ipséité de soi-même, selfhood*) „narratív” értelmezésével, amely az utóbbi másfél évtizedben Alasdair MacIntyre, Paul Ricoeur, David Carr és Charles Taylor hatására terjedt el. Azok a polemikus fejtegetések, amelyek a dolgozatban e kettős kritikai számvetés igényéből fakadnak, az *élettörténet fogalmának kétértelműségei* köré rendeződnek. Ez indokolja a címválasztást.

II. Az értekezés módszere

A tanulmány önálló módszert követ, amelyet a „diakritikai” jelző különböztet meg más eljárásoktól. Ez a szó a görög *diakrino* igéből származik, amelynek jelentése: „megkülönböztet”, „szétválaszt”, „elkülönít”. Filozófiai terminusként azonban a „diakritikai” jelző nem tetszőleges és önkényes megkülönböztetésre utal, hanem olyan dolgok egymástól való különválasztására, amelyek egymással való *strukturális összetartozásukban* eleve *kontraszthatás* avagy, pontosabban fogalmazva, *differenciális összefüggés* révén tesznek szert jelentésre. Ebben az értelemben fordul elő az *usage du diacritique* kifejezés a késői Merleau-Pontynál, aki a fenomenológia megújításához megkísérel ösztönzést meríteni Ferdinand de Saussure nyelvelméletéből és Claude Lévi-Strauss rokonsági relációkra vonatkozó vizsgálataiból.

Hogy miként alkalmazható mindez az élettörténet fogalmára, azt megmutathatja néhány egyszerű meggondolás, amely az önazonosság „narratív” értelmezésére vonatkozik.

A „narratív identitás” gondolata kimozdította a „személyes azonosság” kérdésének tárgyalását arról a holtpontról, amelyre az az utóbbi évtizedekben jutott. Föloldást kínált arra a nehézségre, amelyet ez a Locke és Hume óta gyakran vizsgált kérdés kezdettől fogva fölvetett: miképpen tekinthető a cselekvő alany minden nyilvánvaló változás ellenére, amely az idők során nem csupán testi állapotában, hanem egyszersmind szellemi képességeiben, ismereteiben, jellemében, egész habitusában is tagadhatatlanul végbemegy, önmagával mégis oly mértékben azonosnak, hogy korábbi cselekedeteiért viselhesse a felelősséget. Nem nehéz belátni, hogy azonosságnak és különbözőségnek az a dilemmája, amely e nehézséget okozza, aligha volna föloldható, ha az önazonosságra az időbeli változások közepette – többé-kevésbé tartósan – megmaradó dolgok „szubsztanciális identitásának” képzetét próbálnánk rávetíteni. Épp ezt teszi elkerülhetővé a „narratív identitás” elképzelése, amely két döntő tétellel jellemezhető: az első azt mondja ki, hogy az önazonosság az *élettörténet egységében* áll; a második pedig

azt teszi hozzá ehhez, hogy az *élettörténet* egysége ugyanazokat a jellemzőket mutatja, mint az *elbeszél*t történetek egysége.

A narratív identitás elmélete nem alaptalanul feltételezi megélt sors és elbeszél

történet összetartozását. Az összetartozás azonban ez esetben semmiképp sem egybeesést, hanem sokkal inkább *differenciális összefüggést* jelent. Vannak olyan helyzetek, amelyekből ez különösen világosan kiderül. Ilyen helyzet az, amikor valamilyen oknál fogva korábban hitelesnek tekintett elbeszéléseink felülvizsgálatára és helyesbítésére kényszerülünk. Az életünk eseményeiről szóló beszámolók, akár mi mondjuk el őket, akár mások, mindig meghatározott módon válogatnak, súlyoznak, szakaszolnak, és így a történeteket *meghatározott értelemösszefüggésbe* rendezik – holott elvileg mindig más értelemösszefüggések is szóba jöhetnének. Abban a – mint nevezhetjük – *diakritikai szituációban*, amelyben korábban hitelesnek tekintett elbeszélések felülvizsgálatára és helyesbítésére kerül sor, egyszer csak nyilvánvalóvá válik, hogy a mindaddig háttérbe szorult – olykor egyenesen az elfojtás sorsára jutott – értelemösszefüggések éppúgy hozzátartoznak ahhoz, amit „élettörténeten” értünk, mint a ténylegesen elhangzó beszámolók által előtérbe állított értelemösszefüggések; hiszen ekkor némelyikük nem várt módon relevanciára tesz szert, és új történetek egész szövedékének kiindulópontjává válik. Ebből arra következtethetünk, hogy a megélt élet eleve *spontán értelemképződés* színtere – egy olyan értelemképződése, amelyet nincs hatalmunkban mindenkori törekvéseinkhez igazítani. Ez az uralmunk alá vonhatatlan – *indiszponibilis* – értelemképződés mindig többet és mást tartalmaz, mint a történetek értelmét az önazonosság érdekében *rögzíteni* kívánó elbeszélések. Azok a történetek, amelyeket önmagunkról és másokról mondunk, éppen attól kapják meg a jelentésüket, hogy kiválasztanak *egy* értelmet a különböző irányokba mutató értelemkezdemények sokaságából, amelyek mindig elég okot adnak arra, hogy vélt és hirdetett önazonosságunkat ne tekintsük megrendíthetetlennek.

„Értelemképződés” (*Sinnbildung, sens se faisant*) és „értelmrögzítés” (*Sinnstiftung, institution symbolique*) fogalmi megkülönböztetése lehetővé teszi, hogy a „diakritikai módszer” alkalmazása révén elhatároljuk a megélt élettörténetet azoktól az elbeszél

történetektől, amelyek kétséggkívül nélkülözhetetlen építőelemei az önazonosságnak. A narratív identitás elméletének sebezhető pontját e fogalmi kettősség segítségével abban jelölhetjük meg, hogy képviselői megfelekeznek arról az indiszponibilis értelemképződési folyamatról, amely az önazonosság érdekét szolgáló értelmrögzítést egyrészt hordozza és táplálja, másrészt azonban egyszersmind időről időre válságba is sodorja.

Hasonló módon alkalmazható a „diakritikai módszer” más területeken is. Így például rávezet arra a belátásra, hogy szemléleti tartalmak és fogalmi jelentések kapcsolata – a korai fenomenológia meggyőződésével ellentétben – nem megalapozási viszony (*Fundierungsverhältnis*), hanem *differenciális összefüggés*, és hogy ezért a „Vissza a dolgokhoz!” jelszó *nem értelmezhető a fogalmi jelentések szemléleti tartalmakra való visszavezetéseként*. De megóv az említett

módszer alkalmazása attól is, hogy az életidőt avagy „eredeti” időt – megint csak a korai fenomenológia mintájára – eleve az önazonosság kibontakozásának saját idejeként fogjuk föl, és megnyitja az utat egy olyan – gyökeresen megújított – időfenomenológia felé, amely a képződő értelmek időbeli megmaradásának jelenségéből indul ki. Még egész sor más terület lenne említendő, amelyen az értekezés próbára teszi a diakritikai módszert. Itt azonban meg kell elégednem a narratív identitás elméletének példájával.

Ez a példa világosan megmutatja, hogy a diakritikai módszer alkalmazása során mindig föl kell kutatnunk egy olyan *sztuáció*t, amelyben összetartozó elemek differenciális összefüggései ténylegesen föltáruulnak. Ez a követelmény teszi az említett módszert a strukturalizmusból merített ösztönzések ellenére is *fenomenológiai* jellegűvé. Az a fenomenológia azonban, amely erre az eljárásra épül, Husserl és Heidegger korai törekvéseivel ellentétben nem tekinthető többé sem az „én” önkonstitúciójáról, sem pedig az „ittlét” sajátlagos avagy „tulajdonképpen” önazonosságáról szóló tannak. Ellenkezőleg: épp arra igyekszik fényt deríteni, ami *önazonosságunkat a másság idegen elemeivel telíti*. Így készíti elő a terepet egy olyan elementár-etika számára, amely az én és a másik kapcsolatának elemzésére alapozódik.

III. Az értekezés új eredményei

Az értekezés azt a – különösen német nyelvterületen meghonosodott – kifejtésmódot követi, amely a *szisztematikus* és a *historikus* szempontokat egymással ötvözi. Ezért a munka új eredményei – a már említettekén túlmenően – két csoportra oszthatók.

A) Az értekezés főbb filozófiatörténeti eredményei

1. Az „ősbenyomás” fogalmának tisztázása Husserl időelőadásában. A dolgozatnak ez a fejezete, amely Michel Henry és Emmanuel Lévinas értelmezése felől tekint vissza az időfenomenológia kezdeteire, önálló tanulmányként megjelent a *Recherches husserliennes* című folyóiratban.

2. Az idő és a másik problémájának elemzése Husserl késői interszubjektivitás-elméletében. Az értekezésnek ez a részlete megjelent a *Husserl Studies* című folyóiratban.

3. Nabert kevéssé földolgozott etikai műveinek átfogó tárgyalása. Az ide tartozó fejtegetések önálló tanulmányként megjelentek a *Philosophie und Theologie* című frankfurti folyóiratban.

4. Ricœur szimbólum-elméletének, metafora-értelmezésének, időfelfogásának, etikai törekvéseinek és ontológiai próbálkozásainak kritikai elemzése. Az értekezés e tárgyról szóló fejtegetései három olyan tanulmányra támaszkodnak, amely a *Mesotes* című bécsi folyóiratban korábban már napvilágot látott. (A végleges

megfogalmazás azonban ezek közül csak az egyikkel mutat szövegszerű egyezéseket; a másik kettő olyan előmunkálatnak tekinthető, amely speciálisabb problémákat taglal.) Külön kiemelem a *Soi-même comme un autre* című munka utolsó fejezetéről szóló értelmezést, amely Bernhard Waldenfels egyik alapvető jelentőségű Ricoeur-tanulmányát három ponton igyekszik kiegészíteni (lásd erről a munka 527. jegyzetét).

5. Merleau-Ponty és Richir Husserlhoz való viszonyának a „vad régió” fogalmára alapozott értelmezése. Az értekezés egyik idetartozó részlete önálló tanulmányként megjelent a *Mesotes* című bécsi folyóiratban.

6. Egy új Lévinas-interpretáció, amely „a jó anarchiájának” gondolatát állítja középpontba. Egy rövid tanulmány, amely ezt az értelmezést vázlatosan ismerteti, megjelent a *Holmi* című folyóiratban. Külön említhetők a következő részletteredmények: a) A Lévinas két filozófiai főműve közti viszony tisztázása a *séparation* fogalmának elemzése révén. – b) Lévinas etika és politika kapcsolatáról alkotott elképzelésének új értelmezése Simon Critchley fölfogásával vitatkozva. – c) Lévinas Nabert-ra vonatkozó utalásainak részletes elemzése. (Az e tárgyról szóló fejtegetések önálló tanulmányként megjelentek a *Mesotes* című bécsi folyóiratban.) – d) Lévinas Finkkel folytatott polémiajának földolgozása az értekezés zárórészében. (Ez az elemzés, amely Husserlnek és Finknek a képről és a játékról kialakított fölfogását is részletesen tárgyalja, megjelent a *Phänomenologische Forschungen* című folyóiratban.) – e) Az „önhasadás” lévinasi gondolatának kiemelése és önálló kidolgozása.

B) Az értekezés legfőbb filozófiai gondolatai

Szisztematikus filozófiai szempontból az értekezés legfontosabb hozadékanak a *diakritikai fenomenológia* és a *fenomenológiai elementár-etika* fölvázolását tekintem. Azokból a vizsgálódásokból, amelyek e kettős föladat elvégzéséhez szükségesek voltak, az alábbiakban csupán három alapelemet kívánok kiemelni.

1. A *jelen kezdet-jellegének időfenomenológiai értelmezése*. Egy olyan („aszubjektív”) időfenomenológia megteremtése, amely a képződő értelem (*sens se faisant*) időbeli megőrződésének jelenségéből indul ki, Marc Richir nevéhez fűződik. Az értekezés ezt a megközelítést azzal egészíti ki, hogy (az *Ereignis* heideggeri és a „valóságos” lévinasi fogalmát fölhasználva) új időértelmezést kínál a *jelenről* mint olyan *új kezdetről*, amely a korábbi tapasztalatokra épülő előzetes várakozásokat részben vagy egészen keresztülhúzza, és így a múlt- és jövőhorizont kapcsolatában *előre nem kiszámítható módosulást* idéz elő. (A Marc Richir elképzeléseitől való eltérésről lásd a munka 515. jegyzetét.)

2. A „vadfelelősség” és a törvény érvényességi területének elhatárolása („elementár-etikai topika”). Lévinashoz kapcsolódva Bernhard Waldenfels fejtette ki elsőként egy „reszponzív etika” gondolatát. A legelemibb etikai kötöttséget abból származtatta, hogy a másikkal való mégoly esetleges találkozás során is *elháríthatatlan feleletigény* támad velünk szemben, amely elől nincs módunk

kitérni, mert válasznak minősül az is, ha nem felelünk. Az a feleletkényszer, amelyről itt szó van, nem mutatja ugyan a morális törvény Kant óta jól ismert kötelesség-szerkezetét (*Sollen* karakterét), mégis leginkább etikai jellegű kötöttségnek tekinthető, mert az elháríthatatlanság forrása ez esetben nem természeti erőkülönbség és nem is társadalmi hatalom, hanem olyan értelemösszefüggés, amely az akarat játéktérét eleve behatárolja, és a cselekvésre minősítő kihatással van. Kötelesség helyett itt, Lévinasszal, olyan felelősségről beszélhetünk, amelyet nem szabályoz törvény. Az ilyen felelősséget nevezhetjük „vadfelelősségnek”.² Az értekezés azzal megy túl Lévinas és Waldenfels kezdeményezésein, hogy megkísérli meghatározni vadfelelősség és törvény kapcsolatát. A fő állítás azt mondja ki, hogy itt két, egymásra visszavezethetetlen etikai tényezőről van szó, amelyek csak differenciális összefüggésükben értelmezhetők. Azt a „diakritikai szituációt”, amelyben ez a differenciális összefüggés föltárul, az értekezés ott véli fölfedezni, ahol „a törvény iránti tisztelet” *feleletmegtagadáshoz* vezet. Kant egyik késői kis írása szemléletes példáját mutatja ennek a jelenségnek. Abban az *experimentum crucis*-ban, amely elé Benjamin Constant állította Kantot, olyan „válaszmegtagadóval” találkozunk, aki semmilyen körülmények között sem hajlandó megszegni a „Ne hazudj!” törvényét; ezért árulja el a barátját üldöző gyilkosnak, hogy barátja nála keresett menedéket – és még most is ott van, az ő házában... Az értekezés ebből azt a következtetést vonja le, hogy a törvény-etika értelmét veszti egy olyan elementár-etika nélkül, amely a *feleletkényszer* és a *vadfelelősség* fogalomkörében mozog. (A Lévinashoz és Waldenfelshez való viszonyról lásd a munka 1055. jegyzetét.)

3. *A vágy etikai jelentőségének meghatározása.* Az értekezés ezen a ponton – Lévinas mellett – Jacques Lacanhoz kapcsolódik. Lacan megkísérelte a freudi pszichoanalízist az erkölcsfilozófiai hagyománnyal szembeállítani. E kísérlet tétje a vágy etikai rehabilitációja volt. Az értekezés bemutatja, hogyan tett különbséget ennek érdekében Lacan szükséglet és vágy között, milyen kapcsolatot állapított meg a vágy és azon „kifejezésjelek láncolata” (*chaîne de signifiants*) között, amelyekben a vágy nyelvtanilag megfogalmazódik, s miként jutott végül arra a belátásra, hogy a legfőbb etikai követelmény így hangzik: „Nem engedni a bennünk lévő vágyból” (*ne pas céder sur son désir*). Ez a követelmény azonban Lacannál többértelmű marad. Az értekezés ezért itt – Nabert-től, Ricœur-től, Lévinastól és Waldenfelstől további meglátásokat kölcsönözve – megkísérli az említett formula Lacantól immár független értelmezését. Ebben az értelmezésben középponti szerepet kap az a – végső soron Hegeltől eredő, de Lacannál,

² Ennek meglétét bizonyos értelemben a törvény maga is elismeri, amikor a vádlott hozzátartozójának megadja azt a jogot, hogy megtagadja a (terhelő) tanúvallomást. A törvény így fölmenti a hozzátartozót egy kötelezettség alól, amely egyébként mindenkire vonatkozik, s ezáltal megóvjá őt attól, hogy – bizonyos értelemben – „árulóként” kelljen a vádlott szemébe néznie.

Ricoeur-nél, Waldenfels-nél ugyancsak megfogalmazódó – gondolat, hogy a vágy az emberben képes a megkettőződésre: a másik vágya anélkül is fölébresztheti a vágyat bennünk, hogy visszhangra találja tulajdon szükségleteinkben. E gondolat segítségével a vizsgálódások eredménye a következőképpen rögzíthető: „Nem engedni a bennünk lévő vágyból” – ez a követelmény akkor tesz szert (elemen-tár-etikai) egyértelműségre, ha így fogalmazzuk meg: *Nem engedni abból a vágyból, amely eredendően nem sajátunk, hanem idegen vágy megkettőződése bennünk.*

IV. Az értekezés témakörébe vágó publikációk jegyzéke

1. „Eine Methode rekonstruktiver Analyse”, *Doxa* 17 (1989), 47–54. o.
2. „Verantwortlichkeitsethische und fundamentalontologische Schulauslegung”, in I. M. Fehér (Hg.): *Wege und Irrwege des Umgangs mit Heideggers Werk*, Duncker & Humblot, Berlin, 151–174. o.
3. „Phänomenologie der Zeiterfahrung und Poetik des Zeitromans in Paul Ricoeurs *Temps et récit*”, *Mesotes* (Bécs), 3/1991, 28–36. o.
4. „»Zweite Kopernikanische Wendung«”, *Mesotes* (Bécs), 1/1992, 26–38. o.
5. „Das Zweideutige an Husserls Kopernikanischer Drehung”, *Mesotes* (Bécs), 1/1993, 118–136. o.
6. „Moral Autonomy and Narrative Identity”, *Mesotes* (Bécs), 3/1993, 340–352. o.
7. „Die hermeneutische Phänomenologie und die rhetorische Tradition”, *Mesotes* (Bécs), 1/1994, 53–69. o. (Előadásként elhangzott a „Die philosophische und politische Dimension der Rhetorik” címmel 1994. II. 25. és III. 3. között Otterthalban és Bécsben rendezett konferencián.)
8. „Der allgemeine Begriff des Bösen bei Jean Nabert”, *Theologie und Philosophie* (Frankfurt), 2/1985, 259–267. o. (Előadásként elhangzott 1994. V. 5-én, Wuppertalban a Bergische Universitäten.)
9. „Von Nabert zu Lévinas”, *Mesotes* (Bécs), 2/1994, 213–223. o. (Előadásként elhangzott az 1994. VI. 22. és 24. között „Einfälle des Anderen” címmel Bochumban rendezett Lévinas-konferencián.)
10. „Finks »Fenster ins Absolute«”, *Phänomenologische Forschungen*, 30. k. 65–87. o. (Előadásként elhangzott a Német Fenomenológiai Társaság által 1994. X. 12. és 15. között „Antworten auf Edmund Husserls Freiburger Phänomenologie” címmel Freiburgban rendezett konferencián.) – Francia nyelvű változat: „La »fenêtre sur l'absolu« selon Fink”, in Nathalie Depraz (dir.): *Eugen Fink. Actes du Colloque de Cerisy-la-Salle 23–31 juillet 1994*, Rodopi, Amsterdam 1997, 11–25. o.
11. „Zeit und Empfindung: E. Husserl, E. Lévinas und M. Henry”, *Recherches husserliennes*, 4/1995, 53–76. o. (Előadásként elhangzott 1994. XI. 29-én a Ruhr-Universität Bochum által szervezett „Ringvorlesung” keretében.)

12. „Das Eigene, das Fremde und das Wilde. Zur Phänomenologie der Intersubjektivität und der Interkulturalität“, *Mesotes*, 4/1994, 423–432. o. (Előadásként elhangzott 1995. III. 27-én Bécsben az Österreichische Gesellschaft für philosophischen Ost-West-Dialog által szervezett előadássorozat keretében.)
13. „Lévinas és a jó anarchiája“, *Holmi*, 1996 augusztusi szám, 1141–1150. o. (Az írás rövidített változata előadásként elhangzott az 1995. augusztus 29. és 31. között Kaposvárott rendezett erkölcsfilozófiai konferencián.)
14. „Lebensgeschichte als Selbstkonstitution bei Husserl“, *Husserl Studies* 13 (1997), 155–167. o.
15. „Gesetz und Begehren in der Ethik von Lévinas“, B. Waldenfels–I. Därmann (Hg.): *Der Anspruch des Anderen. Perspektiven phänomenologischer Ethik*, W. Fink, München 1998, 165–175. o.
16. „Ricoeurs realistische Wende der Selbstausslegung“, in A. Breitling–S. Orth–B. Schaaff (Hg.): *Das herausgeforderte Selbst. Perspektiven auf Paul Ricoeurs Ethik*, Königshausen & Neumann, Würzburg 1999, 155–161. o.

(Tengelyi László)

* * *

Tengelyi László a legreceptivebb filozófus mindazok közül, akikkel életemben találkoztam. Receptivitása azonban nem pusztán passzív, hanem egyben alkotó is. Egy bűvész tehetségével bújik be más filozófusok bőrébe, s rekapitulálja gondolatmeneteiket – egészen a nüanszokig. Ugyanakkor interpretációi, bár mindig korrektek, sohasem szolgálaiak. Már csak azért sem azok, mert mindig valamilyen szempontból interpretál: disszertációja első részében egy *fenomenológiai személyiségelmélet*, második részében egy *fenomenológiai elemi etika* (Elementar-ethik) szempontjából. Ugyanakkor egyes interpretációk önmagukban is valami egészen újat mondanak, új összefüggéseket fednek föl – elsősorban Husserl és Lévinas esetében. Tapasztalható ugyanakkor – és nem is egyszer – feszültség egyfelől az interpretáció hűségére és az alkotó interpretációra emelt igény, másfelől az egész összefüggésének interpretatív megteremtésére emelt igény között. Előfordul, hogy Tengelyi nem tudja megállni: elemzését ne terjessze ki olyan területekre is – különösen, ha legkedveltebb filozófusairól van szó, mint Kant, Husserl, Merleau-Ponty vagy Lévinas –, melyek csak nagyon lazán függenek össze az egész interpretáció-sor vezérgondolatával. Ezek az elemzések önmagukban lehetnek kitűnőek, de zavarba hozzák az olvasót. Mindannyian tudjuk, milyen nehéz valamit kihagyni egy könyvből, amit megírtunk – nem azért, mert megírtuk, hanem azért, mert önmagában jónak és fontosnak tartjuk. A kihagyás fájdalmas operációját Tengelyi még több helyen végrehajthatta volna, mint amennyi helyen – föltételezésem szerint – már amúgy is végrehajtotta.

Előre kell bocsátanom, hogy a disszertáció címe, bár címnek nagyon jó, valahogyan mégis megtévesztő. Mikor először olvastam a könyvet, akkor a cím vezetett. Miután a könyv második részében már nincsen szó, vagy alig van szó *Lebensgeschichte*től, sem az életnek történetként alakítása, sem pedig az identitásnak narrációkban való sokszoros és egymást keresztező fikcionalása szempontjából, kétségbeesve kerestem, hogyan lehetne a második részt az elsőre vagy inkább az elsőhöz visszavezetni, s a kettőt összekötni, az egységet megteremteni. Második olvasatra azonban hirtelen rájöttem, hogy a könyvet másként kell olvasni, és ha másként olvassa az ember, ha nem hagyja magát a címtől félrevezetni, akkor gyönyörűen függ össze a két rész, akkor nemcsak az lesz világos, hogy pontosan miről van szó az egyes fejezetekben – mert ez korábban is világos volt –, hanem az is, hogy miről van szó az egész könyvben.

Tengelyi a téziseiben a diakritikus módszer – vagy inkább eljárás – alkalmazásában látja könyve legfőbb újítását. A diakritikus eljárás alkalmazása valóban új és igen fontos az átmenetek biztosítása szempontjából. Ezzel az eljárással sikerül a szerzőnek az, ami egyébként ritkán szokott sikerülni: ugyanis hogy immanensen elemezzen egy szöveget, tehát – ahogy mondtam – belebújjon egy szerző bőrébe, s valahogyan mégis kibújjon belőle, és hogy ha nem is mindig előre, de mindig másfelé lépjen. Talán egy másik szöveghez, esetleg „magukhoz a dolgokhoz”. A diakritikus módszer avagy eljárás – így írja Tengelyi – „alkalmat ad arra, hogy elhatároljuk a megélt élettörténetet az elbeszélt történetektől”, s ezzel fölfedi a narratív identitás sebezhető pontját. Nos, a narratív identitás sebezhető pontját akkor is fölfedhetjük, ha nem alkalmazzuk a diakritikus módszert – föltéve ha Tengelyitől eltérő filozófiai paraméterekben gondolkozunk. (Mondjuk megteszi ezt Martin Buber is a maga módján.) A diakritikus eljárás akkor kell ahhoz, hogy egy – amúgy a diakritikus eljárás nélkül is megközelíthető – kérdéscsoporthoz eljussunk, ha – mint ezt Tengelyi teszi – fenomenológiai szövegről szövegre haladunk. De fontosságának elismerése mellett sem látom be, hogy a diakritikus eljárás alapozná meg a disszertáció két részének egységét, hiszen Tengelyi főleg az első részben alkalmazza, míg a másodikban helyenként inkább csak utógondolatként szerepelteti, s többnyire nincs is rá szüksége. Már csak azért sincs rá szüksége, mert a második rész (az elemi etika fenomenológiája) másként van fölépítve, mint az első. Úgy mondhatnám, hogy sokkal erősebb sodra van. Míg az első részben nem tudom, hová akar vinni a szerző, a második részben nagyon is tudom. Talán már a legelején is tudom. Egy cél felé vezet bennünket a hang. Nem egy probléma megoldása felé (de hát ilyesmiről amúgy sincs szó sohasem a filozófiában), hanem egy vízió felé, ha szabad ezt a kifejezést használnom. Látom Kantot és Lévinast, együtt a nászi ágyon, és ez megnyugtat.

De talán éppen a második rész erős sodrása miatt kételkedtem egy ideig Tengelyi disszertációjának egységes fölépítésében. A második részben elemi etikáról van szó. Ebben sok szó esik a Másikról, aki nem bennem, vagy nem elsősorban és csak bennem „lakozik”, hanem rajtam kívül van, és onnan kívülről támaszt igényt rám, sok szó esik továbbá a testről (Leib) meg a vágyról is, és sok

minden egyébről, ami térbeliségünkkel, azaz a *conditio humana* térbeliségével függ össze, vagy erre utal. De ha megnézzük a bevezetést és a disszertáció első részét, akkor nem lehet kétségünk afelől, hogy a szerző a *conditio humana* lényegét abszolúte és egyes-egyedül az ember időbeliségében, az időbeliség különböző megjelenési formájában és fölfogásában látja. Azok a szövegek, melyek nem érintik közvetlenül a személyiségidentitás és/vagy narratív identitás kérdését, s így akár kihagyhatók is lennének, majdnem mind az időbeliség szálára vannak fölfűzve. Ha a könyv második részét vesszük figyelembe, akkor az első rész – a bevezetéssel együtt – az időbeliségnek a térbeliséggel szembeni abszolút prioritizálása következtében erőteljesen sántít. Maga a test is marginalizálódik a személyiség identitásképzésének elemzésénél. Nem arról van szó, hogy nincs jelen, és mondjuk Merleau-Pontynál nehéz is lenne kihagyni. Hanem arról van inkább szó, hogy – mint említettem – az elemzések az időfogalom szálára vannak fölfűzve, és a hely, a tér, a test csak akkor jelenik meg, mikor ez elkerülhetetlen. Ez persze nemcsak Tengelyi problémája, hanem majdnem az egész másodlagos irodalomé. Ami Heideggert illeti, ő korának avantgárdja, elsősorban Bergson nyomán (akinek földalatti hatását Husserlnál is nyomon kísérhetjük) szintén erőteljesen prioritizálta az időt a *Lét és időben* (nem mintha a térbeliség ne játszott volna alapvető szerepet itt is). Később ebben a kérdésben is visszavonulót fűjt, és téridőről (*Raumzeit*) kezdett beszélni.

Általában ostobaságnak tartom, ha azzal kritizálnak egy író, hogy ez vagy az a szerző vagy szöveg miért hiányzik a könyvből. Különösen nevetséges lenne ez Tengelyi esetében, aki nagyon sok szerzőt tárgyal, s többek között olyanokat is, akikről elfeledkeztünk (Nabert egy reprezentatív példája ennek), de mindkét részben zavaró, hogy Freud csak mások értelmezésén keresztül (Ricœur, Lacan stb.) kerül be a történetbe. De én most nem amúgy általában keresek egy távollévő szerzőt. Mert éppen az a fenomenológus, vagy legalábbis a fenomenológiától inspirált szerző hiányzik fájdalmasan Tengelyi elemzéséből, akinek műve alkalmas lett volna az első és a második rész szervezése, összekapcsolására, akire tehát éppen neki lett volna, a saját koncepciója szempontjából, szüksége. Sartre-ra gondolok. Sartre, igaz, ma nincs divatban, de hát, mint ezt Nabert elemzésének példája mutatja, Tengelyit nem szokta igazán érdekelni, hogy ki van divatban. Sartre tehát. Ő volt az, aki a vágy elemzését bevezette a fenomenológiába, és ő volt az, aki egy fejezetet írt a testről is (mindkettő a *Lét és Semmi*ben), aki leírta, ahogyan a *corps* változik *chair*-ré, az inkarnációt. Ő volt az, aki nemcsak gyönyörűen írt az élettörténetről, s különösen a fragmentált élettörténetekről, mint ezt a Flaubert- és a Genet-könyv bizonyítja, hanem aki ugyanakkor gyönyörűen írt élettörténetet is a *Szavak*ban, s aki ráadásul még egy egész kötet jegyzetét is hagyott hátra az elemi etikáról. Még csak azt tenném hozzá, hogy több, a könyvben szereplő és elemzett szerző is Sartre köpenyéből bújt elő, vagy legalábbis azt a köpönyeget fordította ki – az utóbbit nem negatív céllal mondom, hanem a *Kehre* értelmében.

Mindeddig kételyeimet fejeztem ki a könyv két részének egységére vonatkozóan. Miért látom most mégis úgy, hogy ez a könyv egységes, és hogy a két résznek – minden tematikai és retorikai bifurkáció ellenére – van egy centrális mondanivalója?

Körülbelül a következő címet adnám ennek a könyvnek: *Hogyan lehet ma is, a hermeneutika és a dekonstrukció kordivatja idején, visszamenni „magukhoz a dolgokhoz”, anélkül hogy dilettánsak lennénk?* Alcím: „A Husserl utáni fenomenológia esete”. Hozzáteszem, hogy amikor Tengelyi fenomenológiáról beszél, ezt nagyon tágan érti. Talán olyan tágan, hogy mindenki, minden szerző, aki merészkedik visszamenni a dolgokhoz, s ugyanakkor nem annyira metafizikus, hogy ez kiszúrja a szemünket, ezt a fenomenológia szélesre tárt kapuin át teszi. Két (volt marxista) neoaristotelianus szerző, McIntyre és Taylor is helyet kapnak a történetben. A lényeg az, hogy ők is visszamennek „magukhoz a dolgokhoz”. Talán Waldenfels az egyedüli szöveginterpretátor, aki Tengelyi főszövegében nagy súllyal jelenik meg (hogy egy tipikus interpretátort említsek, Bernasconi Lévinas-értelmezése többnyire lábjegyzetben kap helyet). Igen, valóban ez a kérdés: lehetséges-e ma a filozófiai személyiségelmélet? Lehetséges-e ma filozófiai etika? Lehetséges-e filozófia egyáltalában? Vagy pedig a hagyomány szövegeinek elemzése, értelmezése, szétcincálása, erőszakos kérdeztetése, dekonstruálása fogja elfoglalni az agonális teret? Tengelyi ebben a könyvben színvallásra kényszeríti magát. A nagyon tágan vett fenomenológia melletti hitvallás a disszertáció két részének közös mondanója. Tengelyi amellet teszi le a garast, hogy igenis lehet visszamenni „magukhoz a dolgokhoz”, hogy lehet ebben az értelemben régi típusú filozófiát csinálni – bár mégsem egészen.

Számomra nem kérdéses, hogy Tengelyi nem pusztán idézi Lévinas önértelmezését az *an-archikus* filozófiáról, hanem magáévá is teszi. Régi típusú filozófia kell, de *arché* nélkül. Bár ez fából vaskarika. Egy tisztán hermeneutikai megközelítés, és különösen a dekonstrukció, ha van ilyen manapság, megél *arché* nélkül. De *an-archikus*an visszamenni magukhoz a dolgokhoz, az bizony fából vaskarika. Legyen tehát így: fából vaskarika? A magam részéről azt hiszem, hogy a kérdés túlzottan polemikusan van fölvetve, és specifikálásra szorul.

Aristotelés szerint igen sokféle értelmezése van az *archénak*. Mondjuk mindjárt, *arché* a nem-ellentmondás elve. Azután *arché* az, ami az első: vagy a lét szempontjából, vagy gondolatmenetünk szempontjából. Vagy az, amivel bizonyítunk, demonstrálunk, igazolunk, értelmezünk, de ami maga sem nem bizonyítható, sem pedig nem levezethető, mert magától értődő. Lehet általában magától értődő, mert bizonyos, de lehet, hogy annak tekintjük a saját gondolatmenetünk szempontjából. Gondolom, nem kell felsorolnunk ahhoz az *arché* egyéb értelmezéseit (mondjuk a négy okot), hogy rájöjjünk: *nincs olyan filozófia, mely „visszamegy a dolgokhoz magukhoz”* – *arché* nélkül. Lévinas kiindulópontja az, hogy az abszolúte Másik orcája igényt támaszt ránk, s hogy mi erre az igényre válaszolunk. Ez bizony *arché* a javából. Mint kiindulópont, méghozzá mint kettős

kiindulópont. Kiindulópont mind a gondolatmenet, mind pedig a lét szempontjából. Attól még nem lesz egy filozófia *an-archikus*, mert *nem hagyományos arché*val operál, mint például – a filozófus hiperbolikus önértelmezése ellenére – éppen Lévinas etikája. Attól, hogy egy alapföltételezés személyes, és különösen attól, hogy nem bizonyítható/igazolható, még nem lesz egy filozófia *an-archikus*. Mindenekelőtt, mert az *arché* lényege éppen az, hogy nem bizonyítható/igazolható, csak negatív: amennyiben evidens, hogy ha nem föltételeznénk, akkor nem tudnánk számot adni arról, amiről éppen számot adunk. Lévinasnak az a meggyőződése, hogy nem ismerjük a Jó eredetét, csak azt, hogy miként jelenik meg, tehát, hogy a Jó gyökere „transzcendens”, nem teszi Lévinas elemi etikáját *an-archikussá*. Tengelyi szépen elemzett egy hasonló lépést Kantnál. Kant ugyan tudja, hogy a Jó a morális törvényből ered, de ő viszont nem tudja a transzcendentális szabadságot transzcendentálisan levezetni. Ezért lesz *A gyakorlati ész kritikájában* a transzcendentális szabadság az ész ténye. De mit jelent az, hogy az ész ténye? Azt, hogy eredete, gyökere transzcendens, megjelenését viszont ismerjük/tudjuk, mivel a transzcendentális szabadság az ész egyetlen eszméje, amelyről – ha közvetve is, a működésén keresztül – bizonyosságot szerzünk. Hogy itt Lévinas nem áll olyan távol Kanttól: ez Tengelyi egyik alapmondanivalója a könyv második részében.

Lehet persze az „an-archikus” értelmezését tovább szűkíteni, például az etikában úgy, hogy minden etikát, mely sem nem teleologikus, sem pedig deontikus szerkezetű, „an-archikusnak” tekintünk. De miért tekintenénk annak? Semmi másért, mint hogy eddig az etikák többnyire vagy teleologikus (aristotelianus), vagy deontikus (kantianus) szerkezetűek voltak. Persze korántsem mindig. Mondjuk Machiavellinél, Hume-nál, Schellingnél, Hegelnél, Nietzschénél nem. Ezeket az etikákat nem nevezzük általában „an-archikus” etikáknak. De ha igen, akkor az „an-archikus” etikában nincsen semmi radikálisan új. Lévinasban viszont valóban van valami új: ez azonban nem az *an-archia*, hanem maga az *arché*.

Visszatérnék arra a gondolatomra, hogy Tengelyi László könyvének egységét a „dolgokhoz magukhoz való visszatérés” filozófiai lehetőségének pátosza teremti meg. De hát jogosult-e ez az értelmezés? Mert ha a könyvet magát nézzük, akkor tárgyai valóban azok a modern filozófiai szövegek, melyek visszamentek magukhoz a dolgokhoz, de Tengelyi László szövege maga nem megy vissza azokhoz a bizonyos dolgokhoz, hanem azokhoz a szövegekhez megy vissza, melyek azután a dolgokhoz magukhoz irányítanak. *Lehet-e a filozófiai bátorság dicsérete híjával a bátorságnak?* Erre a kérdésre nem tudok most választ adni. Ha a könyv második részének dinamikáját nézem, az tekinthető bevezetésnek is Tengelyi László jövőre elemi etikájához. Hogy megszületik-e egy ilyen etika, az ma még nem tudható. De hát egy filozófus amúgy sem fejthette volna meg a Sphinx rejtélyét. Mert a filozófus többnyire előbb hármon kezd, majd kettőn folytatja, és végül egyen hagyja abba. S az átmenet a háromról a kettőre gyakorta nem folyamatos.

A disszertáció igen sok olyan kérdést tesz föl, melyekre szívesen reagálnék, de csak egynéhányat szemelek ki közülük. Előrebocsátom, hogy amennyiben az egyik vagy másik megjegyzés kritikai, nem okvetlenül Tengelyit kritizálom, hanem gyakran azokat a szerzőket, akiket Tengelyi elemez, amennyiben az a benyomásom, mintha Tengelyi egyetértene velük. Ebben azonban nem lehetek biztos.

Többször osztja föl a szerző a személyiség-identitás filozófiai elméleteit *szubsztanciális és narratív* elméletekre. Mi több, a szubsztanciális elméleteket lényegében visszavezeti az aristotelési *oúsia* meglehetősen leegyszerűsítő értelmezésére (lényegi azonosság a változásokon keresztül). Nos, már az első jelentős modern személyiség-identitás elmélet, a Locke-féle (mely szerint a személyiség identitását az emlékezete alapozza meg) sem illeszkedik egyik főnti kategóriába sem. Leibniz szubsztanciális identitás-fölfogása, mely az *inesse* elvén alapul, (a predikátum benne van a szubjektumban, az akcidencia a szubsztanciában) lényegében különbözik az aristotelésitől, már csak azért is, mert Leibniznél a szubsztancia minden pillanatban végtelen lehetséges világgal szembesül, továbbá mert Leibniznél a személyiség-szubsztanciának csak egy szegmentuma (az appercepció) tudatos, a többi nem-tudatos identitás-főntartó és -képző. Mondhatnánk, hogy a *Sinnbildung* és a *Sinnstiftung* (értelemalakulás-értelemalapozás) már itt is különbözik. Hiányoznak Tengelyi csoportosításából (ha nem is mindig az elemzéséből) azok a filozófiák, melyek szerint az ember identitását a Másik (a Másik tekintete) konstituálja. Mondjuk pl. Sartre-nál a *regard*. Míg a Másik döntő szerepet játszik Tengelyi disszertációjának második részében, az etikában, csak nagyon mellékesen szerepel a személyiség-identitás filozófiájának értelmezésénél.

Valahogy az a benyomásom támad az „Anfänglicher Sinn” című alfejezetben, mintha Merleau-Ponty lett volna az első, aki a személyiség életén belül az abszolút újrakezdés témáját fölvetette. Különb is úgy látom, mintha a folyamatos szubsztanciális-felépülő-teleologikus élettörténet-identitás Tengelyi szerint időben megelőzné az újrakezdés drámájának narratíváját. Nem tudom, jól értem-e, de mindenesetre ennek a fordítottja az igaz. A folyamatos, fölfelé vagy lefelé ívelő, önmegvalósító vagy önpusztító élettörténet – mind életkonstituáló, mind pedig fikcionáló változatában – a két alaptípus közül a későbbi, s igazi erőre a felvilágosodás korában kap. Ezzel szemben a személyiségtörténet megtörésének, a teljes, az abszolút újrakezdésnek alapnarratívája a korai kereszténység paradigmatisztikus története. Erről szól a Saulus–Paulus elbeszélés, ahogy erről szólnak Szent Ágoston *Vallomásai* is. A megtérés abszolút fordulat, Isten kegyelméből új ember lép a régi helyére. A fordulatot nem előzi meg graduális fejlődés. Tehát mindig olyan jelenről van szó, mely sosem volt múlt, és nem lesz jövő sem. Pál apostolnak a rómaiakhoz írt levelében többek között azt is olvashatjuk, hogy a *krízisben* újjászületett ember új testet is ölt. Ennek a gondolatnak utóhangjait Kantnál is halljuk, amikor például a *Vallás a pusztaság határain belülben* a kedély (Gesinnung) forradalmáról beszél, arról a forradalomról, melynek meg kell előznie az érzékek reformját. Egyébiránt is a „megfordulás”

gondolata, azaz az abszolút újrakezdése a személyiségtörténeten belül, a keresztény gondolkodás eredeti forrásaiból táplálkozik. Igaz persze, hogy az újrakezdés a modern történetekben egy új történet megnyitását is jelenti, egy törésvonalon túli új narratívát föltételez, míg a keresztény gondolkodású hagyományban a fordulat magának a történetnek mint történésnek a vége, mert ami ezután következik, az nem „jövő”, hanem az örök jelenben létezik. Csak annyit akarok mondani ezzel, hogy a *személyiség életének nagy elbeszélése* (azzá válok, ami vagyok) az a bizonyos „selbstgestiftete” (önalkotta, önfikcionált) történet, amiről Tengelyi beszél: a modern ember személyiség-identitásának fikciója, vagy ha akarjuk, a modern regényé, talán még a huszadik század első felének regényéé is. Mivel Tengelyi a könyvét Thomas Mann-nal kezdi, föl vagyok hatalmazva rá, hogy azt mondjam: még Leverkühn identitása is valahogy ilyesféleképpen van elbeszélve. Jól tudom, ahogyan Tengelyi is tudja és mondja is, hogy minden egyén élettörténete, sorsa, magaalkotta fikciója, identitása másként jön létre, s hogy ezért, ha személyiségről van szó, ideáltípusokra van szükség a filozófiai beszédhez. Kissé problematikusnak érzem azonban, hogy Tengelyinél hiányzik az ideáltípusok történelmi születési helyének és idejének megnevezése, vagy legalábbis körültapintása. Lehet, hogy a hegeli tudat – öntudat *Gestaltjainak* történelmi megjelenítését kérem számon tőle, de úgy hiszem, hogy ez a megközelítés legalább annyira – ha nem inkább – megvilágító, mint a típusok váltakozását egy-egy kortársi filozófus írásaihoz rendelni. Mintha Richir vezette volna be az *apeiron* – *peras* ellentétét vagy feszültségét a személyiség értelmezésébe, vagy mintha Ricoeur vezette volna be ugyanoda a „*soi-même comme un autre*”-képletét (bár Ricoeur is tudja, hogy ez már megvan Sókratés *daimonionjában*).

A második részhez, az elemi etikához fűzött megjegyzéseim lényegében nem kritikaiak. Inkább szeretnék hozzátenni egyet-mást Tengelyi gondolataihoz, különösen ahhoz a törekvéséhez, hogy Kantot és Lévinast közel hozza egymáshoz. Nem tudom, hogy Tengelyi egyetértene velem, vagy sem, de én úgy látom, hogy bár Kant morálfilozófiájában az erkölcsi törvény az abszolút kiindulópont, Lévinasnál pedig látszólag nincs abszolút kiindulópont és a törvény az erkölcsi válaszok folyamatában jelenik meg, *Lévinas etikája* – nevezhetjük akár „*eleminek*” is – még sokkal abszolutistább, mint Kant morálfilozófiája. Utóvégre Kant ismeri az *adiaphorikus* (erkölcsileg közömbös) cselekedetet és helyzetet, míg Lévinasnál efféle egyáltalán nincsen. Minden Másik igényt tart rám, ahogy mindenkire – tehát erkölcsileg semleges szituációnak itt helye nincsen. Hozzá kell tennem, hogy Benjamin Constant híres provokációjával szembekerülve (ha a potenciális gyilkos megkérdezi, hogy potenciális áldozata nálam bujkál-e, nem hazudhatok, hanem igennel kell válaszolnom) Lévinas sem juthat jobban dűlőre, mint Kant. Kant itt nemcsak fölveszi a kesztyűt, hanem „ellenprovokál” is. Ezért nem beszél arról, hogy meg is lehet tagadni a választ, amit más esetekben, azaz más helyeken elismer. Elhallgatni valamit nem hazugság. Lévinasnál azonban nemhogy nem szabad, de nem is lehet *nem* válaszolni a Másik abszolút igényére.

Az ember mindenkiért felelősséget vállal, a Jó és a Gonosz mindentűt jelenvaló. Nézzük, hogy működik ez a Constant-féle történetben. A titkosszolgálat ügynöke halálra keresi nálam bujkáló barátomat. Kant azt mondja, hogy neki is igazat kell mondani. Lévinas azt mondja, hogy minden Másik orcája abszolút igényt támaszt rám, és hogy én mindegyik Másiknak abszolút felelősséggel tartozom. A gyilkos az áldozatra tekint, és rám is tekint, az ő orcája ugyanolyan abszolút igényt tart rám (az abszolútban nincsen több vagy kevesebb), ahogy én is rájuk. A gyilkosnak abszolút felelőssége van velem szemben, ahogy nekem is a gyilkossal és egyúttal a barátommal szemben. Tehát a barátnak nincs privilégiuma az általános felelősségvállalásban. Én a titkosügynöknek is válaszolok, méghozzá igennel válaszolok, mert az ő orcája is felelősségre kötelez. Lévinas filozófiájának struktúrája éppen úgy nem engedi meg üldözött barátom előbbrehelyezését a mindenkiért való felelősségvállalásban, ahogyan Kant nem tűri az érzések bejátszását a kötelesség követésébe. Vagy ahogy (a Tengelyinél nem szereplő) Rosenzweig vallásos etikája — aki szerint a „felebarát” az, akit szeretnem kell: nem mindenki, hanem mindig éppen az a Te, az a véletlenszerű Valaki, aki mellettem van, akár ismeretlen, akár ismerős, akár szeretett, akár nem — szintén nem tűri el. Erkölcsei érzékünk, ez a gyöngye és törekeny valami (nem bíró), azonban tiltakozik. S igazat szólva, nincs olyan modern morálfilozófia, amely ezt a tiltakozást elméletileg-filozófiailag és konzekvensen igazolná. Isten orcájára való rámutatás nélkül nehezen lehet olyan igazolást találni, amely ne vezetne elméleti zsákutcaiba. Még jó, hogy a tisztességes ember mégis körülbelül tudja, hogy mit tegyen, ha hasonló helyzetbe kerül.

Az előbb Lévinas abszolút felelősségvállalási „elemi” etikáját szembeállítottam Kant abszolút kötelességetikájával, az utóbbit kevésbé abszolutistának, mondhatnám inkább liberálisnak értelmezve. Ugyanakkor azt is mondhatnánk, hogy Kant abszolút kötelességetikája választ ad arra a kérdésre, hogy *hogyan lehet mindenkiért abszolút felelősséget vállalni*. Mert mi voltaképpen az a bizonyos „emberiség bennünk”? Végül is nem más, mint minden ember, aki valaha élt, aki most él, és aki valaha élni fog — tehát mindenki, akinek felelősséggel tartozunk. Ez nem erőltetett értelmezés, ha tekintetbe veszem, ahogy Kant választ ad arra a kérdésre, hogy miért nem tartozunk az állatoknak (holott élőlények) abszolút felelősséggel. Ugyanakkor a kategorikus imperatívusz egyetlen szubsztanciális elemet tartalmazó formulája, mely szerint nem szabad a Másik embert pusztá eszközként használnunk, *a közvetlen Másikat és ugyanakkor saját Magunkat kiemelni a „minden ember” kategóriájából*, hiszen csak azokat nem szabad pusztá eszköznek használnunk, önmagunkat beleértve, akiket módunk van így használni. Így tehát vannak Orcák, melyek követelésére másként válaszolunk, mert közel állnak hozzánk, s mert módunk van aktív, tényleges és tevőleges felelősségvállalásra. Ez a mozzanat is azok közé tartozik, melyeket tekintetbe véve, Kant morálfilozófiáját kevésbé tartom abszolutistának, mint Lévinas elemi etikáját. Ha pusztán a rendszert tekintem, Kant az abszolutista, ha a víziót, inkább fordított a helyzet. Úgy is fogalmazhatnánk, hogy Kanté a hiperbolikus tisztelet, Lévinasé a

hiperbolikus szeretet filozófiája. Tengelyi többször említi a „drámát” Lévinas víziójában. Kantnál is van dráma. Az ő epikai elbeszélő költészete a „természetre”, azaz elsősorban a történelemre vonatkozik, míg a szabadság és a természet meg nem szűnő konfliktusa drámái. Utóvégre a törvényszéken is mindig drámák játszódnak le. Kant több helyen nevezi az erkölcsi törvénynek magát alávető férfit melankolikusnak, azaz kedélybetegnek. Mert éppen ő a *Selbstspaltung* (énhasadás) embere. Erről Tengelyinek sok értékes mondanivalója van.

Bevallom, hogy a könyv – alapjában Finket tárgyaló – zárófejezetét (Ausblick) bár érdekesnek, de fölöslegesnek találtam. A beszélgetés amúgy is mindig megy tovább, holnap és holnapután mindig hozzá fog tenni valaki valamit. A könyvet – minden könyvet – azonban egy helyen be kell fejezni. Ízlésemnek megfelelőbb lett volna – ahogy mondtam – ott befejezni, ahol Kant és Lévinas találkoznak.

Hadd foglaljam végül össze röviden a mondandómat. Tengelyi László könyve egy látszatra visszafogott, részletező munka, lényegében azonban egy szenvedélyes kiállítás a jelenkori filozófia egy hagyományközeli, de mégis posztmetafizikai fajtája, egy tág értelemben vett fenomenológia mellett. Tengelyi a jelentős tudós igényességével válogatja meg szövegeit és rendkívüli érzékenységgel, megértéssel, ugyanakkor eredeti módon elemzi őket. Egy a kortársi dialógusban messzemenően járatos és sokoldalú gondolkodót ismerünk meg ebből a munkából.

(Heller Ágnes)

* * *

Tengelyi László akadémiai-doktori értekezése bizonyára nemcsak engem állít nehéz föladat elé. A munkába belesűrített imponáló filozófiatörténeti műveltség mellett illetve azon túl, elsősorban azért, mert Tengelyi Lászlónak körülbelül tizenöt évre visszatekintő, első nagy Kant-tanulmányával induló s a disszertációként beadott német nyelvű könyvvel (illetve a nem sokkal azután publikált magyar tanulmánykötettel) záródó eddigi filozófiai pályája egyetlen gondolkodói mélyfúrásnak mutatkozik, amelyben az opponensnek végig kell követnie a szerzőt. S ez a témában történő, a jelölthöz hasonló intenzitású elmélyülést kívánna meg. Ha magam nem lennék abban a szerencsés helyzetben, hogy a disszertáció egyes filozófiai előzményeit tanulmányozhattam, sőt részben kritikusa is voltam, nem is vállalkoztam volna az opponensi föladatra. Jelenlegi opponensi helyzetemet azonban tovább nehezíti az az alapvető alkatbeli különbség is, melyet jelenlegi tudományos orientációnk ellentétessége szimbolikusan is jelölhetne. Anélkül persze, hogy ezen apropóból össze kívánnám hasonlítani magamat „a königsbergi mágussal”, mégis úgy vélem, hogy alapvetően igen hasonlóan viszonyulok Tengelyi László disszertációjához, mint Johann Georg Hamann viszonyult egykor

A tiszta ész kritikájához. Először is tisztában volt a munka jelentőségével, s miután többször is elolvasta, sokáig vajúdott „metakritikainak” nevezett észrevételének megfogalmazásával. Egyrészt azért, mert a filozófiának kanti tudományos eszményétől idegenkedett, másfelől azért, mert félreérthetetlen pontossággal akart rátapintani a kritikai vizsgálódás alá vetett munka sebezhető pontjára.

Az említett példához hasonlíthatónak érzékelem a helyzetemet egyrészt azért, mert a disszertáció magas tudományos színvonala vitán fölüli áll, vagyis föltétlenül érdemesnek bizonyul a vele való intenzívebb foglalkozásra, másrészt pedig azért, mert a szűk problémátörténeti horizonthoz szinte enciklopédikus igényű filozófiatörténeti referencia sorakozik föl, amin belül szinte még az idegenkedő olvasó is rálelhet a maga intellektuális kapcsolódási lehetőségeire, s ezáltal olyan viszonyba kerülhet a művel, hogy immár el sem tudja kerülni azt, hogy véleményt formáljon róla. A munkának ezt az elaboráltságát az alábbiakban még méltatni fogom, másfelől azonban meg kell jegyezmem, hogy ugyanez a jelenség egyszersmind hátráltatja is az opponensi munkát. Mire is gondolok elsősorban?

A módszertani bevezető olyan rendszeres fenomenológiai vizsgálatot ígér, mely szükségképpen párosul filozófiatörténeti – jószerevel problémátörténeti – elemzésekkel. A hermeneutikai filozófia korszakában illetve – mint Tengelyi László maga is fogalmaz – a fenomenológiai és a hermeneutikai vizsgálatoknak Ricoeur óta elismert rokonsága miatt ez nem okozna önmagában fejtörést az olvasónak: annál inkább a szisztematikus és historikus tárgyalás mondhatni „fésűs” összeillesztése, ahelyett hogy az olvasó már kezdetben egy rendszeresen kifejtett foglalatot kapna, melyet azután – vagy exkurzusokban – egyes filozófiatörténeti analízisek is elmélyítenének. Ez a kifejtési mód mintegy *rejtvényfeladvánnyá teszi Tengelyi saját álláspontjának rekonstruálását*, amelyet mindig szinte lábjegyzetként, továbbfűző kommentárként fejt ki, s gyakran nem világos, mi az, amit ő állít, és mi az, amit Ricoeur, Nabert, Lévinas, Merleau-Ponty stb. képvisel, illetve amit tőlük vett át.

Ez az eljárás nemcsak megnehezíti az olvasást, hanem azt a látszatot is kelti, *mintha a rendszeres kifejtés minden egyes újabb mozzanatánál egy-egy újabb filozófiatörténeti mankóra lenne szüksége a szerzőnek, hogy tovább tudja fűzni gondolatmenetét.* Ezzel nemcsak a rendszeres vizsgálódás áttekinthetőségének, egységességének árt, de bizonyos mértékig csorbítja a történeti tudományok értékét is. Ezt az észrevételemet támogatja a tézisekben olvasható filozófiatörténeti eredményeknek a rendszeres vizsgálatok eredményeivel való pusztá összevetése is. Az előbbieket felsorolása igen heterogén, mintha tudományos szakcikkek, kritikák mozaikját olvasnánk. Az utóbbi viszont a narratív identitás időbeliségének elemzésétől ível a prezentált identitás-filozófiai fejtegetéseknek kezdettől fogva érzékeltetett etikai következményeiig. Nem világos továbbá, hogy vajon lehetséges-e egy olyan elbeszélő szubjektumot föltételezni, aki a prezentált filozófiatörténetet mintegy elbeszéli, vagy pedig esetleg egy olyan olymposi elbeszélőre kell gondolnunk, aki mintegy felülről, kívülről tartja szemmel a fenomenológiai, az egzisztenciál-analitikus és az előbbi rokonaként kezelt strukturalista narratíva-

elméletek egymásbafonódó történetét? Másként fogalmazva: Tengelyi László könyvéből úgy tűnhet, hogy filozófus generációk egész sora voltaképpen ugyanazon a filozófiai problémán dolgozott és gondolataik szorosan egymásnak válaszolnak; s ez implicit módon egyrészt még a régebbi filozófiatörténetek fejlődéskoncepciójára emlékeztethet minket, másrészt viszont azt a benyomást kelti, mintha az utóbbi fél évszázad filozófiai iskolái között igen könnyű lenne átjárásokat találni.

A kifejtés módját és szerkezetét illető fönti kételyeim ellenére azonban korántsem állítom azt, hogy a munkának ne lenne határozott gondolati iránya, s ne lehetne azt némi nehézséggel követni. A másik alapvető kritikai észrevételem magát a tézist célozza. Tengelyi László könyvének címe: *Der Zwitterbegriff Lebensgeschichte*, azaz az élettörténet mint kétarcú vagy kettős fogalom. Kettős ez a fogalom azért, mert vonatkozik egyfelől magára az élettörténetre mint önazonosságunk forrására, másfelől pedig vonatkozik az élettörténetre mint elbeszélésre is, mely ugyan az előbbivel nem azonos, de ugyanazokat a jellemzőket mutatja, mint az előbbi. S mielőtt még rákérdezhetnénk, mi is garantálja az élettörténetünknek az elbeszélésétől függetlenül is meglévő, a lezáratlansága (befejezetlensége) ellenére is nyilvánvaló egységét, azt, hogy minden változás, minden krízis és enmagunkkal való meghasonlás közepette is önmagunk maradunk, Tengelyi László minden kételynek és rákérdezésnek elébe menve kijelenti: a felelősség vállalása az, amely révén élettörténetünk egységgé válik. Ez a megoldás nemcsak adódik Tengelyi egész eddigi gondolkodói pályájából – gondoljunk csak egyik korábbi kötetére, *A bűn mint sorseseeményre*, hanem egyenesen vezet az *etikai felelősség* olyan – Tengelyi újabb munkáira jellemző – totalizálásához, amelyet Waldensfelsnél, Nabert-nál vagy Lévinas talmudista indíttatású etikai fejtegetéseiben olvashatunk. E filozófiatörténeti csapáson haladva jut el Tengelyi László ahhoz a végkövetkeztetéshez, hogy a „saját és az idegen tettekért viselt felelősség érintkezik egymással”. S ezen Tengelyi nemcsak – az alábbiakban még említendő tőlünk elidegenült tetteket érti, vagyis azokat, amelyekkel nem tudjuk önmagunkat azonosnak tekinteni, hanem bizonyos értelemben még azért is felelősek vagyunk, amit eleve készen találtunk, amibe mint idegen tettek közé saját cselekedeteink beágyazódnak (ZL 407 skk. o.). S ha ezt a gondolatmenetet idáig még követni, sőt Kierkegaard számomra mérvadó különbségtételére hivatkozva (mely ugyan elválasztja egymástól a bűnt mint eredendő létkorrelátumot és a bűnöket mint tetteket, a felelősség szempontjából azonban nem tesz a kettő között éles különbséget) elfogadni is tudom, nem vagyok kész ebből levonni a zárórész konzekvenciáját, mely szerint a bűn nem egységes fogalom, s ne lenne azonos azzal, amit mindközönségesen a rossznak szoktunk nevezni. Sőt, innen, a kötet vége felől nem értem Tengelyi egyes kritikai észrevételeit sem, például azt, hogy a bűn fogalmának sokszerűségét elismerve miért tekinti a heideggeri ontológiai bűnfogalmat túl könnyűnek, holott ő maga sokkal inkább relativizálja a bűnnek a gonosszal való kapcsolatát. (Lásd ZL 117. o.) Hogy még pontosabban fogalmazzak, nehezen tudom befogadni az etikai

fejtegetések végletes *rigorózságát*, ha azok egyszersmind *relativisztikusak* is. E két minőség számomra egymást kizárja, továbbá ezáltal a munka ugyanis nemcsak egyik számításba-jövő minőségétől, a *pátosztól és a komolyságtól fosztatik meg* (amely például olyan hermeneutikai előzményeitől elvitathatatlan, mint mondjuk Heidegger), de voltaképpen az *életszerűsége is csorbul*. Következésképpen hajlok arra, hogy nemlegesen válaszoljak jelen filozófiai vállalkozás egyik alapkérdésére, hogy ti. a prezentált diakritikai fenomenológiának vajon sikerül-e visszatalálnia az élethez.

Tengelyi László az életet „elbeszélt történetek szövetének” tekinti, melynek fenomenológiai vizsgálata során – mindenekelőtt Husserlra, Heideggerre és Ricoeurre támaszkodva – az egzisztenciál-analízis értelemképző folyamatának elemzéséből indul ki. E vizsgálódás mindenekelőtt az élettörténetnek ama „töréspontjait” kívánja jellemezni, amelyek valami újnak a föllépését jelzik, amelyek az önhasadásnak, azaz az önmagukkal szemben föllépő idegenség érzetének a pillanatai (ZL 41 skk. o.).

Eközben azonban, még a munka horizontján, mint kizárandó eset sem vetődik föl a kérdés, hogy vajon elvileg lehetséges-e olyan mozzanat az élettörténetemben, ami „nem én” vagyok? Amit nem tudok elsajátítani, sőt mint önmagam idegenségét, mint a más sem tudom meghatározni illetve értelmezni? Természetesen igaza van Tengelyinek akkor, amikor Richirt idézve azt állítja: evidens, hogy „kizárólag én élhetem az én életemet”. Csakhogy Tengelyi maga is elválasztotta egymástól az *élettörténetet* mint „*alapszöveget*” annak *variábilis elbeszéléseitől*. Tehát joggal vetődik föl a kérdés, hogy vajon élettörténetünk minden eseménye értelmezhető-e, elbeszélhető-e egyszersmind? Ha Tengelyi jobban figyelt volna a filozófiának az irodalommal folytatott jelenkori diskurzusára, nyilvánvalóan nem lett volna olyan biztos abban, hogy önazonosságunk folyamatába beilleszkednek a másság, az idegenség ráadásul túlnyomónak tekintett jelenségei! A híres *alter-ego* és *daimónion*-történetek mellett hadd utaljak például Kleist elbeszéléseinek jól ismert, visszatérő mozzanataira, például az öntudatlan, önkívületi állapot eseményeire. Továbbá, vajon olyan létállapotok lehetősége, melyeket utólag nem tudok elsajátítani, melyek értelmezhetetlenek, átvilágítatlanok, homályosan nyelvenélküliek maradnak, vajon nem teszik-e szükségessé, hogy ne kezeljük evidenciának a személyes élettörténet egységességét? Hogy föltételezzük: lehetséges diszkontinuus, sőt összefüggéstelen, pillanataira bomlott élet is, melynek nincs egysége, vagyis nem beszélhető el klasszikus értelemben vett történetként. Tengelyi László fenomenológiai vizsgálódása tehát jól mutatja, hogy szisztematikus idejét tekintve voltaképpen Proust vagy Thomas Mann kortársa, ahogyan azt a magyar tanulmánykötet (*Élettörténet és sorseseemény*, Atlantisz 1998) a német változatnál is nyilvánvalóbban elárulja. S ez ellen Thomas Mann hívéként voltaképpen nem is lehetne semmi kifogásom, hacsak az nem, hogy ne feledjük: a *Varázshegy* ritkás, éterien tiszta hegyi levegője olyan mesterséges intellektuális reziduum, melyet Hans Castorp is végül maga mögött hagy, s leereszkedik a normális, közönséges, egészséges élet piszkosabb, hétköznapiabb, alantasabb, de

egyszersmind realisabb világába. Ebben az alsó régióban pedig azóta, sőt már vele egyidőben is, nemcsak a történet mint olyan vált kérdésessé (Robbe-Grillet-től Peter Handkéig), nemcsak *a történet mint sorstalanság* vált kérdésessé a heideggeri *das Man* elméletében, de Herbert Marcuse, Ernst Jünger vagy Max Picard írásai arról győzhetnek meg minket, hogy a modern kori történelem tevőleges résztvevője illetve szenvedő alanya jószerevel olyan személyiség, aki *menthetetlenül összefüggésteleenné, önmagával diszkontinuussá* vált.

Erre persze joggal lehetne azt válaszolni, hogy Tengelyi munkája éppen az élet kuszaságában kíván rendet teremteni, a filozófia hagyományos forma- és struktúráképző föladatának megfelelően. Sőt, voltaképpen egy felvilágosult – kanti – hagyományt követ, mely *nem ismer olyan dolgot, ami ne lenne totálisan verbalizálható*. Ezért is idegenkedik a bűnösségnek – a munkába valójában szervesen be sem épülő – a *Sein und Zeit*ban kifejtett analizisétől is, mely a hermeneutikai megértés körkörösségéből eredően egyszer csak kénytelen fölfüggeszteni a jelenvaló-lét eredeti és folytonos bűnösségének megértési folyamatát, s kénytelen elismerni „a lét rejtélyét” (ZL 113 sk. o.).

Tengelyi Heidegger-kritikája egyébként burkoltan Lévinasra támaszkodik. Lévinas nyomán tekinti például a heideggeri halálfelfogást gyengítettnek, a halál radikális idegenségétől megfosztottnak, illetve radikalizálja a bűnösség és a felelősség fogalmát egészen odáig, hogy a másik haláláért – minden másik minden lehetséges haláláért – is felelős vagyok. Lévinas mondta ugyanis, hogy minden halál egyben gyilkosság is, és minden életben-maradó felelős, mert ő a *túlélő*. Ez, a „shoah” fölfoghatatlan tragédiáját földolgozni kívánó, a túlélők erkölcsi felelősségére irányuló gondolat – mely egyébként Canettinél is olvasható – teljesen legitim. Ám kontextusából kiszakítva, nem a túlélő nézőpontjából szólva, vajon szabad-e ezeket a gondolatokat egyszerűen átvenni? A *rigorózusság* nem válik-e ebben az esetben túl könnyűvé? Sőt nem vezet-e egy olyan végletességhez, amely során *a felelősség-etika, mely lényege szerint a másikért való lét etikai megalapozása lenne, elveszítheti humanitását*? Ezt az álláspontomat Lévinas egész filozófiájának Tengelyi által való recipiálására érvényesnek tekintem. Vajon lehetséges-e eltekintenünk attól, hogy Lévinas mindvégig hangsúlyozza: hisz a biblikus emberiségben, s ebben a kontextusban értelmezi a zsidóság kiválasztottságát is morális küldetesként. *E biblikus kontextus híján azonban ugyanez a gondolat nem változik-e át ama „hideg göggé”, amiről Tengelyi László is beszél* Thomas Mann „Doktor Faustus”-a kapcsán a magyar nyelvű könyve elején?

Meglehet, hogy kritikai észrevételeim, jelentős részükben, egy korjelenségre vezethetők vissza. Arra, hogy még azok a gondolkodók is *ódzkodnak a jelenségek megnevezésétől*, akik voltaképpen olyan tudományos iskolához tartoznak, mely éppenséggel ellenáll annak, hogy a név, a dolgok néven nevezhetősége, a differencia révén egyszer s mindenkorra fölfüggesztődjön. Én magam is tapasztalom magamon, milyen nehéz sokszor nem eleget tenni a kortárs olvasói elvárásoknak. Ebben a vonatkozásban, illetve éppen ezért, Tengelyi László korábbi munkáit mégis közelebbnek érzem magamhoz, mint a jelenlegit. Ugyanakkor úgy

gondolom, hogy a disszertációként benyújtott könyv egyes részfejezetei izgalmas továbbgondolási kísérletnek tekinthetők. Ezek közé sorolom az idő-analízis egyes fejtegetéseit, például a jelen „kezdetként” történő értelmezését, vagy a sorsese-mény fogalmának továbbgondolását, s olyan magától meginduló, uralhatatlan módon lejátszódó értelemképződésként történő magyarázatát, mely élettörténetünkben az önidegen értelemképzés révén új kezdetet teremt (ZL 199 skk. o.).

E kritikai észrevételeim és elismerő megjegyzéseim természetesen egyaránt nyilvánvalóan mutatják, hogy egy „másként gondolkodó” kételyeiről van szó, amelyek természetszerűleg nem érintik a beadott disszertáció tudományos színvonalát.

(Kocziszký Éva)

* * *

Az obligát kérdésekre adandó válaszomra nem érdemes túl sok szót vesztegetnem. Aki egyáltalában kezébe veszi Tengelyi László terjedelmes doktori disszertációját, tisztában kell legyen vele: olyan nagyszabású munkáról van itt szó, hogy nem is lehet kérdés, vajon nyilvános vitára kell-e bocsátani, s meg kell-e adni szerzőjének az MTA Doktora címet.

A földolgozott anyag óriási. Nem hagyhatom említetlenül, hogy Tengelyi László új fénybe állította Kant, Husserl és Heidegger néhány alapvető munkáját is – számomra például Heidegger *Zur Sache des Denkens* című kötetének, azon belül a kötet magvát képező „Zeit und Sein” című előadásának az elemzése meglehetősen új távlatokat nyitott a Heidegger-értelmezésben –, ezen klasszikus szövegeken túl azonban a legújabb német, de mindenekelőtt a francia fenomenológia legjelentősebb reprezentánsainak egyes esetekben szinte teljes életművét, máskor egy-egy alapvető munkáját dolgozta föl. Sorolom a neveket: Ricoeur, Lévinas, Lacan, Nabert, Michel Henry, Marc Richir, Rudolf Bernet, Bernhard Waldenfels, Eugen Fink – s ha néhányat ki is hagytam, az mit sem változtat a tényen: a jelöltnek a legapróbb részletekig minden van rálátása mindarra, ami a legutóbbi néhány évtizedben a fenomenológiában történt. S eddig csak a dolog kvantitatív aspektusát említettem. Aki olvasta Tengelyi László Kant-könyvét vagy *A bűn mint sorsese-mény* című monográfiáját, az pontosan tudja: kevesen vannak a magyar filozófiában, akik oly precízen és éleslátón, egy-egy mű minden mozzanatát bonckés alá véve képesek szövegeket elemezni, mint ő. S Tengelyi e képességeit doktori disszertációjában újra csillogtatja – megeshet még az eddigieket is meghaladó mértékben.

Lévé, hogy semmiféle szabályzat nem írja elő, milyen hosszú kell legyen az opponensi vélemény, csupán arra kötelezi az opponenst, hogy a most már meg is válaszolt kérdéseket megválaszolja, le is ülhetnék akár, mint aki jól végezte dolgát. Ha a mondottakat külön bizonyítani akarnám, csak nevetségessé válnék. Rémlík,

mintha már Aristotelés is megmondotta volna: illetlenség bizonyítani akarni azt, ami magától értődő. S mégis kényszerítve érzem magam tovább beszélni. Úgy érzem, meg kell tisztelnem Tengelyi László hatalmas munkáját azzal, hogy kihámozom a mások szövegeivel szembeni alázattal megírt saját szövegéből az ő sajátos üzenetét. Az én olvasatomban – bizonyára nem lehetetlen a könyvet egészen másképpen is olvasni – nem kevesebbről van szó, mint annak világossá tételéről, hogy *miként sikerült kijutnia a XX. század fenomenológiai filozófiájának a karteziánus tudatfilozófia zsákutcájából*. Zsákutca? Igen, az. A karteizianizmus két és fél évszázadon keresztül tökéletesen ellátta föladatát: biztos alapra helyezte a tudományt, a modernitás vezető tudatformáját. Abban a pillanatban azonban, amikor világossá vált, hogy a tudományoknak nincs többé szükségük a filozófia gyámkodására, minthogy gyakorlati eredményeik önmagukért beszélnek, s így a filozófia mintegy szabaddá vált föltenni a kérdést önmaga tudományosságát illetően, ami alapjában véve Husserlial, Husserl munkásságában történt meg, kénytelen volt elindulni egy olyan úton, ami végül is kérdésessé tette addigi beállítottságát. Megtörtént a második kopernikuszi fordulat, amihez persze más, később említendő tényezők is hozzájárultak. Ahogy a XX. század filozófiája, úgy disszertációjában Tengelyi László is, újból és újból visszatér Husserlhoz. Husserl föltette a kérdést, melyet megválaszolni maga nem tudott, amelyre tanítványai és követői, a fenomenológusok keresték tovább, s adták meg a maguk módján a választ. Erős a gyanúm persze, hogy Tengelyinek igaza van, amikor azt állítja, hogy a zsákutcaból gyakorlatilag már maga Husserl kijutott, bár ezt igazából nem sikerült átlátnia, minthogy „[...] das Eingenste der von ihm entwickelten Denkweise verkannte[...]”.¹ Tengelyi persze, s ez már disszertációjának címéből is kitűnik, nem ezen a direkt módon közelíti meg a fenomenológiai filozófia magvát képező problémákat. A disszertáció két része egy-egy alapvető kérdésre koncentrál, melyeknek első látásra talán kevés közük van az említett problémához. Az első résznek, mely a „Sinnbildung und Selbststiftung in der Lebensgeschichte”² címet viseli (a bevezetést – „Lebensgeschichte und Erzählung”³ – úgy tekintem, mint ami tulajdonképpen ehhez az első részhez tartozik), az alapkérdését talán úgy fogalmaznám meg, hogy „Beszélhetünk-e egységes élettörténetről?”, míg a második részét – „Eigene und fremde Andersheit in der Lebensgeschichte”⁴ a címe – valahogy így: „Hogyan lehetséges etika egy olyan világban, amelyben nincsen többé rögzített, fix erkölcsi rend?”

Megkísérlem először a részek gondolatmenetét végigkövetni, jöllehet tisztában vagyok vele: megengedhetetlenül leegyszerűsítsem Tengelyi mondandóját. Tengelyi mindig az elemzett szerzőket beszéltetni, s igen ritka kvázi „kiszólásai” szinte csak

¹ „[...] félreismerte az általa kialakított gondolkodásmód legsajátabb vonásait [...]”.

² „Értelemképződés és önrögzítés az élettörténetben”.

³ „Élettörténet és elbeszélés”.

⁴ „Saját és idegen másság az élettörténetben”.

jelentéktelennek tűnő kiegészítései az egyes szerzők egymásnak felelgető munkáinak elemzésén keresztül kibontakozó gondolatmenetnek. Hogy az egyes művek egymáshoz-kapcsolódása sok esetben csupán Tengelyi rekonstrukciója által válik világossá, az mit sem változtat a mondottakon. Amikor tehát kvázi azt sugallom, hogy a disszerens ezt és ezt mondja, ő szinte mindig ellenem vetheti: nem, ezt nem én mondom, ezt Ricoeur mondja, ezt Nabert mondja, ezt Lévinas mondja. Amit én mondom, meg hogy én egyáltalában mondom-e valamit, azt neked abból kell kitalálnod, ahogyan egymáshoz illeszttem a szöveganalíziseket; megeshet azután, hogy amit te ezen alapon kvázi tanulságként levonsz magadnak, azzal én semmit sem tudok kezdeni. Őszintén meg kell mondjam, első olvasásra van valami bosszantó a Tengelyi-féle eljárásomban. Miért is nem közli a szerző az olvasóval, hogy ő maga mit gondol minderről? Második olvasatban azután a leghatározottabb tiszteletet ébresztette bennem Tengelyi módszere. A disszertáció konstrukciója sugallta megoldásoknak ugyanis az a sajátosságuk, hogy nem állásfoglalásra ösztönzik az olvasót, ami a „metafizikai” beállítódású, „ez pedig így van, *basta*” – szövegek sajátja, hanem engedik az olvasót gondolkodni, mi több kényszerítik a gondolkodásra. Hannah Arendt mondja valahol, bizonyára Heideggert gondolva tovább, hogy a gondolkodás nem más, mint az a képességünk, hogy valamit a másik álláspontjáról is végiggondoljunk. Tengelyi arra kényszerít, hogy az általa elemzetteket végiggondolva próbáljam meg elképzelni, hogy ő maga vajon hogyan is gondolja; minthogy azonban ezt nem mondja ki egyenesben, nem kímél meg attól sem, hogy a magam nézőpontjáról is megpróbáljam a kérdéseket végiggondolni.

Hát megpróbálom. Megpróbálom Tengelyi Lászlónak a fölmerült számtalan kérdés szerintem leglényegesebbjeit illető álláspontját, természetesen a magam perspektívájából, rekonstruálni. S ha a jelölt válasza az Arany János-i „gondolta a fene” nyílt vagy burkolt variánsa lesz majd, akkor remélhető vitánk elúzi majd talán a különösen jó disszertációk védésére jellemző álmos unalmat. Merem ugyanis remélni, hogy nem fog teljesen egyetérteni velem.

Mint mondtam, az első rész alapkérdése így szól: „Beszélhetünk-e egységes élettörténeetről?” Létezik-e, létezhet-e olyasvalami, mint egységes élettörténet? Tegyük föl, hogy igen. Pontosabban vegyük tudomásul: mindenki igyekszik a maga élettörténetét ellentmondásmentesen megkonstruálni. Hogy a történetet mint történetet az elbeszélés teremti, hogy „stories are not lived but told”, nem pedig „stories are lived before they are told”, azaz hogy a szerző Louis O. Minkkel, nem pedig McIntyre-ral ért egyet, az akkor is egyértelműnek tűnik, ha, mint majd kiderül, Ricoeur nyomán végül is úgy gondolja, hogy van valami, amit, akárhogy igyekszünk is, az elbeszélés nem tud csak úgy félresöpörni. Idézem Tengelyinek egy már az első részt lezáró, összefoglaló gondolatát: „Von einer Zurückführung des Gesagten auf das Erlebte kann [...] keine Rede sein; denn nie ist das Erlebte

gegeben, ohne ein Gesagtes vorauszusetzen.”⁵ Hadd kérdezzem itt meg a disszerenstől, mintegy zárójelben, hogy amikor a leghatározottabban Önmagam (Selbst) élettörténetéről beszél, s a magam élettörténetének a Másik, Mások által elbeszélte variánsait szándékosan figyelmen kívül hagyja, azért teszi-e ezt, mert eleve a descartes-i módszeres kétely általi redukció fenomenológiai párhuzamosát játszatja le a szubjektummal, aki ily módon elkerüli, és csakis ily módon képes elkerülni, hogy „solus ipse”-vé váljon? Én ugyanis így látom. (Ha igen, akkor egyben választ kaptam arra a kérdésemre is, hogy miért tűnik úgy, mintha csak individuumok mesélnék a maguk élettörténetét, nem pedig a legkülönbélebb típusú közösségek is a családtól egészen a nemzetig.) Mert még mielőtt félreértene, hangsúlyoznom kell, hogy a Másik megjelenését a történetben, ami kruciális pontja a gondolatmenetnek, az olvasó nem nagyon tudja a Másik elbeszélésével való konfrontációként értelmezni. A Másik az *én* elbeszélésemben jelenik meg, s kényszerít korrekcióra. De túlságosan előreszaladtam.

Nos, az elbeszélés megteremtí az élettörténetemet, csak hogy nem egy, hanem számtalan egységes élettörténetemet tudom elbeszélni. Mert persze „wird die Erzählung einer Lebensgeschichte den einschlägigen Tatsachen nicht gerecht, so muß ihr die Genauigkeit bei all ihrer Ausführlichkeit sicherlich abgesprochen werden”.⁶ Ha viszont az egyértelmű tényeket nem söpri félre, akkor *pontos* lehet, jöllehet más, a tényeket ugyanígy tiszteletben tartó történetekkel nem egyezik. Az *Ur-Text*⁷, a már semmiféle módon nem korrigálható helyes (richtig) történet *Trugbild*⁸ – így Tengelyi, amihez én azt tenném hozzá, hogy *Trugbild* akkor, ha nincs Isten, kinek szeme mindent lát és mindent regisztrál. (Nem köztöködni akarok. A karteziánus, a megismerő szubjektumból elinduló világkonstitúció azáltal vált lehetetlenné, hogy megöltük Istent: amit Husserl Descartes logikai hibájának vél, az minden, csak nem logikai hiba!) Erről majd később.

Nos, itt pontot is tehetnénk történeteink végére, s rábizhatnánk az elbeszélőre, hogy válassza ki párhuzamos önéletrajzai közül a neki legkedvesebbet, ahhoz aztán már makacsul ragaszkodván, vagy éppenséggel vegye tudomásul, hogy többféle értelmet adhat (*Sinngebung*) a maga életének. Az átlagos mindennapiságban általában az előbbi történik, de azért a második lehetőséget sem zárnám ki az átlagos mindennapiságból sem. Vannak azonban olyan pillanatok az életben (bizonyára nem mindenkinek az életében), amikor valami mégis arra kényszerít, hogy helyesbítsem a történetemet vagy történeteimet. Rábukkanok valamire – a rábukkanásnak ez a pillanata a sorseseemény –, ami nem engedi, hogy akárcsak

⁵ „A mondottnak a megéltre való visszavezetéséről [...] nem lehet szó; mert nem lehet adott a megélt anélkül, hogy ne előfeltételezne valami mondottat [...]”

⁶ „ha egy élettörténet elbeszélése nem ad számot a megfelelő tényekről, akkor – bármennyire részletes is – a pontosságot el kell vitatnunk tőle”.

⁷ Összöveg vagy alapszöveg

⁸ csalóka képázat

a vitathatatlan tények teremtette keretek között is, de tetszés szerinti értelmet adjak életemnek. Kiderül, hogy nem rendelkezem szabadon életem értelme fölött (*Unverfügbarkeit des Sinnes*), hogy van valami, ami megképezte már életem értelmét (*Sinnbildung*), mielőtt én még értelmet adtam volna neki. „Diese Unverfügbarkeit des Sinnes ist geeignet, Lebensgeschichte und Erzählung — innerhalb ihrer notwendigen Zusammengehörigkeit — auseinanderzuhalten.”⁹ Nem jelenti-e ez azt, hogy a megélés elsődleges az elbeszéléssel szemben? Nem. Mert azt, amivel nem rendelkezem, azt nem éltem meg. „Der unverfügbare Sinn, der sich im Gegenzug zu einer Sinngebung durch vorhergehende Erzählungen geltend macht, verweist immer auf ein Vergangenes, das nie in einem Erlebnis gegenwärtig war.”¹⁰ A bekövetkező sorseseemény pillanatában jelenik meg először a számomra, akkor élem meg először, még ha abban az értelemben meg is képezte életem értelmét, életemnek eddig még nem elbeszélhető történetét, hogy nem enged annak tetszés szerinti értelmet adni.

A sorseseeményt — ami nem egyszerűen sorscsapás, ami a legáltalánosabb mindennapiságban is érhet bennünket — az különbözteti meg a sorscsapástól, hogy élettörténetem korrekciójára (*Berichtigung*) kényszerít. És „im Augenblick einer Berichtigung wird das Gewebe von erzählten Geschichten gleichsam fadenscheinig”.¹¹ Ez a pillanat ugyanakkor kigyógyít — félve használom ezt a szót, hiszen nem szeretném egyszerűen a pszichoanalízis mintájára fölfogni a folyamatot, jöllehet, gondolom a disszerenssel együtt, meg vagyok győződve arról, hogy a fenomenológia által végrehajtott második kopernikuszi fordulat lehetetlen lett volna Freud belátásai nélkül —, kigyógyít számtalan történetem szövetének szolipszizmusából, ha nem is egy csapásra. Nem egy csapásra, mert elsőként nem mindjárt szükségképpen az Idegen jelenik meg mint a Másik. „Ein Selbst, dem Schicksalsereignisse widerfahren, ringt mit einer untergründigen Sinnbildung aus Unverfügbarem, die sich jedem unmittelbaren Aneignungsversuch entzieht. Bereits in sich selbst stößt es daher auf Spuren von »Andersheit«.”¹² Csakhogy „nicht nur in der Gemeinschaft mit Anderen, sondern auch in der »Gemeinschaft mit mir selbst« liegt ein Fremdes, in Selbstheit nie völlig Aufgehendes”.¹³ A sorseseemény közvetlen hatása önmagam hasadása (*Selbstspaltung*), önmagam Másikának

⁹ „Az értelemnek ez az uralhatatlansága alkalmas rá, hogy segítségével — szükségszerű összetartozásuk keretén belül — különválasszuk az élettörténetet és az elbeszélést.”

¹⁰ „Az uralhatatlan értelem, amely megelőző történetek általi értelemadás ellenében jut érvényre, mindig olyan múltra utal, amely élményszerűen soha nem volt jelen.”

¹¹ „az elbeszélő történetek szövedéke helyesbítésük pillanatában úgyszólván felszakad”.

¹² „Egy olyan önazonosság, amelyet sorseseemények érhetnek, egy olyan földalatti és uralhatatlan értelemképződéssel való küzdelemben alakul ki, amely ellenáll a közvetlen elsajátítás minden igyekezetének. Egy ilyen önazonosságban ezért mindig a »mátság« nyomaira bukkanunk.”

¹³ „nem csupán a másokkal való közösségben, hanem az »önmagunkkal való közösségben« is ott rejlik valami idegen, valami, ami önazonosságunkban nem oldódik fel”.

fölbukkanása. De pontatlanul fejezem ki magam. A *Selbstspaltung* nem a *Schicksalsereignis* eredménye. A *Selbstspaltung* maga a *Schicksalsereignis*, vagy legalábbis eleme annak. Hiszen nem tekinthető *Schicksalsereignis*-nek semmiféle olyan esemény, melynek során a *Selbstspaltung* nem következik be.

Két dolgot kell még említenem, mielőtt a második rész mondandójának – nekem-mondottjának – rekonstrukciójára térnék rá. Az egyik az, hogy az a valami, az a bizonyos *Unverfügbares*, ami a háttérben mindig jelen van, élettörténetem korrekciójára azonban csak a sorseseemény pillanatában, valamilyen sorseseemény részévé válván kényszerít, Tengelyi László szerint – s itt egészen pontosan követi a *Kehre* Heideggerét – nem valami adottság, hanem adomány, nem *Gegebenheit*, hanem *Gabe*. Nem valami kemény tény, amibe beleütközöm, s „tetszik – nem tetszik” meg kell adjam magam neki, hanem valami, ami nekem megadatott, s ami végül is, ha kénytelen-kelletlen tudomást veszek róla, gazdagítja az életemet. Pontosán az *Unverfügbares*-nak *Gabeként* való értelmezésével jelenik meg az etika egy újfajta értelmezésének lehetősége.

A másik – ez inkább egy vallomás. Be kell vallanom, hogy a „diakritikus módszer” Merleau-Pontytól kölcsönzött fogalmával, ami újból és újból fölbukkan Tengelyi disszertációjában, és számára módszertanilag alapvetően fontos szerepet látszik betölteni, nem sokat tudok kezdeni. Tengelyi a következőket érti „diakritikus módszeren”: „Phänomene, die scheinbar zusammenfallen und voneinander tatsächlich nie abzulösen sind, innerhalb ihrer Zusammengehörigkeit auseinanderzuhalten”.¹⁴ Vajon nem valami teljesen természetes eljárásról van-e itt szó, melynek működtetésére mindig és mindenütt törekednünk kell?

Nos, a második rész. Alapkérdése, mint mondtam: „Hogyan lehetséges etika egy olyan világban, amelyben nincsen többé rögzített, fix erkölcsi rend?” Míg az első részben a disszertáció Ricoeur felé orientálódik, itt Lévinas és – inkább még csak jelzésszerűen, mintsem kifejtetten – Bernhard Waldenfels a főhősök.

Mindaddig, ha eltekintünk az utilitarizmus félresikerült kísérletétől, két alaptípusa volt az etikának. Mindkettő, ahogy Tengelyi nevezi őket, *ordnungsstiftende Ethik*: „Aristoteles und Kant: mit diesen beiden Namen verknüpfen sich zwei verschiedene Ansätze, vom Ethischen Rechenschaft zu geben. Der erste Ansatz beruft sich auf ein Streben nach dem guten Leben; der zweite gründet sich auf den Anspruch eines unbedingten Sollensgesetzes. Der »Optativ« des guten Lebens und der »Imperativ« der unnachlässlichen Verbindlichkeit bestimmen zwei Redeweisen, deren Grundton immer verschieden bleibt. Doch haben diese Ansätze etwas gemeinsam: sie weisen dem Ethischen eine *ordnungsstiftende* Rolle zu.”¹⁵ Tengelyi

¹⁴ Ez a módszer abban áll tehát, hogy „olyan fenoméneket, amelyek látszólag egybeesnek, és valóban nem választhatók el egymástól, *összertartozásuk keretén belül* különválasztunk”.

¹⁵ „Arisztotelész és Kant: ez a két név kétféle etikát jelez. Ezek közül az egyik a jó élet vágyára alapozódik, a másik az erkölcsi törvény kötelező erejére épül. A jó élet »optativu-

azonban Lévinas nyomán azt állítja, hogy „die etische Situation der Verantwortung [...] keinen Platz für ein allgemein geltendes Sollengesetz einräumt” mi több, „läßt sich nicht von der Ethik her verstehen”.¹⁶ Az etikai szituáció „aller Ordnungsstiftung vorausliegt”.¹⁷ Egy olyan világban, ahol létezik fix erkölcsi rend, lehetségesnek tűnt úgy látni, hogy az etikai szituáció az ehhez a rendhez való viszonyban gyökerezik. Ahol azonban föltehető a kérdések, hogy „Miért éppen ez a jó, miért nem amaz?”, „Miért éppen ezt kell tennem, miért nem tehetem amazt?”, de megalapozott válasz nem adható, ott rá kell jönnünk, hogy van valami, ami a materiális értékeket, az erkölcsi követelményeket megelőzi. Ez pedig nem más, mint az a kikerülhetetlen kényszer, hogy választ adjunk a másik felénk irányuló igényére.

S itt most már szinte ránk kényszeríti magát a belátás, hogy a kényszer, a másikért magunkra venni a felelősséget, amikor az valamilyen igényt támaszt velünk szemben, az a pillanat, amikor kikerülhetetlenül választ kell hogy adjunk a Másiknak, ez a pillanat az a bizonyos sorseseemény, még ha a másság elsőre a *Selbstspaltung*, a magam másságának formájában jelentkezik is. Az értelem képződésének a folyamata (*Sinnbildungsvorgang*) válasz-eseményként (*Antwortereignis*) zajlik. „Als »Schicksalsereignis« bezeichneten wir [...] das Aufkommen eines neuen Sinnes, sofern sich eine untergründige Sinnbildung aus Unverfügbarrem in ihm bekundet. Es wurde damit das Nicht-Erzählbare in der Lebensgeschichte — gleichsam der blinde Fleck des Narrativen — angedeutet. Erst jetzt liegen aber die Denkmittel bereit, das Aufkommen eines neuen Sinnes in der Lebensgeschichte als ein Drama zu begreifen, in dem sich ein fremder Anspruch in ein Antwortereignis verstrickt. Die eigene Andersheit, die in einer untergründigen Sinnbildung aus Unverfügbarem liegt, erweist sich damit als von vornherein durch fremde Andersheit bedingt.”¹⁸ A sorseseemény egy igény és az arra adott válasz struktúrájával bír.

szá» és a feltétlen kötelezettség »imperatívusza« két olyan beszédmódba illeszkedik bele, amelyek alaphangja mindig különböző marad. De bármennyire különmemű megközelítések-ről van is szó, egyvalami közös bennük: mindkettő *rendteremtő* erőt tulajdonít az erkölcsiségnek.”

¹⁶ „[...] a felelősség etikai szituációja [...] nem ad teret egy általánosan érvényes kelltörvénynek”, mi több, „nem is érthető meg az etikából kiindulva”.

¹⁷ „minden rendteremtést megelőző”

¹⁸ „»Sorseseeményként« az új értelem születését jelöltük meg, amennyiben földalatti és uralhatatlan értelemképződés nyilvánul meg benne. Arra utaltunk ezzel, ami az élettörténetben elbeszélhetetlen — arra, amit az elbeszélhetőség vakfoltjának is nevezhetnénk. De csak most állnak rendelkezésünkre azok a gondolati eszközök, amelyek lehetővé teszik, hogy az új értelemnek az élettörténetben való megszületését olyan *drámaként* értelmezzük, amelyben egy idegen igény beleszövődik egy *feleleteseménybe*. Itt kiderül, hogy az a saját másság, amely egy földalatti és uralhatatlan értelemképződés következménye [élettörténetünkben], eleve az idegen másság feltételéhez kötődik.”

Minthogy mindenekelőtt a disszertáció két részének kapcsolódási pontját akartam kiemelni, csak a pusztá említés szintjén térek ki arra, hogy ez az etikai szituációt megalapozó válaszesemény, ha csupán Önmagam és a Másik állnánk egymással szemben a világban, Önmagamnak a Másik iránti abszolút felelősségét jelentené. Az igazságosság mint a Másik iránti felelősség korlátozása, abszolút voltának megszüntetése, a többi között annak belátása, hogy Önmagam iránt is felelősséggel tartozom, csak a Harmadikkal jelenik meg. Az a helyzet ugyanis, „daß nie eine schrankenlose Verantwortung für den Anderen entsteht, ohne bereits durch den Dritten gestört und durch die Sorge um Gerechtigkeit beunruhigt zu werden”.¹⁹ Az erkölcsi rend, ami az optatív és az imperatív etikák kiindulópontja, csak úgy érthető meg, mint ami kvázi „ráépül” az Önmagam és a Másik eredendő etikai szituációjára, hogy az abban rejlő korlátlan felelősséget korlátozza. „Eine Moralordnung von Brauch und Sitte, von Pflicht und Gesetz ist [...] in ihrem Kern nichts Anderes ist als die Art und Weise, wie diese Verantwortung zwischen dem Anderen und dem Dritten *geteilt* und dadurch *eingeschränkt, begrenzt, verendlicht* wird.”²⁰ És mégis: „Eine Moralordnung, in der die Erinnerung an die schrankenlose Verantwortung nicht wachbleibt, büßt, so glaubt Levinas, ihren *Sinn* ein.”²¹

Husserl következtetlenségben marasztalja el Descartes-ot. Az általam ismert szövegek közül talán a *Karteziánus meditációk*ban fejt ki a legvilágosabban. A módszeres kétely eredményeképpen Descartes eljutott a *cogitó*hoz. Akkor azonban, ahelyett hogy – kvázi fenomenológusként – a *cogitatio*knak mint tudatélmények folyamának és ezen tudatélmények intencionális tárgyainak az elemzéséhez fogott volna hozzá, a *cogitóra*, mint megingathatatlan alapra kísérelte meg fölépíteni azt a valóságos világot, amelynek létét megelőzőleg megkérdőjelezhetőnek tekintette, azaz, amelyet zárójelbe tett. Ez a bűvészműtatvány csak úgy sikerülhetett neki, hogy Istent hívta segítségül, holott a valóságos világgal egyetemben Őt is zárójelbe kellett volna tennie. Hogy Descartes valóban következtetlenül járt-e el, s ha igen, valóban ebben rejlett-e a következtetlensége, ezt a kérdést tegyük itt most félre, hiszen nem tárgya Tengelyi László disszertációjának. Husserl valamiről biztosan megfeledezett. Nevezetesen arról, hogy Descartes a módszeres kételyt Istenre nem terjeszthette ki. A racionalizmus korának hajnalán, ahogy a már a racionalizmust megalapozó skolasztika korában is, illendő

¹⁹ „hogy soha a másikért korlátlan felelősség nem támad anélkül, hogy ne zavarná azt nyomban a harmadik, és ne volna rá máris nyugtalanító hatással az igazságosság gondolja”.

²⁰ „A szokások és az erkölcsök, a kötelesség és a törvény valamely morális rendje [...] magvát tekintve nem egyéb, mint az a mód, ahogyan ezt a felelősséget a másik és a harmadik között *megosztjuk*, ezáltal *korlátozva, határok közé szorítva, végessé téve* azt.”

²¹ „Ha egy morális rendben e korlátlan felelősség emléke nem marad eleven, akkor ez a morális rend Lévinas meggyőződése szerint *értelmét veszti*.”

volt Isten léte mellett racionális érveket fölhozni. De az istenbizonyítékok nem Isten létét voltak hivatottak bizonyítani. Az istenbizonyítékok a keresztény ember megingathatatlan hitének racionalitását kellett hogy igazolják. A *cogito*, mint a racionális kétely végpontja és Isten, akinek sziklaszilárdan hitt létét a ráció nem kezdhette ki, elegendők voltak Descartes számára, hogy megteremtse a világnak azokat a racionális alapjait, amelyre a modern tudományok eljárás módja ráépíthető.

A történelmi pillanat, melyben megöltük Istent, nagyjából és egészében egybeesett azzal a pillanattal, melytől kezdve a tudományoknak nincsen többé szükségük a filozófia gyámkodására. Annál inkább szükségletévé lett a reflexióra hajlamos modern embernek, hogy megértse Önmaga helyét az Isten-nélküli világban. S így újra fölmerült a lét értelmére vonatkozó kérdés. A még eleven Isten világában ez a szükséglet feledésbe merült. Heidegger: „Akinek [...] a Biblia isteni kinyilatkoztatás és igazság, az már a »Miért van egyáltalán létező, nem pedig inkább a semmi?« kérdés minden kérdezése előtt birtokában van a válasznak: A létező, amennyiben nem éppen maga Isten, akkor Isten teremtménye. [...] Aki ennek a hitnek a talaján áll, az bizonyos értelemben kérdezheti ugyan velünk együtt és miutánunk a kérdést, de tulajdonképpen mégsem kérdezheti anélkül, hogy fel ne adná önmagát mint hívőt – e lépés valamennyi követelményével együtt.” Max Scheler a *Die Wissensformen und die Gesellschaft*-ban nagyon meggyőzően érvel amellett, hogy a keresztény vallás és a világ racionális föltérképezhetőségének hite elválaszthatatlanul összetartoznak. Isten halálával a módszeres kétely nem a tudományok megalapozásának lehetőségét szolgálja. Most már Önmagunk létének bizonyossága a tét. Csakhogy a fenomenológia a karteziánus örökséget vállaló husserli nekifutásban mindig újból és újból a szolipszizmus rémével találja magát szemközt. Márpedig a Másik létének bizonyossága nélkül a magam létének bizonyossága is kétséges. Husserl maga, jóllehet az ismeretelméleti kérdésföltevés abszurditását nagyon is határozottan hangsúlyozza, nem tud úrrá lenni a nehézségeken. A *cogito* – a megismerés – nem lehet ugyanis kiindulópont. „Megoldás” csak akkor született, amikor a fenomenológiának tényleg sikerült túllépnie a szubjektumfilozófia beállítottságán. „Die Demarkation des Eigenen vom Fremden [ist] ein unumgänglich notwendiges Erfordernis für den Aufbau einer Welt.”²²

Az áttörést, ha jól értem Tengelyit (vagy talán: én így értem Tengelyit) a „hermeneutische Wende” (hermeneutikai fordulat) hozza meg: Heidegger, majd Ricoeur, akinél a fenomenológia ismeretelméleti alapisrányultságát az etikai veszi át. Ez pedig ezt jelenti: „Vorrang des conatus gegenüber dem cogito, Vorgängigkeit des Bestrebens und des Begehrens gegenüber dem Bewußtsein und der

²² „A sajátjának az idegentől való elhatárolása a világ felépítésének nélkülözhetetlenül szükséges követelménye.”

Selbstgewißheit".²³ („Vorgängigkeit meiner Lebensgeschichte gegenüber meiner unbeweglichen Existenz – tenném még hozzá.²⁴) Nekem erről szól a disszertáció: *Der Zwitterbegriff Lebensgeschichte*.

(Vajda Mihály)

* * *

Engedjék meg, hogy a bírálatokra tematikus egységek szerint próbáljak válaszolni.¹ Azzal a kérdéssel kezdem, hogy mi teremti meg a munkám két része közötti kapcsolatot.

A könyv, mint Vajda Mihály megállapítja, azt kívánja világossá tenni, hogy „miként sikerült kijutnia a XX. század fenomenológiai filozófiájának a karteziánus tudatfilozófia zsákutájából”. A vizsgálódások olyan föltesésre épülnek, amelyet – Ricoeur szavával élve – „második kopernikuszi fordulatként” jelölhetünk meg. Hogy ez a fordulat miben áll, az a legegyszerűbben talán a következő tétel segítségével érzékeltethető: *nem rögzíthetjük a világról szerzett tapasztalataink értelmét anélkül, hogy ne támaszkodnánk az értelemképződésnek olyan folyamataira, amelyek maguktól indulnak meg, és – Hegeltől vett kifejezéssel szólva – a tudat háta mögött játszódnak le.* A bevezetés és az első rész azt kívánja megmutatni, hogy miként visznek *kétértelműséget* a magától meginduló értelemképződés folyamatai az élettörténet fogalmába, miként bontják meg – *önhasadást* előidézve – annak vélt egységét, és miként öltik olyan történések – a könyv egyik alapvető terminusával: *sorsesemények* – alakját, amelyek mindaddig hitelesnek érzett történeteink felülvizsgálatára és helyesbítésére készítetnek bennünket. A második rész azt teszi hozzá ehhez, hogy a legalapvetőbb sorsesemények a másikkal való viszonyból adódnak, amelyben a magától meginduló értelemképződés, mint Vajda Mihály kiemeli, mindig *„egy igény és az arra adott válasz* struktúrájával bír”.

Ez a gondolat megítélésem szerint máris világosan kirajzolódó kapcsolatot teremt a két rész között. Érdemes azonban hozzátenni, hogy a disszertáció két részre bontásában egyszersmind az átalakuló fenomenológia két egymástól eltérő változatának különbsége is tükröződik. Felmerül ugyanis a kérdés, hogy vajon a magától meginduló értelemképződésnek ama folyamatai, amelyekre a magunk élettörténetében rábukkanunk, önmagukban véve elégségesek-e ahhoz, hogy hidat verjünk az én és másik között húzódó szakadék fölött. Ez a nehézség jelzi azt a

²³ „A *conatus* elsődlegessége a *cogitó*val szemben, a törekvés és a vágy elsődlegessége a tudattal és önmagunkban való bizonyossággal szemben.”

²⁴ „Élettörténetem elsődlegessége mozdulatlan egzisztenciámmal szemben.”

¹ A továbbiakban a következő rövidítéseket alkalmazom: „HÁ” jellel Heller Ágnes, „KÉ” jellel Kocziszký Éva, „VM” jellel Vajda Mihály bírálatát jelölöm.

pontot, amelyen ma a fenomenológiában az utak elválnak. Igenlő választ olvashatunk ki a fölített kérdésre azokból a vizsgálódásokból, amelyeket Merleau-Ponty az eredendő névtelenséggel jellemezhető testköziségnek, Richir pedig az idő és a másik összefonódásának szentel. Nemleges válasz adódik ellenben Lévinas azon vizsgálódásaiból, amelyek önmagunk és a másik viszonyának tisztázására irányulnak.² A disszertáció második része egyetlen átfogó kísérlet annak kimutatására, hogy ebben a kérdésben Lévinasnak van igaza, és hogy ebből a tényből olyan következtetések fakadnak, amelyek nem pusztán új elemekkel gazdagítják, hanem egészében is újjáalakítják az első rész végén (Merleau-Pontyhoz és Richirhez kapcsolódva) fölvázolt fenomenológiát.

E világosan kirajzolódó összefüggések ellenére is tény marad azonban, hogy a két rész fölépítése között jelentős különbségek vannak. Heller Ágnes a második rész „erős sodrását” emeli ki. Kétségtelen, hogy az első részben a gondolatmenet kevésbé egyenesvonalú – és talán hozzá kell tennem: kevésbé kimerült –, mint a másodikban. Az első részre elméleti szempontból az a földadat hárul, hogy tisztázza a magától meginduló értelemképződés fogalmát és időszerkezetét. Ez a földadat megítélésem szerint nem marad elvégzetlenül; az első rész utolsó fejezete („Der enteignete Sinn” címmel) összegzi az idevágó eredményeket. De az elméleti megfontolások itt talán túlságosan is háttérbe szorulnak azon történeti vizsgálódások mögött, amelyek a „második kopernikuszi fordulat” megteremtésére tett kísérleteket igyekeznek számba venni.

Ami ez utóbbi vizsgálódásokat illeti, Kocziszký Éva kételyeket fogalmaz meg a bennük alkalmazott eljárással szemben: könyvemből – írja – „úgy tűnhet, hogy filozófus-generációk egész sora voltaképpen ugyanazon a filozófiai problémán dolgozott, s gondolataik szorosan egymásnak válaszolnak”, és hozzáteszi: ez „a régebbi filozófiatörténetek fejlődéskoncepciójára emlékeztethet minket” és „azt a benyomást kelti, mintha az utóbbi fél évszázad filozófiai iskolái között igen könnyű volna átjárásokat találni”. Tény, hogy az első rész szövegelemzéseinek célja nem egyszerűen a történeti ábrázolás; inkább egyfajta elméleti igényű problémátörténeti rekonstrukcióra törekszem velük. A magam részéről nem tartom jogosulatlannak ezt az eljárást – föltéve persze, hogy olyan gondolkodókra alkalmazzuk, akiket egységes hagyomány és közös módszer kapcsol össze egymással. A német idealizmus története például szinte kínálja magát a problémátörténeti rekonstrukció alkalmazására; születtek is ilyen munkák Richard Kroner *Von Kant bis Hegel*-étől egészen Vető Miklós új, kétkötetes nagy művéig, amely Kroner fölfogásával Walter Schulz és mások nyomán a *De Kant à Schelling* címet szegezi szembe.³ De egységes hagyomány és közös módszer kapcsolja össze

² Vö. *Der Zwitterbegriff Lebensgeschichte*, W. Fink, München 1998 (a továbbiakban: ZLG), 181. o.; *Élettörténet és sorseseemény*, Atlantisz, Budapest 1998 (a továbbiakban: ÉSE), 212 sk. o.

³ Vgl. R. Kroner: *Von Kant bis Hegel*, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1961

egymással azokat a gondolkodókat is, akik a disszertáció első részének középpontjában állnak: a fenomenológiához fűződő szoros kötelékek – minden különbségük ellenére is – egymásra vonatkoztathatóvá, sőt egybevethetővé és összemérhetővé teszik Husserl, Heidegger, Ricoeur, Merleau-Ponty és Richir legalapvetőbb törekvéseit. Nem állítom, hogy e gondolkodók egyikének-másikának – vagy akár mindegyikének – ne volnának egyszersmind olyan törekvései is, amelyek a fenomenológiával közvetlenül nem függnek össze; az adott összefüggésben azonban e törekvéseket nem tárgyalom. Az „adott összefüggést” pedig az az – ideáltipikusan értelmezett – *elméleti probléma* határozza meg, amelyre a „második kopernikuszi fordulat” kifejezés utal (úgy, ahogyan értelmét az előbbiekben körvonalazni igyekeztem).

A problémátörténeti rekonstrukció alkalmazása nézetem szerint kettős előnnyel jár: e módszer segítségével egyrészt más gondolkodók munkáinak vizsgálatából elméleti érvényű következtetéseket vonhatunk le; másrészt elkerülhetjük a történeti relativizmust anélkül, hogy a történetfilozófiai abszolutizmus álláspontjára kellene helyezkednünk. Így ugyanis nem egyszerűen a saját „olvasatunkat” fogalmazzuk meg, hanem olyan megállapításokat teszünk a múlt gondolkodóiról, amelyeket elvileg mindenki ellenőrizhet, aki az általunk alapul vett elméleti problémát egyáltalán *értelmesnek* tekinti; ugyanakkor nem kell elköteleznünk magunkat ama képtelen állítás mellett, hogy az általunk elmondott történet az egyetlen lehetséges elbeszélés volna, amely a tárgyalt gondolkodókról szólhat, hiszen mi csak *egy meghatározott probléma függvényében* vizsgáltuk őket.

A problémátörténeti rekonstrukció módszere ugyanakkor nemcsak nem igényel, hanem meg sem tűr olyan „olymposi elbeszélőt”, aki mintegy „felülről” vagy „kívlől” követné nyomon az általa vizsgált történet kibontakozását (vö. KÉ). Ellenkezőleg: ez az eljárás csak akkor ígér jelentős eredményt, ha az elbeszélő egy olyan problémában ismeri föl *saját* problémáját, amelyet *egyszersmind* más gondolkodóknál is fölfedez; enélkül ugyanis elméleti szándékai kizárnák, hogy tulajdon mércéjükön mérje őket.⁴ Ez pedig aligha lehetséges másként, mint ha maga is osztja azon hagyomány legfőbb előfeltevéseit, amelyet tárgyal. Ez a

(1921/1924); M. Vétő: *De Kant à Schelling*, tome I, Millon, Grenoble 1998 (a második kötet megjelenése 1999 végére várható).

⁴ Vö. R. Kroner, i. m., 19. o.: „Hier mag nur soviel gesagt sein, daß die folgende Darstellung ihren systematischen oder kritischen Standpunkt nicht außerhalb des von ihr Dargestellten einnimmt, sondern daß sie den Maßstab der Prüfung aus der geschichtlichen Entwicklung selbst schöpft. Die systematische Methode läßt sich nämlich auf zweierlei Weise verstehen. Man kann an den philosophiegeschichtlichen Stoff entweder mit der Frage herantreten: was ist absolut wahr und was ist absolut falsch an ihm, oder mit der Frage: was ist wahr an ihm im Sinne der Entwicklung, d. h. im Hinblick auf das Ziel, welches die Entwicklung erreicht? Freilich läßt sich nur so fragen, wenn man, wie es hier geschehen soll, die Entwicklung einer bestimmten Periode des Denkens zum Gegenstande der Darstellung macht.”

módszertani szükségszerűség a legfőbb oka annak, hogy a disszertációban mondanivalómat a fenomenológiai gondolkodás keretei közé helyezem.

Arról sincs szó, hogy a problémátörténeti rekonstrukció olyan fejlődési folyamatot föltételezne a múltban, amelynek elmaradhatatlan szükségszerűséggel kellene elvezetnie az elbeszélő felfogásához. Ezzel az Aristoteléstől Hegelig gyakran követett sémával szemben Lévinas kínál alternatívát. A szövegben idézem a „Másként, mint lenni, avagy túl a léten” című könyv idevágó gondolatait.⁵ Lévinas szerint a filozófia a filozófusok között olyan drámai cselekményt indít meg, amelyben „mindig újabb és újabb beszélgetőtársak lépnek fel és fogalmaznak meg ellenvetéseket”, miközben „a régiek – általuk inspirált értelmezések révén – ismételten magukhoz ragadják a szót, hogy választ adhassanak ezekre az ellenvetésekre”. Ez a cselekmény kétségkívül történetté – a filozófia történetévé – áll össze. Ámde erről a történetről szokványos – egyszerű – elbeszélés nem adhat megfelelőképpen számot. Az elbeszélőnek itt *többszólalású*agra kell törekednie, ha nem kíván áldozatul esni annak a perspektivikus látszatnak, amely arra csábítja őt, hogy saját álláspontját az általa vizsgált folyamat céljaként és betetőzéseként tüntesse föl. Több szereplőt kell megszólaltatnia, és azt is világossá kell tennie, hogy azokban az értelmezésekben, amelyeket a leginkább tekint elfogadhatónak, mely régebbi beszélgetőtársak milyen újabb ellenvetésekre válaszolnak. Abban a történetben, amelyet a disszertáció első részében igyekszem elmondani, Merleau-Ponty és Richir elképzelései Heidegger és Ricoeur hermeneutikai ellenvetéseivel szemben Husserlt juttatják ismét szóhoz. Egy ilyen többszólalású drámai történet nem lehet teleologikus fölépítésű, mert az elbeszélő saját értelmezései maguk is szükségképpen *beleíródnak* egy olyan történetbe, amely az ábrázolásban talán nyugvóponttra jut, végleges befejezéséhez azonban távolról sem érkezik el.

Ennyit arról a módszertani elképzelésről, amely a fenomenológiai hagyomány áttekintésében és más történeti vizsgálódásokban számomra vezérfonalul szolgált.⁶

⁵ Lásd ZLG, 319 sk. o. – Vö. E. Lévinas; *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, „Livre de poche”-kiadás, Kluwer Dordrecht–London–Boston 1990, 39. o.

⁶ Részben talán ez a módszertani elképzelés válthatta ki az olvasás során azt a hatást, amelyről Vajda Mihály így számol be: „Őszintén meg kell mondanom, hogy van valami bosszantó a Tengelyi-féle eljárásmodban. Miért is nem közli a szerző az olvasóval, hogy ő maga mit gondol minderről? Második olvasatban azután a leghatározottabb tiszteletet ébresztette bennem Tengelyi módszere. A disszertáció konstrukciója sugallta megoldásoknak ugyanis az a sajátosságuk, hogy nem állásfoglalásra osztöznik az olvasót, ami a »metafizikai« beállítódású, »ez pedig, így van, *basta*« szövegek sajátja, hanem engedik az olvasót gondolkodni, mi több, kényszerítik a gondolkodásra. Hannah Arendt mondja valahol, bizonyára Heideggert gondolva tovább, hogy a gondolkodás nem más, mint az a képességünk, hogy valamit a másik álláspontjáról is végiggondoljunk.” Nyilvánvalóan összefügg ez a módszertani elképzelés azzal a *receptivitással* is, amelyet Heller Ágnes tulajdonít a disszertációnak. Ez persze nem mentség arra a jogos ellenvetésre – amelyet

Az a mód azonban, ahogyan a fenomenológia terminust a disszertációban használok, tisztázást igényel. Úgy gondolom, hogy aki ma a filozófiában többé-kevésbé önálló elméleti kísérletre vállalkozik, annak választania kell a lehetséges megközelítésmódok között, mert kreatív gondolkodás nem építhető eklektikusan összehordott alapokra. Ez azonban nem úgy értendő, mintha hitet kellene tennünk egy meglévő filozófiai „álláspont” mellett, vagy helyénvaló volna valamiféle „irányzatos” gondolkodásmód mellett elköteleznünk magunkat. Már csak azért sem, mert a választás nem tekinthető egészen függetlennek a tárgytól: a kérdés másképpen vetődik föl akkor, ha érdeklődésünk az élettörténet fogalmára irányul, mint ha például jelentés és jelöllet viszonyát kutatjuk. Ennél fontosabb azonban, hogy fenomenológiáról szólva nem pusztán egy meglévő szellemi áramlatot tartok szem előtt, hanem egyszersmind egy olyan – többször megkísérelt és ma meggyőződésem szerint újra lehetséges – elméleti vállalkozást is, amely szembehelyezkedik a hagyományos metafizikai megközelítésekkel, ám nem a metafizika pusztá kiküszöbölésére, hanem a metafizika valódi meghaladására törekszik, olyan kísérletet értve ezen, amely – mint Heller Ágnes joggal emeli ki – a „magukhoz a dolgokhoz” való visszatérésre irányul, és ebben úgyszólván a klasszikus filozófia igazi áttörést hozó pillanataihoz méri magát. Erre a kísérletre nem alaptalanul alkalmazhatjuk a *fenomenológia* elnevezést, mert a legjelentősebb fenomenológusok – Husserl, Heidegger vagy Merleau-Ponty – maguk sem törekedtek másra. Nem is válik parttalaná ez a kifejezés, ha így értjük, mert a kiindulópont már nagymértékben megszabja a továbbhaladás menetét is. Ma sem mondhatunk mást, mint amit a legjelentősebb fenomenológusok – kiváltképpen Husserl és Merleau-Ponty – mindig is magától értődnék tekintettek: a dolgokhoz való visszatérés filozófiai – nem pedig szaktudományos jellegű – lehetőségét leginkább az *eredendően egyes szám első személyben megfogalmazódó tapasztalat elemzése* ígéri, még ha szakítunk is e tapasztalat értelmezése során a karteziánus tudatfilozófiával. Ebben az értelemben beszélhetünk nemcsak a Husserlra tételesen is hivatkozó David Carr esetében, hanem a Merleau-Pontyra nagymértékben támaszkodó Charles Taylor esetében is fenomenológiáról. Hiszen ő maga is azért tekinti fenomenológiai jellegűnek a morális érvelésről kifejtett elméletét, mert úgy véli, hogy az erkölcsi vitákban nem elég az egyik álláspontnak a másikkal szembeni fölényét bizonyítanunk, hanem azt is meg kell mutatnunk, hogy milyen *tapasztalati út* vezethet el az egyik állásponttól a másikig. MacIntyre esetében ellenben nyilvánvalóan semmilyen értelemben sem lehet szó fenomenológiáról, s a szövegben nem is fenomenológusként említem őt, hanem csupán a narratív identitás elméletének első megfogalmazójaként.

Heller Ágnes mindazonáltal joggal emeli ki, hogy a dolgokhoz való filozófiai visszatérést mégsem egészen úgy értelmezem, mint a klasszikus filozófia, mert

ugyancsak Heller Ágnes fogalmaz meg –, hogy sok helyütt elmulasztottam végrehajtani „a kihagyás fájdalmas operációját.”

magamévá teszem Lévinasnak az an-archikus filozófiáról szóló elképzelését. Valóban úgy gondolom, hogy a hermeneutika, a dekonstrukció és a nyelvanalitika korszakában klasszikus értelemben vett *arché*ra, filozófiai princípiumra, őselvre támaszkodni nehezen megbocsátható naivitás vagy megrögzött maradiság volna. Már az újkor kezdetén a karteziánus *cogit*óban is ott rejtett (talán montaigne-i örökségként?) az *archétól* való elszakadás igénye, hiszen kifejeződött benne az a fölismerés, hogy a bizonyosságot ki-kí egyedül önmagában keresheti. Ámde könnyű belátni, hogy a *cogito* – már mint descartes-i *fundamentum inconcussum* és még inkább mint kanti, fichtei, schellingi vagy akár husserli *én-princípium* – valójában csupán új *archét* állított a régi helyébe. Heller Ágnes szerint ez történik Lévinasnál is: az *arc*, mint állítja, „*arché* a javából”. Ami „A teljesség és a végtelen” című könyvet illeti, valóban ez a helyzet; sőt, ezzel e mű szerzője maga is tisztában van. A disszertáció második részében a „Prinzip gegen Prinzip” című alfejezetben idézem Lévinasnak néhány olyan megállapítását, amely efelől nem hagy kétséget.⁷ A második főmű – „Másként, mint lenni, avagy túl a léten” – azonban e tekintetben változást hoz. A szövegben elemzem a két mű közötti különbségeket, és külön kiemelem e fordulat jelentőségét.⁸ A „Másként, mint lenni, avagy túl a léten” című könyv értelmezése során pedig éppen azért helyezem a hangsúlyt a váltakozás – *alternance* – diakritikai modelljére, mert úgy ítélem meg, hogy csak akkor nem tévesztjük szem elől a másikkal való találkozás eredendően *an-archikus* jellegét, ha azt vizsgáljuk meg, hogy miként okoz zavart ez az esemény életünk törvények által is szabályozott rendjében, és miként készíti ezt a rendet megújulásra vagy legalábbis módosulásra.⁹

Visszatérni magukhoz a dolgokhoz anélkül, hogy eleve föltételezett elvekre támaszkodnánk: úgy vélem, megfogalmazhatjuk így a „posztmetafizikainak” nevezhető gondolkodás kulcsföladatát. De vajon nem fából vaskarika-e ez? – teszi fel a kérdést Heller Ágnes. A magam részéről úgy gondolom, hogy a *diakritikai módszer* alkalmazása elvégezhetővé teszi ezt a föladatot.¹⁰ Röviden meg kell azonban magyaráznom, hogy miért is gondolom ezt így, mert bírálóimat nyilvánvalóan nem sikerült meggyőzőnöm e módszer jelentőségéről.

⁷ ZLG, 236. o.

⁸ Vö. ZLG, 243. o.: „In der Tat nimmt das Hyperbolische in *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, wie Ricœur mit Recht bemerkt, eine geradezu »paroxystische Wende«. Dies hängt wohl damit zusammen, daß jetzt kein *Prinzip*, keine *Arché* mehr das Befremdliche am Einfall des Anderen in das Selbe durch eine metaphysische Überhöhung abmildert. Im neuen Ansatz wird vielmehr das *An-archische* der Begegnung mit dem Fremden in all seiner Befremdlichkeit hervorgekehrt.”

⁹ „A jó anarchiája és a törvény rendje” című tanulmányomban röviden magyar nyelven is összefoglaltam ezt az értelmezést. Utalok továbbá „Törvény és vadfelelősség” című írásomra is. Lásd ÉSE, 233–239. o. és 275–289. o.

¹⁰ A diakritikai módszert munkám második részében is mindvégig alkalmazom és döntő pontokon említem. Lásd ZLG, 236 sk. o.; 274. o., 285. o., 362. o. és 367. o.

Értelmezésem szerint a diakritikai módszer éppúgy több pusztán heurisztikus eljárásnál, mint a hegeli dialektika. Mindkét terminus teljes filozófiai gondolkodásmódra utal. Az utóbbival ellentétben azonban az előbbi nem a valóság vélt fogalmi struktúráit igyekszik föltérképezni, hanem a fogalmi elemzéseket tapasztalati szituációk vizsgálatával kapcsolja egybe. Ennyiben fenomenológiai gondolkodásmódról, a fenomenológia egyik válfajáról van szó. Ez az állítás azonban csak akkor állja meg a helyét, ha a „fenomenológia” kifejezést nem szokványos jelentésében vesszük. Abban a szóhasználatban, amelyet ma is elfogadhatónak tekinthetünk, ez a megjelölés semmiképp sem azt a meggyőződést fejezi ki, hogy gondolkodásunk fogalmi elemeihez egy egyértelmű megfeleltetéssel szemléleti fedezetet rendelhetnénk hozzá. Ha a szót így értenénk, a diakritikai módszer nem volna fenomenológiai eljárásnak minősíthető. Könnyen beláthatjuk ezt, ha meggondoljuk, hogy egy diakritikai jellegű különválasztásra mindig olyankor kerül sor, amikor két, egymással *kezdetben* azonosnak vélt dolog különbözőségére *utólag* fény derül. Ebből azonban az következik, hogy egy diakritikai jellegű különbség mindig csak bizonyos fáziskéséssel, időeltolódással válik érzékelhetővé, s ezért *kimutathatónak* tekinthető ugyan, ámde – legalábbis a kezdőállapotban – anélkül, hogy a korai fenomenológia követelményeinek megfelelően egyszersmind *felmutathatóságot* is tulajdoníthatnánk neki. Ha mégis ragaszkodunk ahhoz a kijelentéshez, hogy a diakritikai módszer *fenomenológiai* jellegű gondolkodásmód, akkor ezzel nem pusztán azt kívánjuk hangsúlyozni, hogy filozófiai meggondolásaink során ki kell lépnünk a puszta fogalmak elemzésének köréből, és olyan élethelyzeteket kell szemügyre vennünk, amelyekben *jelenségek* tárulnak elénk és *tapasztalatok* adódnak. Megközelítésünknek nem is csupán azt a további sajátosságát emeljük ki ezzel, hogy vizsgálódásaink *értelemösszefüggések* föltárására irányulnak. Ez a sajátosság ugyanis önmagában véve még nem összeegyeztethetetlen azzal a korai fenomenológiára jellemző, de általunk elvetett elképzeléssel, hogy a világban föllelhető értelemösszefüggések kizárólagos forrása *értelemadó tevékenységünk* volna. A diakritikai módszer bevezetése eleve azt követeli, hogy értelemadó tevékenységünk valóságos teljesítményeinek és nem kevésbé valóságos korlátainak vizsgálatát *értelemképződés* és *értelemrögzítés* megkülönböztetésére alapozzuk. Ehhez pedig nem csupán azt kell elismernünk, hogy vannak a magától lejátszódó értelemképződésnek olyan folyamatai, amelyek kivonják magukat értelemadó tevékenységünk hatóköréből, hanem egyszersmind azt is föl kell tételeznünk, hogy a maguktól kialakuló értelemképződményeket differenciális összefüggéseik minden időpillanatban „diakritikai rendszerré” kapcsolják össze. Ha kitartunk amellett, hogy a diakritikai módszer *fenomenológiai* gondolkodásmódnak tekinthető, ezzel mindenekelőtt arra kívánjuk fölhívni a figyelmet, hogy ezt a diakritikai rendszert nem külső nézőpontból vesszük szemügyre, hanem – Merleau-Ponty szavával élve – azt vizsgáljuk, hogy miként találjuk e rendszerbe *belefogalva* magunkat. Ez a vizsgálat azért tekinthető fenomenológiaiinak, mert egy diakritikai rendszerhez –

ellentétben minden strukturális analízissel – *egyes szám első személyben megfogalmazódó tapasztalatokból* kiindulva közelít.¹¹

Hozzáteszem, hogy az így fölfogott diakritikai módszer egyes szám első személyben megfogalmazódó tapasztalataink értelmezése során nem támaszkodik más elvre, mint amely a vizsgált tapasztalati szituációhoz tartozik – és abban éppenséggel kérdésessé válik. Már a hegeli dialektika is megkísérli a tapasztalat elemzését anélkül elvégezni, hogy a vizsgált tudatalakokra külső mércét kellene alkalmaznia. De ha csak arra a híres kijelentésre gondolunk, amely szerint *az igaz az egész*, máris belátjuk, hogy *A szellem fenomenológiája* ennek ellenére is teljes egészében metafizikai princípiumra alapozódik (bár kétségkívül tény, hogy a hegeli elv – Heidegger megfogalmazásában: „az abszolútum parúsiája” – a fichtei én-princípiummal ellentétben nem ölti egyetlen előrebocsátott alaptétel alakját). Hogy mennyire más a helyzet a diakritikai módszerrel, azt két meggondolással igyekszem érzékeltetni.

Az első meggondolás kulcsszerepet játszik a disszertáció első részében. A narratív identitás elmélete nyilvánvalóan elvet állít föl akkor, amikor élettörténet és önazonosság közé egyenlőségelet tesz. Ha ezt az elvet diakritikai módszerrel vizsgáljuk, a legkevesébé sem egy másik elvet szegezünk szembe vele, hanem olyan tapasztalati szituációkat keresünk, amelyben a két fogalom vélt egybeesése – nyilvánvaló összetartozásuk ellenére is – megkérdőjeleződik. Élettörténet és önazonosság rokonértelműségének tételével szemben persze kezdettől fogva kétely ébredhet bennünk, ha arra gondolunk, hogy az önazonosság bizonyos határok között olyan elbeszélésekkel is rögzíthető, amelyek nem tekinthetők az élettörténet hiteles kifejezéseinek. Ez a megfigyelés arra ösztönözhet bennünket, hogy föl vessük az életünkről szóló történetek hitelességének, valóságosságának avagy – filozófiailag még többre kötelező szóval – igazságának kérdését. A diakritikai módszer azonban ezúttal is azt követeli, hogy tekintsünk el minden olyan elvtől, amely az igazság szó értelmét előzetesen rögzítené, és föladva minden külső nézőpontot, amelyből egyáltalán módunk volna egybevetni a megélt életvalóságot és az elbeszélte történeteket, úgy vizsgáljuk az elbeszélések hitelességének problémáját, ahogyan az a magunk élettörténetén belül ténylegesen fölvetődik. A valóságosság kérdése – állítom – merőben új arculatot ölt, ha nem *in abstracto* képzeljük magunk elé az egy és ugyanazon élettörténetre vonatkozó elbeszélések egész sorát, hanem visszahelyezkedünk a magunk élettörténetébe, és *in concreto* vesszük szemügyre azokat a válsághelyzeteket, amelyekben előzőleg pontosnak és hitelesnek vélt történetek *helyesbítésére* kényszerülünk.¹²

A második meggondolás a disszertáció második részében szerepel, és a gondolatmenet egészének szempontjából nem kevésbé fontos, mint az első. A törvénytiszteltetből fakadó válaszmegtagadás példájára gondolok, amelyet Kantnak

¹¹ Vö. ÉSE, 36–37. o.

¹² ÉSE, 26–27. o.

egy kis írásából idézek. Az *emberszeretetből való hazugság vélt jogáról* című tanulmány főszereplője elvi okokból még a barátját üldöző gyilkostól sem tagadja meg azt a fölvilágosítást, hogy az üldözött nála lelt menedékre, s e pillanatban is a házában tartózkodik. Heller Ágnes úgy véli, hogy ezzel a Benjamin Constant által provokatív módon fölidéztet helyzettől „Lévinas sem juthat jobban dűlőre, mint Kant”. Vitatkoznom kell ezzel a megállapítással, bár elismerem, hogy Lévinas megfogalmazásai gyakran valóban szinte *ad absurdum* vitt rigorozitást sugallnak. Heller Ágnes így összegzi Lévinas álláspontját: „A gyilkosnak abszolút felelőssége van velem szemben, ahogy nekem is a gyilkossal és egyúttal a barátommal szemben. Tehát a barátnak nincs privilégiuma az általános felelősségvállalásban.” És hozzáteszi: „Erkölcsei érzékünk, ez a gyöngye és törékeny valami (nem bíró), azonban tiltakozik. S igazat szólva nincs olyan modern morálfilozófia, amely ezt a tiltakozást elméletileg – filozófiailag – és konzekvensen igazolná.” Más eredményre juthatunk azonban, ha példánkra a diakritikai módszert alkalmazzuk. Abból kell kiindulnunk, hogy a constant-i helyzet – mint minden morális szituáció – egy erkölcsi rend keretei között alakul ki. A példa előfeltevései azt kívánják, hogy ebből a rendből Kantot követve egyedül a „Ne hazudj!” törvényét emeljük ki. Ez a törvény rögzíti Kant szemében a szituáció etikai értelmét. A diakritikai módszert alkalmazva azonban felmutathatunk itt egy olyan etikai értelemképződést, amely ezt az értelemrögzítést megkérdőjelezi. Ehhez Lévinasnak az a gondolata segíthet hozzá bennünket, hogy a másikkal való pusztán találkozás eleve felelősség forrása – következésképpen etikai értelmet képző erő. Igaz, az a korlátlan felelősség, amelyről itt szó van, nem tekinthető többnek egyfajta *vadfelelősségnél*¹³, amelyet még nem korlátoz mérték és nem szabályoz törvény. Az is igaz, hogy e vadfelelősség szempontjából a barát nem élvez kitüntetettséget: az őt üldöző gyilkos ugyancsak igényt tart arra, hogy felelősséget vállaljunk érte. Fontos azonban, hogy ha a barát számít az adott helyzetben a *másiknak*, akkor a gyilkos – avagy titkosügynök – a lévinasi etika egyik további alapterminusával szólva a *harmadik* szerepét tölti be. A másik és a harmadik igényének összeütközését Lévinas olyan ellentmondásként írja le, amely fölveti az igazságosság kérdését, és ezzel visszavezet a törvényhez. Nem ugyanahhoz a törvényhez vezet azonban vissza, mint amelyikből kiindultunk. Ha csupán a „Ne hazudj!” parancsolatát követnénk, mint a kanti írás főszereplője teszi, akkor az adott helyzetben csupa törvénytiszteletből barátunkkal szemben válaszmegtágadóvá válnánk. Igaz, Lévinas nem mutatja meg, pontosan milyen szabállyal vagy elvvel kell helyettesítenünk ezt a parancsolatot. Ennek eldöntését teljes egészében rábízza a cselekvőre. Éppen ezért kell azt mondanunk, hogy a lévinasi etika valójában

¹³ A vadfelelősség olyan kifejezések mintájára értendő, mint például a „vadházasság”. Olyan felelősséget értek rajta, amely a másikkal való véletlenszerű találkozás nyomán áll elő, és amelynek – legalábbis születésének pillanatában – sem a mértékét, sem pedig a jellegét nem szabják meg tételes erkölcsi vagy – különösen – jogi előírások.

nem tételes morálfilozófia, hanem csupán *elementár-etika*, amely nem arra a kérdésre felel, hogy mit kell tennünk, hanem mindössze azt vizsgálja, hogy honnan származtatható cselekedeteink etikai értelme. Ennyiben jogos azt állítani, hogy a lévinasi megközelítés sem nyújt *igazolást* erkölcsi érzékünknek a kanti megoldással szembeni tiltakozására. Mégiscsak hozzá kell tennünk azonban, hogy a lévinasi értelemben vett elementár-etika először derít fényt az etikumnak arra a *forrására*, amelyből erkölcsi érzékünknek ez a tiltakozása táplálkozik. Mert ez a forrás nem egyéb, mint az a *vadfelelősség*, amely a másik nekünk szegeződő igénye nyomán támad bennünk, még ha ez az igény semmilyen elvvel, szabállyal vagy törvénnyel nem támasztható is alá.

A diakritikai módszert e példák tanulságai alapján olyan gondolkodásmódként értelmezem, amellyel a készen talált – metafizikai, morálfilozófiai stb. – elveket visszavonatkoztatjuk a világon átvezető *tapasztalati utunk* állomásaira, hogy e tapasztalati út vizsgálata révén felderíthessük a magától meginduló *értelmekepződésnek* azon folyamatait, amelyek az említett elveken – kontraszthatásukkal – fölismerhetővé teszik a többé vagy kevésbé mindig önkényes *értelme rögzítés* nyomait.

A diakritikai módszer alkalmazásának egyik legfőbb eredménye a disszertációban az *önhasadásnak* az a fogalma, amely támaszkodik ugyan az *Ichspaltung* freudi fogalmára, ámde azzal ellentétben nem tartozik eleve a pszichopatológia körébe. Ez a fajta önhasadás mindig sorseseményt föltételez, ám ennek ellenére sem tekinthető olyan történésnek, amelytől kezdve az élettörténet egyöntetűvé válnék, és végérvényesen sorssá szerveződne. *Sorseseményről* értelmesen beszélhetünk akkor is, ha a sorsot annak tartjuk, ami: hogy egy kanti kifejezéssel éljünk, *jogtalanul bitorolt* fogalomnak. Az önhasadásnak az a jelensége, amelynek a disszertáció mindkét részében fontos szerepet tulajdonítok, éppen ezért a megtérés, megigazulás avagy tolsztoji feltámadás Saulus–Paulus-történeteivel szerkezetileg nem fér össze jobban, mint a személyiség folyamatos kibontakozását feltételező elbeszélésekkel. Hadd tegyem hozzá: *Selbigkeit* és *Selbstheit* (*mêmeté* és *ipséité*) Ricœurhöz kapcsolódó megkülönböztetésével nem az a szándékom, hogy a személyiség-identitás filozófiai elméleteit szubsztanciális és narratív elméletekre osszam fel, amint azt a jelek szerint Heller Ágnes föltételezi. Valójában – Ricœur intencióinak megfelelően – a dolgokra jellemző azonosságtól határolom el e megkülönböztetés révén az önazonosságot. Ezért nem is kutatom ezen ideáltípusok történelmi születési helyét és idejét. Az viszont kétségtelenül igaz, hogy a narratív identitás elméletének, amelyhez – a diakritikai módszer szellemében – *polemikusan* kapcsolódom, megvan a maga történelmi gyökere. Nyilvánvalóan nem más ez, mint – Heller Ágnes megfogalmazását idézve – „a modern ember személyiség-identitásának fikciója, vagy ha akarjuk, a modern regényé”. Heller Ágnes azt is joggal említi meg, hogy Adrian Leverkühn életét is így beszéli el biográfusa, habár ez a felfogás egyértelműen Serenus Zeitblomot jellemzi, nem pedig magát Thomas Mannt, aki a regényben helyenként akár kíméletlennek is nevezhető ironiával határolja el magát a zeitblomi látásmódtól.

(Kérdés persze, hogy mennyi ebben az iróniában az önironia.) Mindenesetre Heller Ágnesnek igaza van: a személyiség-identitás eme fikciójának történeti – vagy még inkább *genealógiai* – vizsgálata kétségkívül fontos kiegészítésekkel szolgálhatott volna elemzéseimhez. Annál is inkább, mert ezek az elemzések a személyiség-identitásnak ezt a modern elképzelését valóban egyértelműen *fikcióként* értelmezik. Hozzátenném azonban, hogy magát a *személyiség* filozófiai fogalmát is olyan kétes értékű értelemtörzítés eredményének tekintem, amely elfedi az önhasadás alapvető jelentőségű tényét.¹⁴

Az a középponti szerep, amelyet benyújtott munkámban az önhasadás jelenségének tulajdonítok, lehetővé teszi, hogy kijelentsem: Kocziszký Éva félreért, amikor azt a meggyőződést tulajdonítja nekem, hogy „önazonosságunk folyamataiba beleilleszkednek a másság, az idegenség ráadásul túlnyomónak tekintett jelenségei”. Munkámban valójában éppenséggel azt állítom, hogy a másság, az idegenség említett jelenségei megbontják önazonosságunk rögzülésének folyamatát, és önhasadást idéznek elő bennünk. Nem tartható – vagy legalábbis nem egyértelmű – az a kijelentés sem, hogy „evidenciának” kezelném „a személyes élettörténet egységességét”. A félreértésnek talán az lehet az oka, hogy egyvalamit valóban *evidenciának* tekintek: azt tudniillik, hogy *bár nem maradunk ugyanazok, mint akik voltunk, sohasem leszünk annyira mások, hogy ne maradnánk önmagunk*. Ezt az evidenciát azonban nem „a személyes élettörténet egységességének” garanciájaként értelmezem. Az idézett megállapításhoz hozzáteszem: *Nem azért maradunk önmagunk, mert különleges egyéniségünk mindenki másától megkülönböztet bennünket, hanem azért különbözünk mindenki másától, még ha egyéniségünk nem mutat is különleges vonást, mert nem tudunk nem önmagunk maradni.*¹⁵ Ez a megfogalmazás kiindulópontul szolgál számomra ahhoz, hogy különbséget tegyek a bennünket másoktól elválasztó *tartalmi és helyzeti különbségek* között, és ennek megfelelően – Lévinasszal egyetértésben – elhatároljam egymástól az önazonosságot (*identité*) és az egyszerűséget (*unicité*). *Unicité sans identité*: így hangzik a „Másként, mint lenni, avagy túl a léten” című munka egyik részfejezetének címe, és a magam részéről én is azt állítom, hogy az a sajátos énhelyzet, amelyben egyszerűségünk és megismételhetetlenségünk végső alapját ismerhetjük fel, különös módon nem az önazonosság keresésének, hanem az önmagunkból való kilépés velünk szemben támadó igényének dimenziójába illeszkedik bele.¹⁶ Egyszerűség és önazonosság ezen megkülönböztetése nem hagyható figyelmen kívül, ha az a kérdés merül föl, hogy vajon evidenciaként kezelem-e a személyes élettörténet egységességét. Erre a kérdésre ugyanis az a válasz, hogy helyzeti egyszerűségünket evidenciaként kezelem, tartalmi önazonosságunkat viszont a legkevésbé sem. Hozzáteszem: helyzeti egyszerűségünk

¹⁴ Ezért *nem* törekszem fenomenológiai személyiség-elmélet kidolgozására sem. (Vö. H.Á.)

¹⁵ ÉSE, 45. o.

¹⁶ Uo., 47. o.

evidenciája természetesen összefér azzal, hogy tartalmi értelemben életünk „menthetetlenül összefüggéstelenné” válik. (Vö. KÉ)

Kérdés, hogy egyáltalán mi kérdőjelezhetné meg ezt az evidenciát? A társadalmi élet nivelláló tendenciáira utaló heideggeri *Az-ember* (*das Man*) aligha, hiszen *Az-ember* mivoltunkat csakis azért tekinthetjük eleve bukásunk avagy hanyatlásunk jegyének, mert úgy véljük, hogy helyzetünkkel adott egyszerségünkhöz – *jemeinigkeitünkhöz* – méltatlan a tartalmi egyformaság. De nem kérdőjelezik meg a szóban forgó evidenciát az önkívületi állapotok sem. Helyzeti egyszerségünk másokhoz fűződő kapcsolatainkból adódik, és amíg önkívületi állapotainkat mások nekünk tulajdonítják, addig ezek az állapotok is a magunk állapotai maradnak. Paradox, de helytálló megfogalmazással: mi *magunk* vagyunk bennük *magunkon kívül*. Gondoljunk csak Aias sorsára!

Helyzeti egyszerségünk evidenciáját talán csak egyetlen eset rendíthetné meg: ha lehetséges volna másvalakitől teljes egészében átvenni azt a helyet, amelyet az másokhoz fűződő kapcsolatainak hálójában elfoglal. Egy ilyen eset történetét beszéli el Paul Auster a *New York Trilógia* harmadik részében: Fanshawe gyermekkori barátjára hagyja feleségét, gyermekét, életművét, egész életét. *Nélküle* – mondja Fanshawe-ról a barátja az elbeszélés legelején – *aligha tudnám, ki vagyok*.¹⁷ Kezdetben ezt a kijelentést önkéntelenül is úgy értelmezzük, mintha önazonosságát valóban örökölni kaphatta volna barátjától. Az elbeszélés befejezése azonban új értelmet ad ennek a mondatnak: a főhős valójában csak azáltal talál önmagára, hogy végre szemtől szemben áll a korábban halottnak hitt, de valójában mindaddig csupán rejtőzködő Fanshawe-val (még ha továbbra is elválasztja őket a címadó zárt szoba ajtaja), e szemtől-szemben állás révén végre megkülönböztetheti magát tőle, és hazatértében azzal az erővel, amelyet ebből a pillanatból merít, Fanshawe rábízott utolsó művét ízekre tépi.

Egy kortárs irodalmi mű mutatja meg itt, hogy micsoda konfliktusok és traumák forrása lehet, ha életünk forgatókönyvét másvalaki akarja megírni helyettünk. Ez persze különleges eset, amelyben van valami a gondolatkísérletek keresettségéből. Az azonban életünk alaphelyzetéhez tartozik, hogy történetünket nem csupán mi magunk beszéljük el, hanem mások is. Vajda Mihály joggal utal erre, és egyszersmind joggal teszi fel a kérdést, hogy milyen meggondolásból hagyom figyelmen kívül a disszertációban ezt a tényt. Válaszom a következő: élettörténet és önazonosság egybeesésének tézise, amelyet kritikai vizsgálatnak vetek alá, azt kívánja, hogy azokra az elbeszélésekre összpontosítsak, amelyeket a magunk élettörténetére vonatkozóan *hitelesnek* ismerünk el, akár mi magunk vagyunk ezen elbeszélések szerzői, akár másoktól – például a szüleinktől vagy a nagyszüleinktől – vesszük át őket. A vizsgált elmélet föltevése szerint ugyanis csak ezek a történetek válnak önazonosságunk építőelemeivé. Mindamellet el kell

¹⁷ P. Auster: „The Locked Room”, *New York Trilogy*, Penguin, London 1990, 235. o.: „[...] without him I would hardly know who I am”.

ismernem, hogy témám szempontjából fontos tanulságokkal szolgálhatott volna, ha kitérek azokra a további dimenziókra is, amelyeket Vajda Mihály megemlít. Nyilvánvalóan egész sor új problémát vetnek fel – és ezért külön kutatásokat igényelnének – azok a történetek, amelyek önazonosságunk közösségi aspektusait rögzítik; de ami önazonosságunk tisztán egyéni vonásait illeti, itt is megnyílik két további dimenzió. Egyrészt érdemleges vizsgálódások tárgya lehet az a folyamat, amelyben a másik a velünk való találkozás során mintegy kioldja magát azokból az előzetes történetekből, amelyek bennünk róla – személy szerint vagy típusát tekintve – eleve ott élnek. Ezt a kérdést Lévinashoz kapcsolódva érintettem, de részleteiben nem tárgyaltam.¹⁸ Másrészt a magunk életéről mondott történetek nemritkán összeütközésbe kerülnek azokkal a történetekkel, amelyeket rólunk mások – például volt barátaink vagy volt szerelmeink – beszélnek el. A disszertációban egyáltalán nem vizsgálom ezeket az összeütközéseket, holott jelentőségük az önazonosság rögzítése szempontjából nem elhanyagolható.

Ez a hiányosság talán azzal is összefügg, hogy a disszertáció történeti áttekintéseiben – mint Heller Ágnes joggal teszi szövé – nem térek ki Sartre-ra. A „más számára való lét” (*être-pour-autrui*) gondolatköre kétségkívül támpontul szolgálhatott volna az említett összeütközések elemzéséhez (habár nyilvánvalóan túl kellett volna lépni azon a szűkös fogalmi kereten, amelyet a szubjektum–objektum dualizmust meghaladhatatlannak tekintő Sartre maga szinte kizárólagos érvényűnek vélt). A „második kopernikuszi fordulat” létrejöttét kutatva azonban a fenomenológián belül főként azokra a törekvésekre kellett figyelnem, amelyek a karteziánus tudatfilozófiával való szakításra irányultak; Sartre viszont a fenomenológiát köztudottan egy karteziánus metafizika Prokrustes-ágyába szorította bele. Ez azonban valószínűleg mégsem elégséges indok arra, hogy Sartre-t figyelmen kívül hagyjuk. Már csak azért sem, mert Lévinas – a totalitás-fogalom kritikájától kezdve egészen az elkülönülés (*séparation*) szó megválasztásáig – ezer szállal kapcsolódik hozzá.

Bírálóimnak csak kevés megállapítása vonatkozik a disszertációra azokra a fejezeteire, amelyek törvény, vágy és bűn fogalmi megragadására törekszenek, habár Heller Ágnes megjegyzi, hogy a disszertáció második része – és, gondolom, azon belül is főként az említett három fejezet – bevezetést jelenthet egy jövőendő elementár-etikához. Kocziszkó Éva opponensi véleménye azonban az utolsó fejezetben szereplő bűnértelmezéssel kapcsolatban tartalmaz egy olyan kitélt, amely részletes választ igényel. Arra a kijelentésre gondolok, hogy ez az értelmezés „relativizálja a bűnnek a gonosszal való kapcsolatát”, mert arra a tézisére épül, hogy „a bűn nem egységes fogalom”, avagy, más szóval, elszakítja a bűnt attól, amit „mindközönségesen rossznak szoktunk nevezni”. Az ellenvetés-

¹⁸ Az *évasion d'Autrui* jelenségére gondolok. Lásd különösen ZLG, 232–235. o. Tény azonban, hogy itt is csak általánosságban esik szó „értelemadásról”; azokat a történeteket, amelyek révén a másoknak tulajdonított értelmet rögzítjük, e lapokon külön nem említem.

re talán elég volna annyit felelnem, hogy a bűn fogalmának az a fajta „relativizálása”, amelyre vállalkozom, sem szándékaim szerint, sem — amennyire meg tudom ítélni — ténylegesen nem veszi el a bűn életét. Hiszen éppenséggel azt állítom, hogy a *válaszmehtagadás* megadja számunkra a bűnnek a törvényszegésnél is eredendőbb értelmét¹⁹, és ehhez még azt is hozzáteszem, hogy a válaszmehtagadás eredeti értelmének vizsgálata elvezet egy második bűnfogalomhoz, amely egyenesen a „gyökeres rossz” kanti elképzelését idézi. E második bűnfogalom lényege ugyanis egy olyan beállítottság, amely a vadfelelősséget alárendeli a rendteremtő törvénynek.²⁰ (Ez a bűnfogalom általánosítása azoknak a tanulságoknak, amelyek Constant és Kant — röviden az előzőekben is tárgyalt — vitájából leszűrhetők.) Harmadik bűnfogalomként végül azt a *culpabilité irrémissible*-t — „el nem engedhető bűnt” — említem, amely Lévinas szerint egyszerűen az idegen tettekért viselt felelősség folyományaképpen háramlik ránk.²¹ Könnyű belátni, hogy a három bűnfogalom nem hozható közös nevezőre. Nincs azonban ok azt hinni, hogy ez a belátás — avagy ez a „relativizálás”, ha mindenáron ezt az egyébként szerintem félrevezető szót kívánjuk alkalmazni — bármit is elvenne a dolog komolyságából, hiszen nem állítom, hogy a bűn fogalma értelmetlen, használhatatlan, alaptalan vagy tárgyaltalan volna. Mindössze azt igyekszem kimutatni, hogy a bűn szó többféle értelemben használható, és hogy e jelentések között nincs olyan, amely a rosszként volna szembeállítható a jóval.²² Ez az érvelés nem az ellen irányul, amit „mindközönségesen” a rossznak szoktunk nevezni (ha van ilyen), hanem az ellen, amit a *metafizikai hagyomány* szokott annak nevezni. (Kétségeim vannak azonban afelől, hogy „mindközönségesen” egyáltalán használjuk-e — a releváns értelemben — a rossz fogalmát, és egészen biztos vagyok benne, hogy magyarul nem használható a kívánt jelentésben — vagyis a *das Böse* terminus megfelelőjeként — a „gonosz” szó.) Valójában disszertációm utolsó fejezetében csupán megpróbálok újra elgondolkozni Lévinasnak azon a rejtélyes megállapításán, amelyen már *A bűn mint sorseseemény* című könyvem megírása idején is sokat töprengtem, és amely szerint jó és rossz egymástól „az ellentétnél is erőteljesebben megkülönböztető különbséggel különböznek”.²³

Kétségtelen, hogy korábbi és mostani megközelitésem között különbségek vannak. Az eltérések részben arra vezethetők vissza, hogy az újabb vállalkozás *sors* és *sorseseemény* fogalmának megkülönböztetésére épül (ez a megkülönböztetés a korábbi kísérletből hiányzott²⁴), részben pedig onnan erednek, hogy az

¹⁹ Lásd ÉSE, 354. o. — Vö. ZLG, 410. o.

²⁰ ÉSE, 355. o. — Vö. ZLG, 410 sk. o.

²¹ ÉSE, 357. o. — Vö. ZLG, 412. o.

²² ÉSE, 358. o. Jón itt Lévinasszal ama *vágy* nyughatatlanságát értem, amelyet az sem riaszt vissza, ha a másiban olyasmire bukkan, ami *nem vágykeltő*. (Lásd ÉSE, 357. o.)

²³ Lásd *A bűn mint sorseseemény*, Atlantisz, Budapest 1992 (a továbbiakban BSE), 262. o.

²⁴ Vö. ÉSE, 43. o., jegyzet

elementár-etika gondolata eleve elmozdulást jelez Nabert és Ricoeur korábban szorosabban követett megközelítésétől Lévinas és Waldenfels elképzelései felé. Ennek köszönhető, hogy az új vállalkozásban a bűnjelenség vizsgálatát végre anélkül tudom kioldani az önmagunkra irányuló *reflexió* összefüggéséből, amelyben Nabert vizsgálódásai mindvégig mozogtak, hogy – Ricoeur hermeneutikai intencióit követve – egyszerűen vallási és filozófiai hagyományok *interpretációjára* kellene hagyatkoznom. Az új megközelítés ugyanis lehetővé teszi, hogy meggondolásaimat azon *tapasztalati szituációk* elemzésére alapozzam, amelyekből *vadfelelősség* háramlik ránk.²⁵ Arra a bűnfogalomra, amely ebből az elemzésből adódik, egyáltalán nem bizonyulnak alkalmazhatónak azok a gondolati alakzatok, amelyeket a filozófiai hagyomány a bűnjelenség értelmezésére kínál: például „megfordítás” (*Umkehr*), „szétválasztás” (*Trennung*), „összeütközés” (*Widerstreit*, *Antagonismus*) vagy akár „ellentmondás” (*Widerspruch*).²⁶ Ez a fölismerés lehetővé teszi, hogy a bűnjelenség értelmezése során meggondolásaimat ezúttal még egyértelműbben leválasszam a hagyomány sugallta megoldásokról, mint korábban. A bűn-könyvben a tett két kezdetéről szóló elképzelésemet, amelyet egyébként ma is teljes egészében tarthatónak tekintek, még hozzákapcsoltam a *peccatum originarium* és a *malum metaphysicum* hagyományköréhez. A rossz ezért ott könnyen egy *arché*, egy kvázi-metafizikai princípium, egy őselv színében tűnhetett föl (még ha e látszat ellen hatott is, hogy a rosszat – lévinasi terminusokkal – olyan „enigmaként” igyekeztem értelmezni, amely a bűnfenoménon pusztán „nyomot” hagy²⁷). Az új kísérletben igyekszem ennek a félreértésnek eleve elejét venni. Szakítani próbálok a filozófiai hagyomány túlságosan is szimmetrikus gondolati alakzataival (ilyen az *ellentét* is), és azokat a bonyolultabb, mert szabályos gondolati alakzatba nem rendeződő kapcsolatokat igyekszem föltérképezni, amelyek az általam különválasztott három bűnfogalom és a lévinasi értelemben vett jó között kirajzolódnak.

Nem az én föladatom megítélni, hogy vajon a felelősség-etika a zsidó – és éppígy a keresztény – vallási, valamint a (végső soron görög eredetű) filozófiai hagyományokról egyaránt leválasztva és egy tisztán fenomenológiai kísérletben újrafogalmazva nem veszíti-e el eredendő „humanitását”, és nem változik-e át „a hidegség gögjének” eszközévé, amint – a jelek szerint – Kocziszký Éva állítja. De – egészen eltekintve most attól, hogy egyáltalán alkalmasak-e ezek a terminusok tudományos nézetkülönbségek szakszerű tisztázására – bizonyosnak látszik számomra, hogy Lévinas azokban a művekben, amelyeket értelmezésem középpontjába állítok, egyszerre két dologra vállalkozott: a nyugati filozófiai

²⁵ ÉSE, 353. o.

²⁶ ÉSE, 356. o.

²⁷ BSE, 251. o.

hagyománnyal kétségkívül zsidó tapasztalatokat kívánt szembeszegezni²⁸, ám ezeket a tapasztalatokat egyetemes filozófiai érvénnyel igyekezett megfogalmazni. Vajon nem vitatnánk-e el a pusztá létjogosultságot is ettől vállalkozástól, ha mindazt, amit Lévinas a felelősségről mond, eleve elválaszthatatlannak tekintenénk a *shoah* közvetlen túlélőinek nézőpontjától? (Vö. KÉ)

Az előzőkben megkíséreltem válaszolni azokra az ellenvetésekre, amelyeket bírálóim megfogalmaztak. Bár néhány fontos ponton el kellett ismernem, hogy joggal rónak föl szerkesztésbeli hibákat, sőt esetenként tartalmi hiányosságokat is benyújtott értekezésemnek – és az ilyesmi az embernek mindig nehezebb esik –, mégis úgy érzem, hogy mindeddig aránylag könnyű dolgom volt, mert az igazi nehézségek csak akkor következnek majd, amikor arra kerül sor, hogy tényleges munkámban is levonjam a bírálatokból adódó tanulságokat. A tételes ellenvetéseknél ugyanis nem kevésbé fontosak az elhangzott bírálatokban azok a megnyilatkozások – néha csak értékelő hangsúlyok, máskor kerekén kimondott kérdések –, amelyekre pusztá szóval nem lehet megfelelni. „Lehet-e a filozófiai bátorság dicsérete híjával a bátorságnak?” – hangzik például Heller Ágnes súlyos kérdése. Nyilvánvaló, hogy erre most már csak további munkámmal adhatom meg a – kétségkívül késve, de remélhetőleg még mindig nem túlságosan későn érkező – választ.

(Tengelyi László)

²⁸ Lásd erről „Felelősség, kiválasztottság, teremtettség. Búcsú Emmanuel Lévinastól” című írásomat, *Szombat* (1996), 9. sz., 42–43. o.

Az Áron Kiadó eddig megjelent és megjelenés alatt álló kötetei

- Darab Tamás: *A gépesített értelem: Vázlatok a mesterséges intelligencia filozófiájáról* (1991) 131,— Ft
- Bimbó, K. – Máté, A. [Szerk.]: *Proceedings of the 4th Symposium on Logic and Language* (1993) 550,— Ft
- Karl-Otto Apel: *Két erkölcsfilozófiai tanulmány* (Különlenyomat a *Magyar Filozófiai Szemle* 1992/3-4. számából) 240,— Ft
- Felkai Gábor: *Jürgen Habermas* (1993) 580,— Ft
- Spinoza-tanulmányok*, Szerkesztette: Boros Gábor (1994) 225,— Ft
- Társadalomtudomány és filozófia. Tanulmányok*, Szerkesztette: Lendvai L. Ferenc (1994) 400,— Ft
- Lendvai – Nyíri: *A filozófia rövid története* (A Kossuth Könyvkiadóval közösen, 1995) 598,— Ft
- Tengelyi László: *Kant* (1995) 540,— Ft
- Vallásfilozófia Magyarországon*, Összeállította: Nyíri Kristóf (1995) 325,— Ft
- Némédi Dénes: *Durkheim. Tudás és társadalom* (1996) 720,— Ft
- A teremtés. Filozófiatörténeti tanulmányok* Szerkesztette: Fehér Márta (1996) 460,— Ft
- Újvári Márta: *A szkepticizmus kihívása* (1996) 440,— Ft
- Georg Lukács: *Chvostismus und Dialektik* (1996) 450,— Ft
- Imre Ruzsa: *Introduction to Metalogic* (1997) 600,— Ft
- Székely László: *Az emberarcú kozmosz* (1997) 880,— Ft
- Weiss János: *A Frankfurti Iskola* (1997) 820,— Ft
- Lendvai L. Ferenc: *Közép-Európa koncepciók* (1997) 880,— Ft
- Ruzsa Imre [Szerk.]: *Logikai zsebciklopédia* (1998) 620,— Ft
- Steiger Kornél: *Parmenidész és Empedoklész kozmológiája* (1998) 580,— Ft
- Boros Gábor: *René Descartes* (1998) 960,— Ft.
- Nyíri Kristóf – Szécsi Gábor: *Szóbeliség és írásbeliség* (1998) 990,— Ft.
- Karl Popper: *Szüntelen keresés* (1998) 980,— Ft.
- János Rathmann (Hrsg.): *Zur Geschichte der ungarndeutschen Philosophie* (1998)
- Sz. M. Eisenstein: *Válogatott tanulmányok* (1998) 1.290,— Ft.
- Tudományfilozófia. Szöveggyűjtemény*, Szerkesztették: Forrai Gábor – Szegedi Péter (1999) 2.250,— Ft.
- Kendeffy Gábor: *Az egyházatyák és a szkepticizmus* (1999) 1.190,— Ft.
- Peter Fleissner – J.C. Nyíri (Eds.): *Philosophy of Culture and the Politics of Electronic Networking* Volume 1 Austria and Hungary: Historical Roots and Present Developments ISBN 3-7065-303-X, ISBN 963 85864 6 X Ö, ISBN 963 85864 7 8
- Volume 2 Cyberspace: A New Battlefield for Human Interests (1999) ISBN 3-7065-1304-8, ISBN 963 85864 6 X Ö, ISBN 963 85864 8 6 3.200,— Ft

Előkészületben

- Franz Brentano: *Pszichológia empirikus szempontból*
- Pauler Ákos: *Bevezetés a filozófiába*
- Kortársunk, Descartes. Filozófiai tanulmányok*
- Szívós Mihály: *A látszat története*
- Perczel Zita: *A meseautó magányos utasa*
- Hell Judit – Lendvai L. Ferenc – Percz László: *Magyar filozófia a XX. században*

SZEMLE

A MEGTALÁLT PARADIGMA – AVAGY MIRE JÓ A TUDOMÁNYTÖRTÉNET*

SÁNDOR KLÁRA

Békés Vera *A hiányzó paradigma* című könyvéről szívesen beszélek, mert a könyvet nagyon jónak tartom. Most mégis arra kérem az olvasót, ne várja az alábbi frástól a könyv részletes elemzését (egy összefoglaló bemutatás hamarosan megjelenik a *Magyar Tudományban*), s tudományfilozófiai mondanivalójának boncolgatását se, hiszen nem vagyok tudományfilozófus. A könyv nyelvészeti vonatkozásairól szeretnék írni. Nem közvetlenül az esettanulmányokról – jóllehet megérdemelnék, mert kiválóak, gondolatébresztőek és megkerülhetetlenek a nyelvtudomány-történet számára –, hanem arról a nyelvészeti paradigmáról, amelyről tulajdonképpen az egész könyv szól. Békés Vera szerint (42–43) a nyelv nem-privát felfogásán nyugvó kuhni modell nyelvészeti megalapozására alkalmatlan a mai nyelvtudományban uralkodó, a privát-nyelv tételét valló szemlélet, hiszen e kettőt paradigmatiszusakadékos választja el egymástól. A kuhni modell belső ellentmondásait egy olyan nyelvészeti szemlélet oldhatná föl, amely szintén nem-privátnak tételezi a nyelvet – egy olyan nem-karteziánus megközelítés, amely a XIX. század humboldtiánus hagyományát követi, s amely, ha Békés Vera tudománytörténeti rekonstrukciós modellje, a „hiányzó paradigma” működ-

dik, elszigetelt iskolák tevékenységében napjaink nyelvtudományában is itt lappang. Erről a nyelvészletről szeretnék tehát írni.

Mindenekelőtt azt, hogy Békés Vera „hiányzó paradigma”-modelljének használhatóságát semmi sem bizonyíthatná látványosabban, mint hogy a modell segítségével megjósolt nyelvészlelet valóban létezik. Nem elszigetelt és nem is lappang ugyan, az 1960-as évek közepétől egyre erőteljesebben van jelen a világ nyelvtudományában, s az 1970-es évek korán elhalt honosítási kísérletei után az 1980-as évtized végétől jelen van nálunk is: szociolingvisztikának hívják. Mielőtt azonban bárki tájékozatlansággal vádolhatná a szerzőt, hadd mondjam rögtön azt is el, Békés Verának igaza van abban (37), hogy a nyelvészetben átfogó értelemben nem történt paradigmaváltás a XIX. század utolsó évtizedei óta, amikor a történeti összehasonlító nyelvészet uralomra jutott. A XX. század nyelvtudományának előbb strukturalista, majd generativista főárama szemléletében ugyanúgy a privát-nyelv tételére alapul, mint az újgrammatikus tanok. Jóllehet a szociolingvisztika intézményesülten (folyóiratokkal, konferenciákkal, társaságokkal) is képviselteti magát a nyelvtudományban, s rendkí-

* Békés Vera: *A hiányzó paradigma* (Latin Betűk, Debrecen 1997)

vül népszerű a diákok és a fiatal kutatók körében, a nyelvtudomány kifelé mutatott arculata nem tükrözi belső pozícióit. Más okból is nagyon nehéz észrevenni a Békés Vera által keresett humboldti hagyomány és a szociolingvisztika szemléletének azonosságát. Magyarországon különösen, mert nálunk a „szociolingvisztika” címkével ellátott munkáknak csak töredékében fedezhető föl az a nem-karteziánus, a nyelv nem-prívát voltára épülő szemlélet, amit Békés Vera keres. De nem sokkal könnyebb ezt a hagyományt azonosítani a nemzetközi nyelvtudományban sem. Részben azért, mert a humboldti örökség folytatójának Chomsky szereti nevezni magát, Békés Vera kritériumai szerint viszont a chomskyánus nyelvészet éppenhogy a humboldti szemlélet ellentéte: karteziánus, és privát-nyelvet feltételez. Másrészt azért, mert a valódi örökös, a szociolingvisztika meg nem tud róla, hogy az, ami, úgyhogy nem szokta mondani. Ennek az akaratlan rejtőzködésnek persze következményei vannak, például hogy a szociolingvisztika negyedfél évtizedes munkálkodásának eredményeit a szociolingvistákon kívül kevesen ismerik, azok közül is, akiket érdekelhetne, hiszen ezek az empirikus nyelvészeti kutatásokból levont tanulságok harmonizálnak például Wittgenstein vagy Kuhn nézeteivel.

Nem tudom elkerülni, hogy azon az úton menjek tovább, amit talán elegánsabb lenne „egy kis nyelvészeti kitérőnek” nevezni, csakhogy ez hamis név lenne, mert ez a „kitérő” maga az út. Ami alább következik, az nyelvészetről szól és nyelvészeknek (másként nem tudom), de azt hiszem, tanulsággal szolgálhat azért tudománytörténészeknek és -filozófusoknak is, csak – az alább pontosan ez okból bíralt szociolingvista hagyományt követve – induktív módon a szövegbe olvasztva.

„Nem hiszem, hogy lesz majd valaha is egy szociolingvisztikai paradigma” – mondta Peter Trudgill néhány hete arra a kérdésre válaszolva, hogy véleménye szerint elég fontos szerepet játszik-e már a szociolingvisztikának nevezett nyelvészeti irányzat az amerikai és nyugat-európai egyetemeken.¹ A kijelentés némiképpen meglepő, hiszen a szociolingvisztikát sokan megkérdőjelezhetetlenül különálló nyelvészeti megközelítési módnak tekintik, így különböző könyveiben Trudgill is (1995, 1997). Másrészt érdemes erre a mondatra odafigyelni, hiszen Trudgill a világ egyik legismertebb szociolingvistája: Európában ő végezte az első modern szociolingvisztikai vizsgálatokat, a fél világ (ez szó szerint értendő) az ő sokszor kiadott tankönyvéből tanulta és tanulja a szociolingvisztikát, a szociolingvista konferenciák meghívott sztárja, úgyhogy nevét a megírandó tudománytörténeti krónikák nyilván az első nagy mesterek között emlegetik majd. Hogyan lehet vajon föloldani ezt a paradoxont?

Elképzelhető lenne, hogy Trudgill nem fogadja el a paradigma-tant – az interjú során azonban később megemlíti, hogy a „szekuláris” vagy „labovianus nyelvészet” talán mégis tekinthető paradigmának, tehát úgy tűnik, a paradigmák létét nem kérdőjelezi meg.² Vagy úgy is gondolhatja, hogy néhány év múlva csak ez a nyelvészeti szemlélet lesz tudományos értelemben legitim – de ez sem valószínű, hiszen kijelentése mögött ott húzódik az az előfeltevés, hogy most sincs ilyen paradigma. Esetleg ő is, mint sokan mások, abban reménykedik, hogy mégis egységesíteni lehet a darabjaira hullott nyelvészeti univerzumot, amelynek elemei egyre gyorsabban távolodnak egymástól, nem kis mértékben annak a terminológiai proliferációnak köszönhetően, amelynek egyik célja valószínűleg éppen az egymás közötti párbeszéd és vita lehetetlen-

né, s egyben a tudományos ügyködés nyugalmasabbá tétele. (És aminek végeredménye nyilvánvalóan az „egytagú iskolák” elszaporodása s ezzel mindenféle tudományos kontroll megszűnése lesz, ha egyszer mindenki csak saját elméletét tekinti érvényes keretnek.) Az interjúban van bizony nyoma annak, hogy Trudgill nem is látja különösebben összeegyeztethetetlennek az intuíción és a nyelv homogén mivoltára építő nyelvészeti iskolák megállapításait, valamint a valós nyelvhasználatból vett adatokra és a nyelv heterogén mivoltára alapozó szemlélet eredményeit. Annak ellenére nem, hogy William Labovot követve ő az, aki a leginkább szokta hangsúlyozni (megteszi az interjúban is), hogy ő *nyelvésznek* szereti hívni magát, nem *szociolingvistának*, hiszen a szociolingvisztika szerinte sem a nyelvtudomány egy területe, hanem szemléletmód, kutatói nézetrendszer, hozzáállás. A paradoxont nemigen tudjuk másképp föloldani, mint ha elfogadjuk, hogy a szociolingvisztika apostolai sem mindig következtetések saját tudományuk mibenlétének meghatározásában.

Ugyanezt a bizonytalanságot tükrözik a megnevezéssel kapcsolatos zavarok is. Sokan úgy vélik, hogy a *szociolingvisztika* annak a nyelvészeti szemléletmódnak a neve, amely a nyelv leírását és működésének vizsgálatát nem a nyelvész intuíciójára, hanem valódi (azaz a nyelvvel professzionálisan nem foglalkozó) beszélők hétköznapi nyelvhasználatából származó, nagy mennyiségű adatra alapozza. Vannak, akik éppen ebből kiindulva *szekuláris nyelvészetnek* hívják ezt az irányzatot. Vannak, akik a szekuláris nyelvészetet azonosítják a *labovianus* nyelvészettel, William Labovról nevezve el a szemléletet – Labov az irányzat egyik alapítója, módszerének kidolgozója és legbefolyásosabb szerzője. Labov maga egyszerűen *nyelvészetről* beszél, ha saját tevékenységét kell megneveznie, tagadva, hogy a nyelvre nézve érvényes eredményeket hozhat az a nyelvészeti

kutatás, amely nem a valóban létező nyelvből, hanem idolo kból indul ki. Ez Labov oldaláról világos paradigmatisz szembenállást mutat, az uralmon lévő, a privát-nyelv szemléletére épülő (akár chomskyánus, akár strukturalista iskolát követő) paradigma oldaláról pedig világos elszűlyesztési kísérletre utal, hogy a különálló nyelv szemléletet pusztán „ágazat”-nak, ráadásul némiképpen pejoratívan „kötőjeles” vagy „külső” nyelvészettnek tartja, és nem vesz tudomást arról az éles szemléleti különbségről, amely kettejük között húzódik. Azonban sokan a szociolingvisták közül sem látják ezt a különbséget: ő k a szociolingvisztikában nem a szemlélet másságát hangsúlyozzák (ha észreveszik egyáltalán), hanem azt, hogy a nyelvhasználat nem-tradicionális területeivel foglalkozik (a *tradicionális* ebben az esetben természetesen a XIX. század vége óta uralkodó karteziánus nyelv szemlélet szémszögből állapítottatott meg). Úgy vélik, hogy a *szekuláris* vagy *labovianus nyelvészet* megnevezés csak arra a kutatási területre alkalmazható, amelynek közép-pontjában az a kérdés áll, hogy milyen szabályokkal írható le a nyelvi változatosság, hogy vannak-e univerzáléi a nyelvi változás folyamatának, s hogy a nyelv változatossága és változása hogyan függ össze egymással; azt hangsúlyozzák, hogy ő k a *szociolingvisztikát* tágabban, sőt „modernebbül” értelmezik, ide sorolják többek között a nyelvi érintkezések vizsgálatát, a nyelv szociológiát, a társalgáselemzést, a beszélés néprajzát, az antropológiai nyelvészetet is – és nem veszik észre, hogy ez ugyanaz az értelmezés, mint amit a „szekuláris nyelvészek” vallanak a „szekuláris nyelvészetről”, csak azok a nyelv szemlélet, s nem az egyetemi kurzusok címe szerint közelítik meg tárgyük meghatározását. Azok számára tehát, akik a szociolingvisztikát nyelv szemléletként művelik, ez egyszerűen csak: nyelvészet, amely értelemszerűen lefedi a nyelvtu-

domány egészét. Azok számára viszont, akik a szociolingvisztikát különböző nyelvtudományi területek összefoglaló nevének tekintik, nem elvi, csak módszertani szempontból lényeges, hogy kutatásaik valódi nyelvi adatokra épüljenek.

Nemcsak az önelnevezést, hanem a csoportidentitás egyéb jegyeit illetően is szokatlan hiányosságokat mutat a szociolingvista közösség. Kézikönyveiestankönyvei ugyan vannak már, de nincs még tudománytörténete a szociolingvisztikának. Van egy-két visszaemlékezés arról, hogy „hogyan is kezdődött” (ilyen a Roger Shuyé 1990-ből), a krónika azonban hiányzik, s eddig az előzmények rendszeres föltárására is csak a paradigmán kívülről történt – nem nagyon értő – kísérlet (Koerner 1989).

A saját tudománytörténet hiánya egyértelműen az önazonosság keresésének a hiányára utal, hogy ennek mi lehet az oka, azt mindenképpen érdemes lenne kifürkészni. Van azonban egy ennél súlyosabb hiányossága a szociolingvisztika önmeghatározásának: történetének lassan most már négy évtizede során alig hozott létre olyan műveket, amelyek a szociolingvisztika *elméletét* írnák le. Az elméleti tárgyú és nyelvelméleti kérdésekre választ kereső munkák legtöbbje kezdettől fogva Labov vagy közvetlen tanítványai nevéhez fűződik, így nem véletlen, hogy munkásságának összefoglalása is erősen elméleti jellegű (1994 – a háromkötetesre tervezett sorozatból eddig csak egy kötet jelent meg). Néhány tankönyv mellett (pl. Hudson 1996, Figueroa 1994, Aitchison 1991) Chambers *Sociolinguistic Theory*-ja (1995) említhető átfogóbb elméleti összefoglalásként, bár ebben is jóval nagyobb szerepet kap a módszer és az esettanulmányok bemutatása, mint egy ilyen címet viselő könyvtől várnánk. A szemlélet jellegéből, az empirizmus tiszteletéből adódik, hogy az elméleti jellegű szociolingvisztikai munkákban kitüntetett szerepet kapnak az esetbemutások, példák, az adatokat szemléltető

grafikonok és keresztábrák, és talán csak ízlés kérdése, de mintha az elmélet ezekben sokszor föl is oldódna, ahelyett, hogy a példák megvilágítanák az elméletet. Az esettanulmány és az esettanulmányokra építő elméleti munka műfajilag nemigen válik szét, vagy legalábbis jóval közelebb áll egymáshoz a szociolingvisztikában, mint azt máshol megszokhattuk.

A paradigmán belül tapasztalható is némi nyugtalanság az elméletibb jelleg hiányát illetően. Az utóbbi időben többen szóvá tették (Figueroa 1994, Romaine 1994, Hudson 1996), hogy itt lenne már az ideje valamiféle egységes szociolingvisztikai elmélet kidolgozásának. Mások (Coupland 1998) elismerik ugyan, hogy egyelőre nincs ilyen, de azzal nyugtatják magukat, hogy ez nem is olyan nagy baj, mert hiszen ott az elmélet abban a sok tízezer oldalnyi szociolingvisztikai munkában, amelynek kérdései és módszerei csak egy ilyen elmélet alapján születhettek meg. Vannak olyanok is, akik nem is tartanak lehetségesnek, hogy létrejöhessen egy ilyen egységes elmélet (Fasold 1990), olyan szerteágazónak vélik a szociolingvisták által művelt területeket.

A szociolingvisztika a strukturalista és a chomskyánus nyelvészettel szembenállva született, ezt figyelembe véve érthető, ámde átkos öröksége, hogy maga az *elméleti* szó is viszolygást vált ki egyik-másik követőjében, azonosítva az elméletközpontúságot az empiria mellőzésével. Mert tagadhatatlan, hogy ennek a távolságtartásnak súlyos következményei vannak. Önmagában természetesen nem lenne baj, ha egy paradigmában az elmélet általában induktívan van jelen, de az már nem jó, ha csak úgy van jelen. Bármennyire elfogadók próbálunk is lenni, azért csak nem ugyanaz, ha sok tízezer oldalnyi tanulmány módszertanában van ott az elmélet – vagy a könyvespolcon. Az explicit elmélet hiánya jelentősen megnehezíti a paradigmába nem illő, éppen ezért könnyen anomáliákat létrehozó gondolati elemek kiszűrését. Ennek azért van

különlegesen nagy jelentősége, mert a szociolingvisztikát hallgatók a világ legtöbb egyetemén párhuzamosan a másik paradigma nyelvszemléletére alapuló nézeteket, fogalmakat, ismereteket is tanulnak, így a szokásosnál is nagyobb az esélye, hogy a kétféle, alapjaiban különböző nézetrendszer keveredése olyan egyénre szabott káoszokat hozzon létre a fejekben, amelyekben ki-ki maga teremt rendet, anélkül, hogy észrevenné, hogy a másik rendje nem ugyanaz, mint az övé. Ez az állapot mindenképpen megértési nehézségeket okoz (tanulságos például, hogy a különböző szociolingvisztikai kézikönyvekben és tankönyvekben az alapfogalmak definícióját illetően sincs konszenzus), súlyosabb esetekben a paradigmán belül vezet a terminusok jelentésének összemérhetetlenségéhez – ez pedig gyakorlatilag a paradigma szétesését jelenti.

Nem független ettől a kaleidoszkópszerű fogalomértelmezéstől, hogy a szociolingvisztikai irányzatok ugyanúgy proliferálódnak indultak, mint a generatív paradigmán belüliek (azzal a különbséggel, hogy ott az „elméletek” szaporodnak egyre gyorsabban, a szociolingvisztikán belül pedig a kutatási területek és a munka lehetséges céljai). Az elméleti művek a tudománytörténeti előzmények tudatosításával együtt világosabbá tehetnék a szemléleten belül létrejött irányzatok közötti kapcsolatokat és átfedéseket. Nem utolsósorban azért lenne erre szükség, mert nem kell különösebb jóstehetség ahhoz, hogy a tudományos munka tudományos minőségét érintő veszélyeket sejszünk az irányzatok burjánzásában. Úgy tűnik, mintha túlságosan gyorsan vált volna népszerűvé a világon sokfelé az, amit szociolingvisztikának neveznek, s ebből következően, az eredetiséget hajszolva túlzottan gyorsan jelentek meg a paradigmán belüli rivális nézetek, mielőtt még egyáltalán világosan körvonalazódott volna, hogy mi is az, amit szociolingvisztikának neveznek. A „de jó, hogy

egyre többen” bűvölete által támogatva, és a divatosan hangzó címkét saját homlokukra ragasztva sokan írnak egyensémára olyan „szociolingvisztikai” tanulmányokat, amelyekben az eseteleírásokon már nem lépnek túl *miért*-ekre is választ keresve, amelyekben nyoma sincs annak, hogy az adatok összegyűjtése és leírása nem önmagáért, hanem a nyelv működésének megértésére való, és amelyekben főlegesen keressük magát a szemléletet, amit az alapító atyák mindennél fontosabbnak tartottak és tartanak. A popularizálódás és a vele járó igényszint-csökkenés (ami természetesen nem csak a szociolingvisztikára jellemző) hatását még inkább erősíti az explicit elmélet hiányának az a következménye, hogy a felnövekvő ifjú szociolingvisták előbb tanulják a módszert és aztán jutnak csak el addig a kérdésig, hogy mire való a módszer – ha eljutnak egyáltalán eddig. Mert sajnos – különösen nálunk – a szociolingvisztika tárgykörébe tartozó tanulmányok egy része nem más, mint annak bemutatása, hogy a szerző képes alkalmazni a módszert magát (nem tesztelni, nem kipróbálni, nem hozzátenni vagy elvenni belőle, hanem pusztán *alkalmazni*), az ilyen tanulmányok gyűjteménye pedig nem más, mint a paletta színeinek továbbmaszátolása. (Ne legyünk igazságtalanok: ez minden tudományterületre jellemző lehet, különösen gyakran esik ebbe a csapdába az antropológus, a szociológus vagy az irodalmár is.)

Sajátosnak tűnhet, hogy éppen a nyelvészetnek a társas viszonyokkal és szerepekkel is foglalkozó ága törődik nagyon keveset önmaga megjelenítésével, míg az individualista, a nyelv társas vonatkozásait bagatellizáló generatív nyelvészet meglehetősen sikeres PR-tevékenységet folytat. Például Pinker elképesztően – fogalmazunk finoman – „öntudatos” könyvét (1994, magyarul 1999) olvasva nem csodálkozhatunk azon, hogy a nyelvtudományon kívültre lépve „a” nyelvészet a tudományos

világban – a strukturalista nyelvészetre alapuló irodalomtudományi irányzatoktól eltekintve – a generatív nyelvészet (pl. a megismeréstudományban, a pszichológiában, a mesterséges intelligencia kutatásában, a filozófiában, az ember kialakulásával foglalkozó történeti antropológiában, a humánantológiában). Valójában nincs ellentmondás abban, hogy az individualista beállítottságú nyelvészet nagyobb hangsúlyt fektet az önreklámozásra, mint a társas szemléletű; lehet tudni valamit úgy is, hogy nem élünk vissza vele. Ez az emberileg rendkívül rokonszenves álláspont ugyanakkor tudományos szempontból bizonyos mértékig felelőtlen és nemtörődöm, mert mindazoknak a tudományterületeknek a képviselőit, akiknek saját kutatásaikhoz szükségük lenne a nyelvészekről származó információkra, megfosztja attól a lehetőségtől, hogy a saussure-iánus és chomskyánus nyelvelméleten kívül alternatív nyelvelméletet is felhasználhassanak vagy egyáltalán megismerjenek. Az explicit elméletet tartalmazó munkák impulzusokat adhatnának azoknak, akik más tudományterületeken, de a szociolingvisztikával összeegyeztethető szemlélettel munkálkodnak, s egy ilyen nyitás mindenképpen haszonnal járna a szociolingvistáknak is: ösztönzést és saját elméleteik kontrollját kaphatnák ugyanezekről a területekről.

A főntebb írottak mögött persze az az előfeltevés húzódik meg, hogy a szociolingvisztika egységes elmélete egyáltalán megalkotható, mert találhatunk olyan közös szemléleti alapot, amely valamennyi irányzatot egységbe fogja. De nem feledkezhetünk meg arról sem, hogy ezt a szociolingvisták egy része (pl. a főntebb már idézett Fasold) nem így látja. Tekinthető-e egyáltalán tudományos paradigmának a szociolingvisztika? Milyen megfontolásból sorolják e megnevezés alá mindazokat a nyelvészeti irányzatokat, amiket idesorolnak? Pusztán megszokásból?

Talán nem én voltam az egyetlen, akinek a szociolingvisztikával ismerkedvén fejtörést okozott, hogy mi a közös mindabban, amit szociolingvisztikának neveznek. A nyelvi változás és változatosság vizsgálatának és a nyelvtörténetnek, valamint a dialektológiának a kapcsolata nyilvánvaló, egyértelmű az is, hogy hogyan függ ezekkel össze a nyelvi érintkezések vizsgálata. (Ezekben a nyelvtudományi vizsgálódásokban még a homogén és statikus nyelvképre alapozó tradicionális szemlélet sem tudja elkerülni, hogy valamilyen módon tudomást vegyen az általa elképzelt nyelvi rendszer homogenitásának és állandóságának „időleges” megbomlásáról.) Ezeket tartja Koerner (1989) a szociolingvisztika „nyelvtudományon belüli” (vagyis a tradicionális nyelvészetben belül is létező) előzményeinek. Nem okoz nehézséget az sem, hogy a Bernstein-féle szociologizáló, illetve a Hymes, Gumperz, Fishman nevével fémjelzett antropológiai beállítottságú irányzatot hozzákapcsoljuk az előbb felsoroltakhoz. A szociologizáló irány azóta gyakorlatilag föloldódott a nyelvi változatosság és változás összefüggéseit a kutatás középpontjába helyező (a szűk értelmezés szerint „labovianus”) irányzattal, olyannyira, hogy ezt gyakran (és tévesen) azonosítják is a társadalmi rétegződés nyelvi vonatkozásainak kutatásával. Az antropológiai irány továbbra is virágzik, s a kettő sajátos ötvözeteként fogható föl Lesley és James Milroy tevékenysége.

Korántsem ilyen könnyű Sapir és Whorf beillesztése a szociolingvisztikai összképbe. Vannak, akik munkásságukat a szociolingvisztika előzményei között tartják számon, vannak, akik nem is említik őket. Ez utóbbi eljárásnak valószínűleg az a magyarázata, hogy őket nem köti össze a módszer azonossága a főntebb felsorolt szerzőkkel. Ugyanilyen tisztázatlanul, viszont megkérdőjelezhetetlenül sorolják a szociolingvisztikához a társalgáselemzést, az udvariaság, a köszönési formák vizsgálatát, vagy

a mostanság csaknem kötelezően említendő pízsiség – többnyire erőteljes feminista felhangokkal telített – vizsgálatát. Mivel a szociolingvisztika alapkönyvei említik ezeket a területeket, az előzmények közül nem hagyható ki Austin vagy Searle sem, hiszen az említett kutatási területek az ő vizsgálódásaikból nőttek ki. A paletta széles és színes tehát, ha nem akarunk megelégedni azzal, hogy szociolingvisztika az, ami máshová nem tartozik, hanem valamilyen szerves, belső kapcsolatot keresünk, akkor nem vagyunk könnyű helyzetben.

Olyan leírást, amely minden erőltetés nélkül fogja egységre az imént említett irányzatokat, keveset találunk – ezek közé tartozik Békés Vera *A hiányzó paradigma* című könyve. Ebben a szociolingvisztika szemléletének legtömörebb és legáltalánosabb jellemzését olvashatjuk, az igaz, hogy nem a mai szociolingvisztikára, hanem a XIX. századi, a szerző által *göttingai paradigmának* nevezett iskola nyelv- (és természet-) szemléletére vonatkoztatva.

Békés Vera elemzése szerint a göttingai paradigma nyelvszemlélete a későbbi wittgensteini nem-privát-felfogásnak felelt meg: a jelentést használat-elvűnek és közösségi jellegűnek tekintette, az anyanyelvet pedig kiemelt szerepűnek, az anyanyelvhez és más nyelvekhez való viszonyt aszimmetrikusnak. Mindez teljes mértékben jellemző a szociolingvisztika fölfogására is. (Ezen a ponton még egyszer hangsúlyoznom kell, hogy a *szociolingvisztika* ebben az írásban nem vonatkozik mindenre, amit nálunk szociolingvisztikának neveznek.) A jelentés használat-elvűségét nemcsak a szavakra, hanem minden nyelvi formára (tehát a nyelvtani elemekre vagy a hangokra) is kiterjeszti, s a jelentés társas komponensét a jelentés elválaszthatatlan részének tekinti. Az anyanyelvhez fűződő természetes és reflexió nélküli viszonyt kiterjeszti az anyanyelv változatai közül az elsőként megantult és legtermészetesebben használt változatra, az ún. *alapnyelvre* is – ennek vizs-

gálata a szociolingvisztika érdeklődésének középpontjában áll. A göttingai paradigma képviselői Békés Vera megfogalmazása szerint (67) „a természet természetének megragadására irányultak” – ugyanez a célja a szociolingvisztikának is a nyelv vonatkozásában.³ Az empirikus adatgyűjtés nem önmagáért való, hanem hogy a nyelv működésének értelmezéséhez alapot biztosítson. Hasonlóképpen viszonyul a göttingai szemlélet és a szociolingvisztika a tudományos eredmények alkalmazásához is. Az elefántcsonttorony-attitűddel ellentétben nemhogy nem tekinti alacsonyabb rendűnek az „alkalmazott” tudományokat, hanem a kutató etikai kötelezettségének tartja, hogy a közösségtől és a közösségről szerzett ismereteit a közösség javára fordítsa. (Sok szociolingvista vesz részt az oktatási problémák nyelvi vonatkozásainak elemzésében, megoldási javaslatok, esetenként tananyagok készítésében; vannak, akik az igazságszolgáltatásnak nyújtanak segítséget; a pszichiátriai és pszichológiai kezelések során különösen a társalgás-elemzés tanulságai hasznosíthatók; stb.)

Békés Vera a göttingai program legfőbb módszertani ismertetőjegyeinek a következőket tartja (67–72): erős empirikus beállítottság; soktényezős tipológiai leírás, amely lehetővé teszi az univerzális és az individuális között elhelyezkedő, de belőlük le nem vezethető partikuláris mint ontológiai minőség megragadását; az adatok háromszintű elemzése, melynek során a struktúra elemzésén túl a struktúrára jellemző sajátos kapcsolódási formákat és az elemek kereszteződéséből létrejött alapegységeket is vizsgálták; a vizsgált rendszer kontextusának, a rendszer és a kontextus egymásrahatásának az elemzése; a stadiális szemlélet (a változásokat nem egyenes vonalúnak tételezték); az empiria egybefonódása a filozófiával.

E jellemzők többé-kevésbé megfelelnek a szociolingvisztika módszertani sajátosságainak. Az empirizmus feltétlen tisztelete,

a rendszerek kontextuális elemzése, a partikuláris önálló minőségnek tételezése a szociolingvisztikára is jellemző. A szociolingvisztika csak valódi, ténylegesen létező adatokra épít, mindig pontosan meghatározza annak a beszélői csoportnak a paramétereit és azt a beszédhelyzetet, amelyikre általánosításait érvényesnek tartja. Komplex szintekkel dolgozik: a nyelvhasználatot az egyén, a szűkebb közösség, illetve a nagyobb közösség vonatkozásában is vizsgálja, annak tudatában, hogy ezek természetesen hatással vannak egymásra. Különös figyelmet szentel az átmenetiség (a „mixtúra”) mint természetes kategória (azaz nem valamiféle deviáns állapot) vizsgálatának. A stadiális szemlélet a nyelvi változás mechanizmusának leírásában (az adatok értékelésében) van jelen (a Labov 1972 által leírt fázisokban, de ennél kisebb egységekben is, pl. a jól ismert „S-vonal” – fölismerésében).⁴ A göttingai paradigma módszertani jegyei közül a filozófiával, vagy – mai szokásainkra lefordítva – a bármiféle elmélettel való összefonódást találjuk meg legkevésbé a szociolingvisztikában, valószínűleg éppen annak a félreértésnek a következményeképpen, amely az empiria fontosságát módszertani vezérelvből „elméleti” vezérelvvé tette (s amelynek következtében a módszertant sokan összetévesztik az elmélettel).

Ez az idegenkedés lehet az oka annak, hogy a szociolingvisztika nem ismerte még föl saját nyelvfilozófiai álláspontját, amelyre előfeltevései épülnek, s hogy maga is nehezen birkózik meg saját tudománytörténeti kapcsolatainak tisztázásával. A Békés Vera által javasolt paradigmátikus választóvonal, a privát-nyelv – nem-privát-nyelv opozíció kulcsot adhat a szociolingvisztika önazonosításához, s a tudományterületek kusza halmazából koherens diszciplínát teremthet. Ezt a diszciplínát én sokkal szívesebben hívnám *társasnyelvészettnek*, utalva e névvel nyelvfilozófiai előfeltevéseire, amelyek értelmet adnak kérdéseinek és

módszerbeli kötöttségeinek, s egyben elkülönítve e név által mindattól, amittől *szemléletében* különbözik. (A *sociolinguistics* egyes kutatóknak tartalmazza ezt a jelentést, másoknak nem – a terminus magyarra „fordítása”, a „társadalmi nyelvészet” viszont igazi leiterjakab, és sokszor fölmerül az emberben a gyanú, hogy sajnos a magyar *szociolingvisztika* terminus is jórészt a leiterjakabbal megegyező jelentésben használatos.) Ha paradigmátikus elvként következetesen alkalmaznánk a nyelv nem-privát jellegét, ez a nyelvfilozófiai értelemben vett tisztaság segítene kiküszöbölni az előfeltevések keveredésébekódoltanomáliák fölbukkanásának veszélyét is,⁵ és egyértelműbbé tenné a tudománytörténeti kapcsolatokat. Ez utóbbinak nagy szerepe lehetne abban, hogy a társasnyelvészet végre fölszabaduljon az alól a gátlás alól, amely megakadályozza, hogy nyitottabb legyen az elméleti konstrukciók felé. Nem mellőzni kell természetesen az empiriát, hanem királyi trónjától megfosztva „pusztán” eszközzé (jóllehet nélkülözhetetlen eszközzé) tenni. Így létjogosultságot kaphatnának azok a próbálkozások, amelyek elég bátrak teljes elméleti modelleket is alkotni, túllépve azon a gyakorlaton, amely az elméleti modellezést azokra a részletekre szűkíti, amelyekre már van empirikus bizonyíték, s nem tartja megengedhetőnek azokat a kiegészítéseket, amelyeket e részletek belső törvényszerűségeit fölismerve hipotetikusán tudunk megfogalmazni. Ez a szociolingvisztika gyakorlatában a pozitívizmus öröksége (a tudós csak azt van joga gondolni, amire bizonyítéka van), s éppen a göttingai párhuzam mutathat rá, hogy az elmélet és az empiria csak a XX. század nyelvtudományának uralkodó irányzataiban vált egymással kibékíthetetlené, valójában azonban nem szükségszerűen zárja ki egymást.

A nem-privát nyelv szemlélet tudatossá tétele, az elméleti nyitottság és a modellalkotás fölszabadítása olyan területekre írá-

nyithatná a nyelvészek figyelmét, amelyek-től korábban elzárkóztak, de amelyek – éppen szemléleti rokonságuknál fogva – saját eredményeikkel nagyban elősegíthet-nék a nyelv mint jelenség megértését. (Ez-zel egyébként eleget tennénk a göttingai komplex tudáscsúszmány követelményének is, legalábbis amennyire ez ma megvalósít-ható.) Ebből a megközelítésből világossá válik, hol kell keresnünk a társasnyelvészet „természetes kapcsolatait”: hogy az iroda-lomtudományon belül miért Bahtyinhoz áll a legközelebb; a megismeréstudományon belül miért a tanuláslví konnekkcioniz-mus, esetleg a modularizáció elméletével rokon, és miért áll szemben a modularista tanokkal; a pszichológiában miért Vigot-szkij és Lurija nézeteivel egyeztethető össze leginkább; filozófiáját miért Witt-gensteinnál, tudásfelfogását miért Polányi-nál kell keresni; hogyan illeszkedik a csoportszelekció elvéhez, miért a humán-etológiával és nem a szociobiológiával vagy az evolúciós pszichológiával természetesebb a kapcsolata. Az evolúció elméletétől analógiát kaphat a társasnyelvészet ahhoz a kijelentéshez, hogy a nyelv változása a nyelv működésének része, nem valami esetleges „külső” (és megmagyarázhatat-lan) jelenség, és szempontokat nyerhet a változás természetének elemzéséhez és leírásához; a dinamikus rendszerekre vonat-kozó ismeretektől segítséget kaphat a nyelv működésének modellezéséhez stb.

Így világossá válhatna az is, hogy a társasnyelvészet nem valamiféle extrém előfeltevésekre épített gondolatrendszer, nem társtalan a tudomány világában, nem kellene szégyenlősen félrehúzódnia, ha nyelvelméletéről van szó, és nem kellene föltétlen megadással átadnia a terepet a generatív nyelvészethet, ha azt kérdezik, hogy mit tud mondani a nyelvtudomány a nyelvről. A társasnyelvészet meg tudja például magyarázni, hogy miért nem kell posztmodern szétesésbe torkollnia a nyelvi relativizmusnak (azzal tagadnánk az alap-

nyelv különleges kognitív státusát); sőt, hogy a posztmodern „nyelvértelmezés” valójában olyan félreértés, amit a társas szemléletű wittgensteini „nyelvjáték” karte-ziánus szemléletű értelmezése hozott létre. Ebből a félreértésből származnak azok az értelmezések, amelyek a jelentés meghatá-rozásához kizárólag a szöveg belső világát tartják érvényes referenciális keretnek. Azzal, hogy a társasnyelvészet a jelentést nem-kategorikusnak, s ezzel együtt dinami-kusnak tekinti, magyarázatot nyer, hogy hogyan lehetséges a megértés az eltérő élettapasztalattal rendelkező emberek kö-zött, s ezzel egyben határt szab a hermene-utika túlhajszolásának. A nem-kategorikus jelentésfelfogás ötleteket adhat a kuhni paradigmaelmélet sokat bírált inkommen-zurabilitás-tételének újraértelmezéséhez is: a tudományos paradigmák fogalomkészlete (valamilyen fokon) lefordítható a másik paradigma fogalomkészletére, de erre a fordításra – olykor hosszas magyarázko-dásra – szükség van, s a fogalmak tartal-ma nem tekinthető eleve adotttnak. A tár-sasnyelvészet a mai nyelvhasználatból vett adatokkal erősíti meg a nem-privát-nyelvet tételező filozófia spekulatív téziseit; s ada-tokkal támasztja alá a nyelv kialakulásáról szóló elméletek közül azokat, amelyek a társas funkció kialakulását tekintik első-dlegesnek a referenciálissal szemben. Ezzel egyben szerveesebben illeszti az evolúció folyamatába az embert, mint az innátista megközelítés, amely a nyelvi képesség megjelenésének mikéntjéről nem tud szá-mot adni stb.

Békés Vera könyve éppen elég tanulság-gal szolgál tehát a nyelvészeknek az esetta-nulmányok közvetlen, nyelvtudomány-történeti eredményei mellett is. Ezeket az esettanulmányokat méltatlan volna teljesen említés nélkül hagyni, mert azt példázzák, hogyan válik látóvá a tudománytörténet a filozófia által: a privát-nyelv – nem-privát nyelv vezérfonal mentén haladva a szerző-nek sikerült föloldania a magyar nyelvtu-

domány történetének három korábban nehezen értelmezhető fejezetét. De van ezeknek az eredményeknek további, közvetett üzenetük is – ezek a könyvben nem szerepelnek, nem is szerepelhetnek, mert a modern szociolingvisztika nézőpontjából válnak nyilvánvalóvá. Világossá válik például, hogy miért tátong szakadék a magyar nyelv művelés krónikájában Kazinczy és Szarvas Gábor között: a romantikus liberalizmus társas szemléletű nyelvfelfogásával ugyanúgy nem egyeztethető össze a hibakereső nyelv művelő tevékenység, mint a modern szociolingvisztikával. Új megvilágításba kerül a Budenz – Vámbéry párviadal, és érthetőbbé válik, hogy miért sújtja különös harag a magyar nyelvtörténészek részéről azokat a kísérleteket, amelyek a magyar nyelv *tipológiai* jellegének kialakulásában jelentős szerepet tulajdonítanak a honfoglalás előtti török – magyar kapcsolatoknak; s hogy miért inadékváltak azok az érvek, amelyek Vámbéry, vagy a vele szoros szemléleti rokonságban álló Zichy István nézeteit próbálják cáfolni.⁶ A paradigmatisz szembenállás vet fényt arra, hogy a modern szociolingvisztika magyarországi meghonosításának kudarcaiban az akkori politikai irányvonal csak az egyik szereplő volt, legalább ilyen erővel akadályozta az új irányzat megtelepedését a szemlélettel szembeni ellenállás – ennek a szemléleti különbségnek van jelentős szerepe abban is, hogy a szociolingvisztikára a magyar nyelvészek egy része mai is úgy tekint, mint „veszélyesen liberális” nézetre, azzal a különbséggel, hogy a rendszerváltás óta nem a „szocialista”, hanem a „nemzeti” egységet feltűnik (ugyanazok) ettől a liberalizmustól. Szintén a paradigmatisz választóvonal segít megtalálni a mai társasnyelvészet magyarországi előzményeit – mert a göttingi paradigmának voltak a századforduló után magyar zárványai. A nézetrend-

szer a legkiforrottabban Karácsony Sándor tudásértelmezésében jelent meg, de ez a szemlélet magyarázza Mészöly Gedeon elszigeteltségét és Csúry Bálint iskolájának Csúry halálát követő gyors fölszámolását is.⁷

Nyelvészként természetesen örülök annak, hogy a szerző a nyelvtudomány történetéből válogatta esettanulmányai anyagát, s ezzel egy olyan élelátású nyelvtudománytörténet-írás alapjait fektette le, amely túllép az évszámok és kötetcímek fölsorolásának, és rég megunt gondolati sémák újraidézésének gyakorlatán; amely gondolkodik és összefüggéseket keres. Szociolingvistaként nagyon hálás vagyok mindazért, amivel a könyv a diszciplína nézetrendszerének koherensebbé tételéhez és kapcsolatai kiépítéséhez hozzájárul. A könyv legmegfontolandóbb üzenetének mégis a göttingi tudáseszmeny bemutatását tartom – mert ettől a tudáseszmenytől sokat tanulhatunk. Megtanulhatjuk például azt, hogy nemcsak a tudománytörténet vak filozófia nélkül, hanem a „szaktudományos” tevékenység is botladozik tudomány történet és filozófia nélkül. A elődök fölkuatására és a más területekkel való rokonság (affinitás) fölismerésére nem a bálványimádás vagy a frakciózás okán van szükség, hanem saját tárgyunk jobb megismerése, megszerzett tudásunk finomítása és ellenőrzése érdekében – bármelyik tudományos iskolához tartozunk is. Ettől persze az általános, nagy vakság, amelyben kedvenc elefántunkat tapogatjuk, nem fog megszűnni, de legalább nem feledkezünk meg róla, hogy e vakság létezik, tudni fogjuk, hogy a nekünk jutott rész nem azonos a teljes elefánttal, és nemcsak tudomásul vesszük, hogy az elefántot mások is tapogatják, hanem ismereteinket is igyekszünk megosztani egymással – ha valóban az elefántot akarjuk megismerni. S ha valóban meg akarjuk ismerni.

Hivatkozások

- Aitchison, J. 1991. *Language Change: Progress or Decay?* Cambridge: CU Press.
- Chambers, J. K. 1995. *Sociolinguistic Theory*. Oxford: Blackwell.
- Coupland, N. 1998. What is a sociolinguistic theory? *Journal of Sociolinguistics*, 2, 110–117.
- Fasold, R. 1990. *The Sociolinguistics of Language*. Oxford: Blackwell.
- Figueroa, E. 1994. *Sociolinguistic Metatheory*. Oxford: Pergamon.
- Hudson, R. A. 1996. *Sociolinguistics*. Cambridge: CU Press.
- Koerner, K. 1989. The sources of modern sociolinguistics. In: R. M. Brend and D. G. Lockwood (szerk.), *The Fifteenth LACUS Forum*, 1988, 343–353. Lake Bluff: Linguistic Association of Canada and the United States.
- Labov, William. 1972. *Sociolinguistic Patterns*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- — — — 1994. *Principles of Linguistic Change. Internal Factors*. Oxford: Blackwell.
- Pinker, S. 1994. *The Language Instinct (How the Mind Creates Language)*.
- — — — 1999. *A nyelvi ösztön. Hogyan hozza létre az elme a nyelvet?* Budapest: Typotext.
- Romaine, S. 1994. *Language in Society. An Introduction to Sociolinguistics*. Oxford: OU Press.
- Shuy, R. W. 1990. A brief history of American sociolinguistics 1949–1989. *Historiographia Linguistica* 17, 183–209.
- Trudgill, P. 1995. *Sociolinguistics. An Introduction to Language and Society*. New edition. Penguin.
- — — — 1997. *Bevezetés a nyelv és társadalom tanulmányozásába*. Szeged: JGYTF Kiadó.

Jegyzetek

1. A mondat abból az interjúból való, amit Kontra Miklós készített Peter Trudgillal Szegeden, 1999. május 31-én. Köszönöm Kontra Miklósnak, hogy az interjút tartalmazó szalagot rendelkezésemre bocsátotta, és Peter Trudgillnak, hogy az interjú felhasználását megengedte.

2. A szekuláris nyelvészet és a labovianus nyelvészet értelmezésére alább visszatérünk; itt azt a kutatási területet jelöli,

amely elsősorban a nyelv változatosságának és változásának összefüggéseit vizsgálja.

3. A humboldti programnak ehhez a részéhez kapcsolja Chomsky a maga tevékenységét, ennyiben valóban szembenáll a „mit” kérdését előtérbe helyező pozitívista újgrammatikus és a strukturalista leíró iskolával. Chomsky innatizmusa azonban talán a legjellegzetesebb megfogalmazása annak a „privát-nyelv”-szemléletnek, amely a

humboldti nyelvszemlélettel szöges ellentétben áll. Így, jóllehet Chomskyt is a „hogy” érdeklí, rendszere valójában inkommenturábilisan eltér Humboldt rendszerétől.

4. A nyelvi változások terjedését grafikonon ábrázolva – mint oly sok más esetben – a logisztikus növekedés vonalát kapjuk, ezt hívják a szociolingvisztikában „S-vonal”-nak.

5. Ilyen veszélyt rejteget például az a szemléleti értelemben túlzottan engedékeny hozzáállás, amit Chambersnél (1995:30) olvashatunk. Chambers szerint a szociolingvisztika nem kell mindent elvetnie, amit a chomskyánus nyelvészet létrehozott, nem vetheti el például a nyelvi képesség létének föltételezését, sőt, ez az alapállás teszi mindkettőt *nyelv*elméletté. Chambers nem szól róla külön, hogy a nyelvi képesség innátista felfogásáról beszél-e itt, Chomsky említése mindenesetre ezt teszi valószínűvé. Az innátista elképzelés azonban szembenáll mindazzal, amitől a szociolingvisztika „társas” szemléletű (s szemben áll azzal is, amit Labov mond, amikor nem tartja érvényesnek azokat az eredményeket, amiket e

társas mivolt mellőzésével kaptunk), és nyilvánvalóan anomáliákhoz vezet a nyelvi változatosság, s ezzel a nyelvi változás okának magyarázataiban is.

6. Békés Vera Vámbéryt Budenz paradigmán belüli riválisának tekinti. Úgy gondolom, ezt alaposabban is érdemes lenne megvizsgálni, mert Vámbéry magyar–török „rokonságra” fölhozott érvei között több olyan is van, amely az akkor süllyedőben lévő paradigmához tartozónak mutatja őt; például nyelvrokonság-értelmezése nem tisztán a nyelvek genetikai kapcsolataira, hanem az „affinitás”-elvre is épül.

7. Az uralkodó paradigma tudománytörténete természetesen másképpen látja mindezt. Karácsonyról egyszerűen tudomást sem vesz (kivéve azokat a tanítványokat, akik munkájában az ő szemlélete élt tovább, mint pl. Fabricius Kovács Ferencnél); Mészölyt „eredeti” tudósnek tartja, de nem tudja beilleszteni a Budenzcel kezdődő leszármazási rendbe; Csúryt dicsőíti, de sem elveit nem követi, sem céljait nem valószínűsította meg. (A részletekre egy most készülő tanulmányban térek ki.)

A „BEVETT” NÉZET ÉS KRITIKUSAI*

SZÉKELY LÁSZLÓ

1. Egy filozófiai áramlat vagy irányzat recepciója az otthonát adó nyelvterületen kívül sohasem ér véget azzal, hogy az erre hivatott személyek megismerik, a tudományos köztudat és az oktatás részévé teszik. A recepciónak fontos eleme a meghatározó művek lefordítása s kiadása a befogadó nyelv anyanyelvű olvasói számára, ily módon lehetővé téve az érintett filozófiai problémakörök diszkusszióját a befogadók nyelvén is.

A XX. századi tudományfilozófia tekintetében ebből a szempontból szerencsés helyzetben vagyunk. A nagy elődök, Frege, Russell, Wittgenstein írásai és a Bécsi Kör néhány meghatározó jelentőségű tanulmánya már évtizedek óta olvasható magyarul, s immáron másfél évtizede annak is, hogy Kuhn klasszikus könyve magyar fordításban megjelent. A legutóbbi években pedig Popper, Lakatos és Feyerabend klasszikus tudományfilozófiai műveit is kezünkbe vehettük magyar nyelven. Persze ennek ellenére még számos olyan jelentős tanulmány maradt a XX. századi tudományfilozófia immáron klasszikussá vált szerzőitől, melyek magyar nyelvű megjelentetése kívánatos volna. Ezért a már magyar nyelven olvasható tudományfilozófiai forrásokat figyelembe véve is fontos esemény a filozófia tárgykörű magyar könyvkiadás

ban, hogy Laki János szerkesztésében, az Osiris Kiadó és a Láthatatlan Kollégium közös kiadásában *Tudományfilozófia* címmel egy újabb tudományfilozófiai gyűjteményes kötettel gazdagodott filozófiai irodalmunk.

A kötetben a szerkesztőnek a XX. századi tudományfilozófiáról adott bevezető áttekintése után az ezredfordulóval immár végérvényesen filozófiatörténetté váló XX. századi tudományfilozófiánéhányreleváns, magyarul mindmáig nem olvasható értekezését találhatjuk meg – így Reichenbachnak a „jelentés”-sel foglalkozó, a Bécsi Kör programját, alapvető episztemológiai nézeteit (s ennek részeként a pszichológiai és a logikai tényezők, a felfedezés és az igazolás kontextusának megkülönböztetését) taglaló tanulmányát; Carnap két fontos értekezését, mely az Altrichter Ferenc által szerkesztett „bécsi körös” kötetbe már nem fért be; Quine-nek az empirikus aluldetermináltsággal foglalkozó – az empirizmus két dogmáját taglaló, magyarul már régóta olvasható írása párjának tekinthető – értekezését; Hempelnek az indukció akkori újabb problémáival foglalkozó, meghatározó jelentőségű írását. A kötetben továbbá elolvashatjuk Richard Boydnek informatív és a realizmusvita megértése szempontjából egyben didaktikus jelentőségű értekezését

**Tudományfilozófia*, szerk. Laki János, Osiris–Láthatatlan Kollégium, Budapest 1998.

a tudományos realizmus akkori helyzetéről; találhatunk egy írást a tudásszociológia erős programjának „atyáitól”, D. Barry Barnes-tól és David Bloor-tól, valamint egy-egy mindeddig magyarul nem olvasható Popper, Kuhn és Feyerabend tanulmányt.

A válogatás így végigkíséri a XX. századi tudományfilozófia történetét a „bevett” nézettől annak kritikájáig. Mivel a kötet terjedelmileg szükségképpen korlátozott – mindössze 10 tanulmányt tartalmaz –, nehéz egy ilyen átfogó időszakról koherens, önmagában is megálló válogatást összeállítani. Laki János ezt sikeresen megoldotta azzal, hogy vezérfonalként kiemelt egy igen fontos mozzanatot, az empiria és a teória viszonyának problémáját, s mintegy erre fűzte föl a válogatást. Így sikerült koncepcionális kötetet összeállítania – amit akkor tudunk különösen értékelni, ha arra gondolunk, hogy keze meg volt kötve: a válogatásból egyértelműen kitérünk, hogy szerkesztői alapelveként csak új, eddig még le nem fordított tanulmányokat gyűjtött a kötetbe, s ez mindenképpen behatárolta – sőt bizonyos mértékig esetlegessé tette – a választás lehetőségét.

Ki kell emelnünk azt is, hogy a vezérfonalul választott téma tartalmi szempontból igen szerencsés, hiszen a XX. századi tudományfilozófiatörténete valóban értelmezhető úgy, mint az empiria és a teória korai, a „bevett nézet” által követett tudományfilozófiai koncepciójának feloldódása az elméletek empirikus aluldetermináltságát állító tételen át az empirikus-teoretikus dichotómia megvalósíthatatlanságáról vagy egyenesen értelmetlenségéről szóló érvekig. Tekintettel arra, hogy a kötet valóban fontos tanulmányokat tartalmaz, s a fenti fonalon vezetve fölépítése logikus, nem csupán – a tudományos jellegű kiadványok esetében pénzszüke miatt gyakran technikai és esztétikai szempontokból igen rossz minőségű kiadványoktól eltérő – szép, ízléses külsője és jó minőségű nyomdai kivitelezése miatt öröm kézbe venni: a

kötet forgatása, olvasgatása azoknak is élményt jelenthet, azok számára is hasznos lehet, akik már korábban, eredetiben olvasták e tanulmányokat s járatosak a tudományfilozófia itt tárgyalt problémaköreiben. S nem csupán régebbi olvasmányaik föllelővenítése miatt, hanem azért is, mert a kötet egészének kontextusa, az egymás mellé helyezett tanulmányok tartalmi és történelmi kapcsolata, így ebben az adott összeállításban eredeti élményt nyújt, s ha nem is változtatja meg az alapul szolgáló összképet, a jól ismert problémák és megoldási kísérleteken belül számos apró, eddig esetleg átsiklott mozzanatot helyezhet a figyelem előterébe – illetve korábban észre nem vett, vagy kevésbé fontosnak tartott összefüggéseket és aspektusokat helyezhet árnyaltabb megvilágításba.

2. A kötet nem csupán a kiválasztott és lefordított tudományfilozófiai tanulmányokat, hanem azok megértését elősegítendő, azok történeti kontextusát és problémaösszefüggéseit megteremtendő egy hosszabb bevezető áttekintést is tartalmaz a XX. századi tudományfilozófia történetéről a szerkesztő, Laki János tollából. Az áttekintés, melynek címe: „Empirikus adatok, metodológia, gondolkodás és nyelv a XX. századi tudományfilozófiában”, s amely az előbbieken jelzett vezérfonal – a „bevett nézet” által hirdetett empirikus-teoretikus dichotómia, majd ennek kritikája és ennek nyomán a tisztán empirikus nyelv, valamint az elméletmentes tapasztalat lehetetlenségére vonatkozó nézetek megfogalmazódása – mentén halad, segítséget nyújt a kötet által tartalmazott tanulmányok történeti elhelyezésében, s bevezető jelleggel megadja azok tárgyának problémakontextusát. Az áttekintés logikus, világos, didaktikus felépítésű s jó nyelvezettel megírt szöveg, amely a rendelkezésre álló szűk keretek között is érthető, korrekt ismertetést ad a XX. századi tudományfilozófia néhány releváns problémájáról – így a verifikáció elvéről, majd ennek popperi kritikájáról; az univer-

zális hipotézisek és a szinguláris megfigyelési állítások viszonyáról; a tudományos elméletek realista – antirealistaértelmezéséről; vagy a Quine-féle aluldetermináltsági tételről.

A fönti érvek elismerése mellett nem hagyhatjuk ugyanakkor figyelmen kívül azt sem, hogy a kötet bírálójának számos ponton problémái is támadtak a bevezetőt olvasva. Egyrészt komoly kritikai észrevételei vannak a tekintetben, ami belőle hiányzik. Olyan fogalmak, olyan összefüggések maradtak ki – elsősorban a Bécsi Kör kapcsán –, amelyek némileg egyoldalúvá teszik a történeti áttekintést, s hiányossá a „bevett nézet” bemutatását. Így sehol sincsen benne arról szó, hogy a Bécsi Kör tudományfölfogása és programja tudatosan kapcsolódott Ernst Mach filozófiájához. Sőt, Mach neve – annak ellenére, hogy a szerző foglalkozik a XIX. századi pozitívizmussal, s Comte vagy Whewell nevét szerepelteti – még csak említésre sem kerül. Talán jó lett volna kitérni arra a kulcsfontosságú tényre, hogy a Bécsi Kör a nyelvet nem általában, hanem logikai eszközökkel kívánta elemezni, s ezen belül is kifejezetten a részben Frege, részben Russel és Whitehead által kidolgozott *szimbolikus logika* segítségével, melyet a Kör tagjai a nyelvi elemzés autentikus eszközének tekintettek. Ezzel kapcsolatban meg lehetett volna említeni a szimbolikus logikát, ezt a Bécsi Kör tudományfilozófiája szempontjából oly karakterisztikus eszközt. Hasonlóképpen hiányolom a logikai atomizmus (azaz a „szintaktikai” atomizmus) fogalmának legalább jelzésszerű szerepeltetését: bár a bevezetésben szóba kerül az episztemológiai és a szemantikai atomizmus, nincs szó arról, hogy ezeket megelőzi ez a Bécsi Kör tudományfölfogása szempontjából ugyancsak karakterisztikus fogalom, mely nélkül sem a racionális rekonstrukció, sem a verifikáció mibenléte nem érthető meg teljesen, s amely egyben a Bécsi Kör szemantikai atomizmusának is alapját képezi. Minden-

nél talán még fontosabb a Bécsi Kör tudományfilozófiájának normatív jellege; az a bevezetőben ugyancsak nem szereplő körülmény, hogy a Bécsi Kör nem a történetileg adott tudományt akarja leírni, hanem azt szeretné megszabni, milyen legyen a helyes tudomány, s tudományfilozófiája ehhez állítja föl kritikai normáit. Ennek fényében érthető meg a „poszttempirista” tudományfilozófiának az az alapvető mozzanata, hogy a „bevett nézet” szemben föladj a normativitást, deskriptívvé válik.

Jóllehet, a bevezető hosszabban – és helyesen – foglalkozik a Bécsi Kör tudományfilozófiájának a modern realizmus-antirealizmus vita fogalomrendszeréből tekintett antirealista jellegével, nem említi meg, hogy a „realizmus”-nak létezik egy másik filozófiai értelme is, s ebben az értelemben a Bécsi Kör kifejezetten és deklaratív módon „realistaként” határozza meg álláspontját.

A recensens vitathatónak tartja, hogy a Bécsi Kör a fölfedezés logikájának és pszichológiájának megkülönböztetésével a romantikus zsenikultusz örököse volna, s kételyei fogalmazódnak meg a bevezetőnek a kuhni tudományfilozófiával kapcsolatos néhány állítását illetően is.

3. A bevezetés ezen utóbbi mozzanatainak hosszabb és részletesebb kritikájára azonban itt nem térünk ki. A kötet lényegét, fő tartalmát nem az általunk bírált mozzanatok, hanem a XX. századi tudományfilozófia tíz fontos, korábban magyarul nem olvasható tanulmánya képezi. E tekintetben pedig örömmel olvastuk ezt a jó érzékkel válogatott, jól szerkesztett, s az oktatásban is kiválóan használható könyvet, mely jelentősen kibővíti a XX. századi tudományfilozófia magyar nyelven olvasható forrásait.

A kötetet a vitára inspiráló bevezető tanulmánnyal együtt föltétlenül ajánljuk a XX. századi tudományfilozófia iránt érdeklődő olvasók és a XX. századi tudományfilozófiát oktató tanárok és tanulók számára.

GONDOLKODÁS, BESZÉD, ÍRÁS*

PLÉH CSABA

A magyar filozófia legutóbbi évtizedében, elsősorban Nyíri Kristóf úttörő vizsgálódásai és közleményei nyomán alapvető kiindulóponttá vált a kommunikációs közegek filozófiai relevanciájú vizsgálata. (Lásd ehhez Nyíri, 1989, 1992, 1994 köteteit, illetve Nyíri Kristóf és Szécsi Gábor 1998-ban készített olvasókönyvét.) Ezek a fejlemények új, egyik oldalon szociologisztikusabb, a másik oldalon pedig eszmetörténetibb beágyazódást adnak a nyelvfilozófia klasszikus kérdéseinek. Nyíri munkáiban is megjelenik ez a többirányú újraértelmezés. Az egyik oldala egy olyan tudásszociológia, amely az európai filozofálás alapvető gondolati kereteit metaforaként kezeli, s megmutatja, hogyan következtek bizonyos gondolkodásmódok (pl. az eszmék embertől független meglétének tételezése) a kommunikációs közegek átalakulásából. Ez egyben egy új típusú eszmetörténetet is eredményez, ahol a gondolkodás olyan *sui generis*nek tartott struktúrái, mint az Én belvilága is közlési gyakorlatokból vezetődnek le.

Neumer Katalin könyve ebbe a törekvés-sorba illeszkedik. Egyszerre mutatja ennek erényeit és gondjait. Erénye ugyanis ennek az irányzatnak a mosolygós ironia, annak megmutatása, hogy igen elvont kérdések nagyon is gyakorlatias dolgokra vezethetők vissza. Nehézségei isebből fakadnak: miközben a filozófia magába zárt világából átlép a szociológiába, azért nem akar empirikus szaktudomány lenni. Neumer Katalin munkája e tekintetben is különleges: nem egyszerűen egy gyakorlatot próbál rekonst-

ruálni a filozófiai kérdéskör mögött, hanem az erről a gyakorlatról való korabeli reflexiókat is feltárja. A könyv javarészt a nyelv és gondolkodás témáról folyó olyan térszerű diskurzus rekonstrukciója, amelyet *ma* szaktudományosnak tartanánk. A könyv számomra, a nem céhbeli, nem filozófus számára valójában vonzó feszültsége az, hogy kétszeresen is felveti a kérdést: nem oldódik-e fel a filozófia a szaktudományokban. Az egyik oldalon a végigvitt tudásszociológiai elemzés egyszerűen leíró, sokszor egyenesen pozitivista felhangú szociológiába, illetve jelen esetben kultúrtörténetbe torkollik (tényleg hogyan olvastak eleink, s hogyan tanultak például nyelveket), amikor pedig a szaktudomány történetének rekonstrukciójává válik, az fenyegeti, hogy feloldódik abban. Nem hiszem, hogy a kiváló Wittgenstein kutatóként ismertté vált filozófusnak ez állna a szándékában. „Felvezetésem” pusztán figyelmeztetés akar lenni, hová is vezethet maga a vállalt program.

Neumer Katalin kötete nagy jelentőségű témát fog át: a nyelv és gondolkodás viszonyának elméleteit taglalja a klasszikus európai filozófiában, de tágabban is, a klasszikus kor egészének a nyelvről való gondolkodásában. Mindez persze, már csak a tárgyalt kor miatt is szoros összefüggésben kerül bemutatásra a relativizmus körüli vitákkal és a klasszikusok elképzeléseivel írás, grammatika és beszéd viszonyáról.

Neumer Katalin kifejtésének eredetiségét nem a klasszikus örökség nyelvközpontú feldolgozása adja meg önmagában. Ez

* Neumer Katalin: *Gondolkodás, beszéd, írás*, Kávé Kiadó, Budapest 1998, 185 oldal.

legalább Foucault (1966) óta velünk van. A hazai irodalomban is részletesen elemzett téma ez filozófusok részéről is, Altrichter Ferenc (1993) vagy Kelemen János (1977) munkáiban. A nyelvfilozófia megszokott rekonstrukciói a karteziánus, s tágabban racionalista, a Locké-tól induló empirista és a humboldti „romantikus” örökséget szokták bemutatni. Az első kettőnél megmutatják, hogy ismeretelméletükben benne rejlik egy felfogás a nyelvről, például a szójelentés természetéről is, Humboldt pedig annak a vonulatnak lesz kulcsszereplője, mely a nyelvben a tapasztalás alakításának (nem pusztán leképezésének) rendszerét látja, s ezzel egyben a hagyományos determinista és individualista emberképpel szembeni lázadásnak, a közösségi és önváltoztató emberképpnek a kulcsává teszi azt. (Ilyen rekonstrukcióra lásd Békés, 1997.) Neumer Katalinnál többről van szó, mint erről az angolszász világban Chomsky (1966), a frankofón világban pedig Foucault (1966) elindította újraolvasásáról. Neumernél az újraolvasás keretét nem egyszerűen a (egykori) nyelvi fordulat adja meg, hanem éppenséggel a kommunikációs közegekkel kapcsolatos vizsgálódás. Ha úgy tetszik, míg Foucault vagy Chomsky, Altrichter vagy Kelemen számára a „nyelvi fordulat” a vonatkoztatási keret, Neumer a „kommunikációs fordulat” hatására olvassa újra a régieket. Mégpedig nagyon izgalmasan. Olyan könyvet írt, mely nagy filológiai meggyőző apparátusával mutat rá ugyanarra, mint esszéisztikusabban Isaiah Berlin (1996) neves dolgozata a „tizennyolcadik századi európai gondolkodás állítólagos relativizmusáról”, ami ugyanúgy nem létezett, mint, miként Neumer rámutat, gondolkodás és nyelv naiv azonosítása. A klasszikusokat nem szabad karikatúrájukban olvasni, szól az egyik általános tanulság. A másik, a nem filozófus számra ironikus tanulság éppen a karikatúra meghaladásának tartalmával kapcsolatos: ezek a klasszikusok már csak azért sem lehetnek

téziszerűen egyszerűek, mert koruk szaktudományában igyekeztek részletesen tájékozódni.

Neumer meglepő új felismerést mutat be az eszmétörténészek számára. Ennek központi mozzanata szerint a klasszikusok világosan látták azt a középponti dilemmát, hogy vajon van-e „nyelv előtti” tagolt gondolkodás, amelyre a nyelv csak mintegy ráépülne, vagy pedig a nyelv alakítja gondolkodásunkat. A klasszikus örökség tüzetes filológiai tanulmányozása szinte mindigik mai álláspontot mint hagyományosan létezőt mutatja fel. Vagyis nem lehet azt mondani, hogy az egyik felfogás klasszikusan megvolt, a többi meg nem. Megtudjuk például, hogyan ingadozott mind az univerzalista, mind a relativista felfogás a nyelv nyelvtani illetve lexikai szerveződéseinek meghatározó ereje között. Ez olyan kérdés, mely a mai relativista felfogásoknak is feszítő problémája: igen nehéz a nyelvtani szerkezettel kapcsolatos értelmes relativista kérdéseket felvetni. Olyasmikre kell gondolni, hogy befolyásolja-e a nyelvtani nem meglete a világ kategorizációját, van-e szerepe a nyelvtani idői szerkezetnek az időészlelésben, s így tovább.

A közlési közegek kiemelt jelentősége miatt Neumer számára központi jelentőségű annak elemzése, milyen szerepet játszott a klasszikus reflexióban az írás kérdése. A könyv részletesen bemutatja, hogyan jelentek meg azok a felfogások, amelyek a gondolkodás → beszéd → írás sorrendben előtérbe állították az írást, s milyen szerepe volt az írásnak az egyetemes algebra és a mentális kalkulus gondolatának keletkezésében. A mi századunk második felében előtérben állnak ezek a kérdések. Gondoljunk csak arra, milyen szerepet tulajdonítunk a valóságos gépeknek, s a gépekben a velük zajló kommunikáció elemzésének a számítási elme felfogás kialakulásában, annak a szemléletnek az elterjedésében, hogy az emberi gondolkodás kijelentések formájába szerveződik. A számítógépekhez kapcsoló-

dó szimbólumfeldolgozó gondolkodásmód korunk egyik vezető elképzelése a gondolkodás belső rendjéről. Ez is egy bizonyos típusú írás analógiájára képzelet el a gondolkodást, amikor rögzített jelentésű, szilárd, s pusztán formájuk alapján kezelhető szimbólumokból indul ki. Azt is szoktuk mondani, hogy míg a nyolcvanas évek kognitív kutatásainak alapvető metaforája az írás és a számítógép, addig az új metafora a beszéd lenne, a maga élelten körvonalaival, folytonos változásával, dinamikus kibontakozásával. Neumer Katalin különleges érdeme, hogy megmutatja, ez a töprengés írás és beszéd viszonylagos szerepéről a „belvilág” keletkezésében nem új keletű dolog.

Ami pedig tágabban a nyelv nélküli gondolkodás lehetőségét illeti, izgalmas meglátni, mi minden megfogalmazódott már klasszikusan. Elég talán arra emlékeztetni, hogy maga a „nyelv előtti” kifejezés lehetséges értelmezéseit is világosan látták: az állat, a kisgyermek, a közlési rendszereiben sérült ember jelenik meg már ekkor is, mint a „prelingvisztikus” lehetséges értelmezése. Valójában a történeti elemzés számos olyan dologra mutat rá, melyek a mai nyelv-gondolkodás viták középponti mozzanatai is. Nem egyszerűen nyelv és gondolkodás önmagában vett kérdéséről van itt szó, hanem a naturalizmus és a konstrukcionizmusok vitájáról. A nyelv előtti gondolkodás lehetőségében való hit többnyire naturalista emberképpel jár együtt, míg ennek tagadása, a hit abban, hogy kategóriáink s kijelentéseink csupán a nyelv és a társadalmi közösség organizáló hatására alakulnak ki egyáltalában, többnyire olyan hit is, amely tagadja az ember naturalista magyarázatának lehetőségét.

Neumer könyvének különösen jó fejezetei a Herderrel foglalkozók. Szakít a romantikus nyelvfilozófus szokásos bemutatásával, aki a népek gondolati mintázatait fedezné fel a nyelvben: Neumernél egy jóval komplexebb filozófust és nevelőt

ismerünk meg. Herder igen modern témákat vetít előre. Az egyik igen érdekes, ahogyan Herder megkülönbözteti a történeti keletkezés és az elsajátítás kontextusát a gondolkodás és nyelv viszonyát illetően. A keletkezésben a gondolat (a reprezentáció) vezet, az elsajátításban, amikor már létezik egy rendszer, a jel. Olyan ez, mintha ma egy emergentista keletkezéselméletet kapcsolnánk össze egy konstrukcionista tanuláselmélettel. Nem teljesen idegen ez olyan mai irányzatoktól, mint a kulturálizmussal összekapcsolt konnektionizmus (Smolensky, 1996).

A Herdert elemző részek mellett meglepő és érdekes, amit Neumer Katalin az olvasás kultúrájáról feltárt. Olyan, mintha történeti olvasásszociológiát olvasnánk. Ne mektől, foglalkozásoktól, szövegcéloktól függően alakult a klasszikus kor saját ideológiája is, amely hol a dialogikushoz közelítene a megértést olvasás esetén is, hol minél intímabb tenné az „igazi megértés” érdekében. Ennek is számos visszhangja van mai korunkban. A mai társadalomtudomány számos megújító törekvése közül különösen hangosak azok, amelyek dialogikus megújulásban hisznek (Harré, 1986). Mások viszont éppen a természetes jelekről történő leválás, s a valódi elvonatkoztatás ígéretét keresik a gondolkodás dekontextualizálódó jellegében. Az olvasásban ennek megfelelően a kontextusfüggetlenedés nagy esélyét látják, mind történetileg, mind nevelésileg.

Neumer Katalin könyve a mai társadalomtudomány számára azt biztosítja és bizonyítja, hogy érdemes szociológiai részletességgel elemezni a klasszikus kor felfogását a gondolkodás, beszéd, nyelv, írás négysszögről. Sok mindent megtudunk ugyanis arról, milyen nagy múltja van hipermodernnek érzett alternatíváinknak. Neumer Katalinnak, a kiváló filológusnak ugyanakkor van egy tanulságos korlátja. Nem tudja ugyanazt az attitűdöt alkalmazni a mai korra, mint amit az évszázadokkal

ezelőtti világra alkalmaz, éppen azért nem, mert ez a filozófia és a szaktudományok viszonyának mai kérdéseit érinti. A XVII–XVIII. századra Neumer jól látja, hogy azok a szerzők, akikre támaszkodik, akkoriban együtt kezelték a nyelv-gondolkodás végső kérdéseit és a nyelvekre, írás-rendszerekre s hasonlókra vonatkozó empirikus ismereteket. A mai világra nézve ezek az empirikus mozzanatok elhalványulnak

számára: a szaktudomány triviálisként kezelődik. Mondjuk a süketekre, az olvasástanulásra vonatkozó mai adatok elég, ha másodlagos vagy anekdotikus utalásban jelennek meg. Ezt azonban ugyanő nem engedné meg Rousseau-ra vagy Herderre nézve, hiszen éppen ez könyvének legfőbb újdonsága. A mai episztemikus helyzetre mintha a filozófus mindentudásának attitűdjével élne.

Hivatkozások

- Altrichter F. (1993): *Észérvek az európai filozófiai hagyományban*, Bp.: Atlantisz
- Békés Vera (1997): *A hiányzó paradigma*, Debrecen, Latin Betűk
- Berlin, I. (1996): *Az emberiség göcsörtös fája*, Budapest: Európa
- Chomsky, N. (1966): *Cartesian Linguistics*, New York: Harcourt
- Foucault, M. (1966): *Les mots et les choses*, Párizs: Gallimard
- Harré, R. (1986): Social sources of mental content and order, in Margolis, J., Maricas, P.T., Harré, R. és Secord, P.F.: *Psychology: Designing the discipline*, London: Blackwell, 91–127
- Kelemen János (1977): *A nyelvfilozófia kérdései*, Bp.: Akadémiai
- Nyíri Kristóf (1989): *Keresztút*, Bp.: Kelenföld
- Nyíri Kristóf (1992): *Tradition and Individuality*, Dordrecht: Kluwer
- Nyíri Kristóf (1994): *A hagyomány filozófiája*, Bp.: T-Twins
- Nyíri Kristóf és Szécsi Gábor (szerk., 1998): *Szóbeliség és írásbeliség*, Bp.: Áron Kiadó,
- Smolensky, P. (1996): A konnekcionizmus helyes kezeléséről, in Pléh Csaba (szerk.): *Kognitív tudomány*, Budapest: Osiris, 87–135.

KÉT KÖNVE A NYELVI RELATIVIZMUSRÓL*

LEHMANN MIKLÓS

Írásom címe kissé csalóka: a nyelvi relativizmus csak az egyik kötet számára szolgál ezérfonálként, és bár a másikban szereplő írások közel azonos szerzőgárda alkotásai, a relativizmus bennük csak mint vissza tértéma jelenik meg. A két kötet tematikai egyezésének magyarázata, hogy mindkettő ugyanazon hosszabb kutatómunka és együttműködés eredményeként jött létre. E kutatómunka, miként a bécsi kiadású kötet alcímének egy jelzője is utal rá (transzdiszciplináris), több tudományterület közös tevékenységét jelentette, amely lehetővé tette a tárgy több nézőpontból történő (filozófiai, pszichológiai, szemiotikai, szociológiai) vizsgálatát; összhangban azzal, hogy a nyelvi relativizmus, bár kiindulópontját bizonyos nyelvészeti-pszichológiai kutatások jelentették, több tudományterület gondolkodását erősen befolyásolja.

A probléma alapvető, meglehetősen nagy vitát, sőt, nemegyszer indulatokat is kiváltott tézisei ma is élénken inspirálják a nyelvelméleti gondolkodást. Mint Darab Tamás egyik írásában (Wenn ein Löwe sprechen könnte... Wittgenstein und Davidson über Begriffsrelativismus) rámutat, az elmélet mai aktualitását bizonyos szempontból az idegengyűlölet és nacionalizmus új erőre kapó jelensége adja; említhetnénk azonban a relativizmust időnként tényként kezelő szociológiai és antropológiai kutatásokat is, melyek tárgyukban lényegesen közelebb állnak az elmélet eredetéhez köthető vizsgálódásokhoz. Bár a hipotézis konkrét megfogalmazásában

Benjamin Whorf 1956-ban megjelent tanulmánygyűjteménye (*Language, Thought and Reality*, [ed. J. B. Carroll]) nyomán csak az ötvenes évek pszichológiájában jelent meg, az elmélethez illeszkedő elképzelések más területeken már lényegesen korábban megtalálhatók. A kötetek írásai több tekintetben is rávilágítanak arra, hogy a filozófiai hagyomány jó része – explicit vagy implicit formában – foglalkozott nyelv és gondolkodás azonosításának, illetve a kettő kölcsönös vagy egyirányú függőségének gondolatával. Itt elsősorban a szerkesztő, Neumer Katalin írásait emelném ki, melyekben néhány XVIII. századi gondolkodó elgondolásait és Wittgenstein filozófiáját tárgyalja a relativizmus és az univerzalizmus szögéből.

A wittgensteini nyelvjáték-elmélet és a jelentés használatként való meghatározása már önmagában is relativista felfogást sugall. Ha nyelvünk csak saját közösségünk számára bír jelentéssel és kommunikatív erővel, valamint nyelvünk szóképzésének egységeit alkalmazásuk szabja meg, akkor kétségesse válik a megértés két különböző nyelvközösség tagjai között. Másképpen: ha a nyelvjátékok csak annyiban hasonlítanak egymásra, mint a játékok, pl. a sakk és a kosárlabda, akkor, miként a sakkban sem feleltethető meg semmi a kosárlabda pátlánjának, úgy az egyik nyelv szavai sem feleltethetők meg egy másik nyelv szavainak – így tehát lehetetlenné válik a fordítás az egyes nyelvek között. Nyelv és életforma azonosítása továbbá egy olyan szem-

* *Nyelv, gondolkodás, relativizmus* (szerk. Neumer Katalin), Osiris, Bp. 1999.; *Sprache und Verstehen. Transdisziplinäre Ansätze* (szerk. Neumer Katalin), ÖGS/ISSS, Wien 1998.

léletbeli szakadékok képez a különböző kultúrák között, melynek áthidalásához semmilyen eszközzel nem rendelkezünk.

Az így kialakult kép jó hivatkozási alapot képez a relativista álláspont képviselői számára; Neumer megjegyzően mutatja ki azonban, hogy e kép sok tekintetben tévesnek bizonyulhat az alapos elemzés nyomán. Wittgenstein maga is beszél arról, hogy a nyelv fogalmát az egész életformára és az egész természeti környezetre, a tényekre kiterjesztve lényegében a relativizmus egyik legerősebb érvét teszi kétségessé – azt, hogy nyelvünk közvetlenül meghatározza tapasztalatainkat, mivel a tények csak a nyelven keresztül, annak strukturális, lexikai és szintaktikai tulajdonságai szerint jelenhetnek meg. A nyelv fogalmát ekképp kitágítva ugyanakkor a tények a nyelvjáték részeivé válnak, azaz nyelvtől függő helyzetük lényegesen megváltozik: „...többé nem azon tényezők közé tartoznak, amelyeket a nyelvjáték határoz meg, hanem azok közé, amelyek a nyelvjáték részeként maguk is definiálnak”. Az önkényes nyelvi rendszer tehát mindenképp rendelkezik olyan alkotóelemekkel, melyek nyelvcsoporthoz független megkövetésként működnek a nyelven belül.

Neumer hasonló következtetésre jut egy másik tanulmányában is („A közös emberi cselekvésmód”). Relativizmus versus univerzalizmus a késői Wittgenstein filozófiájában), mikor a címben idézett wittgensteini kifejezés elemzésén keresztül Wittgenstein egyfajta univerzalista értelmezését nyújtja. Ha a „közös emberi cselekvésmódot” olyan alapnak lehet tekinteni, amely nem csupán az interpretációt, hanem a megértést is lehetővé teszi, ezzel magában az emberi természetben sikerül olyan tulajdonságot felmutatni, mellyel lehetővé válik a nyelvcsoporthoz-kultúrák közötti átjárhatóság. Az idézet gyenge és erős értelmezései természetesen eltérő végkövetkeztetésre jutnak, ám mint Neumer rámutat, Wittgenstein filozófiai nyelvjátéka megköveteli az erős

értelmezést. A nyelvjátékok családjá így az ember természetében mégiscsak közös vonatkoztatási pontra lel, amely túllép az egyes nyelvjátékok esetlegességein és önkényességén.

Hasonló gondolatot vázol fel Darab Tamás, aki a már hivatkozott tanulmányában Wittgenstein „vonatkoztatási rendszerét” Davidson „közös koordináta-rendszer”-fogalma fényében vizsgálja. A közös emberi cselekvésmód, amely különböző értelmezéseiben felfogható az egyes életformákról leválasztható cselekvési hálóként vagy egyenesen a nyelvhasználatban, illetve viselkedésben megnyilvánuló szabálykövetésként, mindenképp támpontot nyújt a nyelv megértésében. Davidson ugyan elképzelhetetlennek tart olyan nyelveket, melyek közös koordináta-rendszer híján teljesen érthetetlenek maradnak egymás számára (márpedig a wittgensteini nyelvjátékfogalom ezt megengedni látszik), maga a koordináta-rendszer hasonló szerepet játszik, mint a közös emberi cselekvésmód vagy vonatkoztatási rendszer. A megértés ugyanakkor Wittgenstein esetében a közönség ügyének tekinthető – hiszen a nyelvet beszélő szükségképpen egy életformához, közösséghez tartozik –, míg Davidson kiemeli a megértés egyéni karakterét: a szándékolt jelentésre irányul, ami eltérhet a közösségi nyelvhasználattól.

A nyelvi relativizmus egyik lényeges pontja a fajta- és csoportnevek kialakítása. Laki János a „kategorizációs játék” egyik aspektusát vizsgálva a természeti fajták meghatározását írja le két tanulmányában, elsősorban Kuhn és Putnam alapján. Tekintve, hogy a kategóriák központi szerepet játszanak a filozófiában, kialakításuk döntő módon befolyásolhatja mind a tudományos, mind a köznapis gondolkodást. A fogalmi relativizmus, amely a kategóriákat kultúrákhoz, nyelvi csoportokhoz köti, nem csupán a nyelvek vagy elméletek közti átjárhatóságot teszi kétségessé, hanem lehetővé teszi azt is, hogy egy adott entitás

két különböző kultúrában/elméletben más-más fajta alá tartozzon – azaz, a fajtaneveket csak egy bizonyos kultúrán belül lehet rögzíteni. Hogy e téren (részlegesen) megszabaduljunk a relativizmustól, a tapasztalati adatok egy részét a kultúrától függetlenül kellene fixálni és a fajtákat rajtuk keresztül meghatározni. A tulajdonságok egy köre jó alapot szolgáltathat erre: bár a tárgyak vagy tények függenek az elméleti vagy kulturális kerettől, a központi tulajdonságok vitán felül állnak annyiban, hogy létüket általánosan elismerik; csupán jelentőségüket vagy szerepüket ítélik meg eltérően. A természeti fajták ugyan továbbra sem tekinthetők a tőlünk független valóság reális tagoltsága leképezésének, ám a tulajdonságok ilyen megítélésével átláthatók és megítélhetők lesznek a kategorizációs eljárások.

Az e kérdéshez kapcsolódó empirikus alapokat, különösen Benjamin Whorfészak-amerikai indiánok körében végzett kutatásait (legismertebbek talán a hopi és a nava-jo törzsek nyelvét feltárók) ismerteti cikkében Jeff Bernard (A nyelvi relativizmus Rossi-Landi-féle kritikája újraolvasva. Szemiotikai vizsgálódás, ill. Umrisse einer sozio-semiotischen Kritik und Neubewertung des sprachlichen Relativismus). A cselekvések, a színek és más nyelvi kategóriák eltérő módon, eltérő komplexitással és rendszerben jelennek meg az egyes kultúrákban; a nyelvi tények feltérképezése pedig különféle interpretációkhoz vezetnek, melyek ezen eltérések következményeként a kultúra, a tudat vagy magának az észlésnek a különbözőségét jelölik meg. A nyelv tehát közvetlenül meghatározza a gondolkodást (bármit is értsünk most a „gondolkodás” alatt), avagy Whorf szavaival, „a gondolkodás különböző nyelvek által megy végbe”. Ezt elfogadva le kellene mondanunk arról, hogy egy adott nyelvet lefordítsunk egy másikra – ez azonban ellentmond a ténynek, miszerint mégiscsak képek vagyunk fordításra (megengedve

persze, hogy különbséget teszünk egy könyv eredetije és fordítása között; az eredeti elolvasása azonban sok esetben nyelvtanulást kíván, ami így magának az idegen gondolkodásnak az elsajátítását jelentené). Rossi-Landi kritikájában arra is felhívja a figyelmet, hogy a nyelvi relativizmus tézisének elfogadva nem adhatnánk magyarázatot arra sem, miként lehetséges, hogy Whorf képes volt a számunkra idegen nyelvek, idegen gondolkodási módok közvetítésére. A nyelv „önkiterjesztő ereje” a gondolkodást nyitottá, nem pedig egy adott nyelv határai közé zárttá teszi.

A másik nyelv, gondolkodás, és így a másik ember megértése a filozófia egy távolabbi területén is központi kérdés. Andrzej Przylebski a megértés általános problémáját a hermeneutikához köti: e szempont szerint vizsgálja tanulmányában (Verstehen als philosophische Kategorie. Plädoyer für einen Begriff) nyelv és gondolkodás összefüggését. A megértés, amely minden esetben egy nyelven keresztül megy végbe, a másik ember gondolkodásának megértését jelenti, mint azt a horizont-összeolvadás terminusa is jelzi. Hasonló elgondolással van itt dolgunk, mint Wittgensteinnál, amikor a filozófus az életformáról, tradícióról beszél: a megértéshez bizonyos értelemben az idegen kultúra elsajátítása szükséges. A hermeneutikai módszerheideggeri – gadamerikiterjesztése ebben az olvasatban ugyanezt jelenti, mivel az eredeti interpretációs eljárás általános valóságtapasztalási móddá, azaz többek között a más kultúrák megismerésének módjává változik. Megértés és megismerés kapcsolata mellett ugyanakkor megmarad az alapvető különbség, melyben a megismerés a tárgyi-természeti világra, míg a megértés az értelemalakzatokra, az értelemmel rendelkező jelenségekre irányul.

A megértés problémája semmivé foszlik azonban, ha a gondolkodást gépi mintára képzeljük el. Ha az elme műveletei nem egyebek, mint szimbólumokon végzett

manipulációk (melynek alapját a nyelv mint szimbólumrendszer biztosítja), akkor a fordítás, a másik ember megértése pusztán gépies folyamattá válik – feltételezve, hogy létezik egy közös mentális nyelv, „az elme nyelve”, amely kultúrától függetlenül minden ember gondolkodásának alapja. A gépek ugyanakkor nemcsak a gondolkodás, hanem a személyiség vizsgálatában is mintául szolgálnak: Pléh Csaba egyik írásában (*Computers and Personality*) a személyiségelméletek és a számítógépek kapcsolatát vizsgálva a két rivális elgondolás, a központi, egységes és a megosztott, versengő személyiségelmélet leírását és kritikáját nyújtja. A modernitás szekvenciális és központi irányítás alatt álló gépi elméletét a tudat karteziánus, oszthatatlan egységként bemutatott elgondolása kíséri, amely több tekintetben is összefügg a nyelvfeldolgozással. Ezzel szemben a számítógép, különösen pedig internetes alkalmazása az „én” széttagozottságát sugallja, legyen szó a személyiségről akár mint több részegység összességéről, akár mint narratív súlypontról vagy az érzékek központjáról.

Pléh Csaba másik tanulmánya (Hozzájárulhatnak-e az empirikus pszichológiai kutatások a nyelv-gondolkodás viszony filozófiai problémájának megoldásához?) egy igen alapvető problémát feszeget, hiszen a címében jelzett kérdésre adott

válaszunk nagyban befolyásolhatja a korábban már érintett vizsgálódásainkat: nevezetesen, vajon a Whorf és mások által elvégzett kutatások mennyire döntöek a nyelvi relativizmus filozófiai megítélésében. Pléh következtetése a kategorikus nem; az általa nyújtott alapos áttekintés a releváns pszichológiai kutatásokról és kísérletekről azonban rendkívül hasznosan hozzájárulnak az eredeti tézis, illetve a kritikák finomításához. Így pedig olyan elméleti kiindulóponthoz jutunk, amely a nyelvek különbözősége mögött segít felfedezni azt, ami a közös emberi cselekvésmód, a koordináta-rendszer vagy más általános alap meglétét sugallja: azt, „hogyminden gondolkodásmód s kulturális rend változat egyetlen témára”.

A kötetek szerzői általában egy mérsékelt relativista – vagy Laki János Kuhnt jellemző szavai nyomán: „realista relativista” – álláspontot foglalnak el. A kérdés nyitott: nyelv és gondolkodás viszonya feltehetőleg további vitákat fog még kiváltani, az azonban, hogy a nyelv (bármennyire is felderítetlen módon) hatással van a gondolkodásra, tagadhatatlan. E tanulmányok, amellet, hogy gazdagon mutatják be és illusztrálják a ma is folyó vitákat, jó irányba mozdíthatják el azokat – de legálabbis segíthetnek egy, a szélsőséges következtetéseket elkerülő gondolkodás kialakításában.

EGY NOBEL-DÍJAS MAGYAR TUDÓS PORTRÉJÁHOZ*

SZÉKELY LÁSZLÓ

Tudományos életrajzot írni hálás vállalkozás. Egyrészt az olvasók a tudós személyiségén keresztül némi lehetőséget kapnak arra, hogy valamiképpen mégiscsak belelássanak a laikusok számára egyre inkább megközelíthetetlenül váló tudományok életébe. Másrészt a XX. századi kultúrában a tudós paradigmatiszta figuraként jelenik meg, aki a régi korok mágusaihoz vagy varázslóihoz hasonlít: különös, a „közönséges” emberek számára nehezen átlátható, a mindennapok világán kívül eső tevékenységet végez, amelynek eredménye azonban mégiscsak döntően formálja nemcsak mindennapjainkat, de a világról alkotott képünket is. Ezért nem véletlen, hogy különleges érdeklődés övezi azokat a műveket, amelyekben egy-egy kiemelkedő kortárs tudós maga nyilatkozik munkájáról és életéről az érdeklődők szélesebb köre számára, mint amiképpen ugyancsak jelentős hatása van a neves tudósok életével foglalkozó tanulmányoknak, monográfiáknak is. Szécsen nem csak a népszerűsítő irodalomra igaz. Egy szigorúan tudománytörténeti szakmunka is eljuthat az olvasók szélesebb táborához, s a szűkebb szakmán túlmutató hatással bírhat, ha valamely ismert tudós életét választotta tárgyául.

De tudományos életrajzot írni nehéz feladat is. Legalábbis ilyen, ha a szerző nem elégszik meg az élettörténet egyszerű végigkísérésével; a fölfedezéseknek a közönséges tudománytörténet-írással jellemző katalógikus ismertetésével, hanem az életrajzot, a tudományos pályafutást, a fölfedezéseket és azok fogadtatását a kul-

túrtörténeti, a szociológiai, a politikai és a tudománytörténeti-tudományfilozófiai mozzanatok együttes bemutatásával, e tényezők kontextusában szeretné megragadni. Palló Gábor Hevesy Györgyről írt monográfiájában a tudománytörténet-írásnak ezt az utóbbi, nehezebb – ugyanakkor a recenszens szerint egyedül érdemes – útját választotta.

Hevesy György Nobel-díjas tudósaink közé tartozik. Ennek ellenére személyisége, munkássága nálunk alig ismert. Amikor a magyar Nobel-díjasokról esik szó, elsősorban Szentgyörgyi Albertre és a két nagy fizikusra (Gábor Dénesre és Wigner Jenőre) gondolunk. Miközben e nevek ismerete már Magyarországon az általános műveltség részét alkotja, Hevesy neve sokak számára akkor sem merülne föl, ha további magyar Nobel-díjasok után érdeklődnénk. A Nobel-díjra szolgáló tudományos eredmények rövid megjelölése pedig valószínűleg azok számára is gondot okozna, akik egyébként ismerik Hevesy nevét, s tudják, hogy a magyar származású Nobel-díjasok egyike. Így az Akadémiai Kiadó régóta betöltendő hiányt szüntetett meg, amikor „A múlt magyar tudósai” című sorozatában a Magyar Tudományos Akadémia támogatásával megjelentette Palló Gábornak az Országos Tudományos Kutatási Alap támogatásával írt monográfiáját a Nobel-díjas magyar kémikusról.

De a mű a szerző, Palló Gábor írói pályafutása szempontjából is említésre érdemes. Palló Gábor a magyar tudománytörténet iránt érdeklődők körében elsősorban a

* Palló Gábor: *Hevesy György*, Akadémiai Kiadó, Budapest 1998.

világhírnévre szert tett magyar fizikusok életének és munkásságának, illetve a kiváló magyar kémikus-tudományfilozófus, Polányi Mihály tudományfilozófiájának szakértő kutatójaként ismert: a nagyobb nyilvánosságra szánt írásai, publikus szereplései (tv, rádió stb.) elsősorban e témákhoz kapcsolódnak. Ugyanakkor Palló Gábor a kémiai tudományok kandidátusa, aki az „ezoterikus” tudományos körökben – mind itthon, mind a kémiatörténetesek nemzetközi kutatói közösségében – elismert kémiatörténetesként tevékenykedik. Hevesyről írott könyve szerves folytatása a nagy magyar tudósokkal foglalkozó, az érdeklődők szélesebb táborát is megszólító tudománytörténeti munkásságának, de úgy, hogy most, e tudományos szempontból igényes, ugyanakkor olvasmányos, érdekfeszítő könyvvel a kémiatörténész is kilép a nagyobb nyilvánosság elé.

A tudományos életrajzok többnyire az ifjúkor, az iskolák és a tudományos pályakezdés bemutatásával kezdődnek. Bár Palló Gábor Hevesy Nobel-díjának hányatott történetét kiemeli a könyv narratívájából s az első fejezetbe helyezi, a monográfia további felépítésében ezt a hagyományt követi. Ám a szokványos életrajzi monográfiákkal szemben Palló számára az ifjúkor bemutatása itt – mint eddigi írásaiban is – elsősorban a kultúrtörténeti összefüggések, a kulturális „milió” fölidézését jelenti. A „kulturális”-t ennek során a legtágabb értelemben kell értenünk: a szűkebb értelemben vett kulturális és művelődéstörténeti mozzanatok, a szociológiai tényezők és a kor politikai légkörének szintéziseként; a fiatal, pályakezdő tudósokat körülvevő szellemi atmoszféra megidézéseként. Mindezt Palló korrekt, „tudományos” előadásban nyújtja számunkra, de mégsem a tudományos értekezések száraz stílusában. S az itt jelentkező többlet alatt nem csupán az olvasmányosságát – azaz az írásmód külsődleges stílusát, erőnyeit – kell értenünk, hanem egy olyan előadásmódot,

melynek során az olvasó visszakerül a kor légkörébe, s többet megérthet az akkori világból, mintha csupán száraz értekezést olvasna.

Az ifjúkori szellemi-kulturális miliő e megidezésének Pallónál fontos funkciója van. Bár talán ezt eddigi munkássága során sehol sem fejtette ki explicit módon, írásai-ból egyértelműen kirajzolódik, hogy a vizsgálódása tárgyává tett tudósok esetében egész életre szóló meghatározó szerepet tulajdonít annak a kulturális légkörnek, ami a később neves tudóssá vált fiatalembereket körülvette. (Gondoljunk csak pl. a *Világosság*ban megjelent Lénárd-cikkre, ahol Palló a fizikai kísérlet és elmélet viszonyáról kialakított Lénárd-féle nézeteknek, a relativitáselmélettel szembeni ebből következő ellenállásának, s így a „Deutsche Physik” Lénárd-féle koncepciójának forrását és kulcsát Lénárd pozsonyi, ifjúkori éveiben leli meg. [Vö. *Világosság*, 1997/4. 51–64. o.]) Ez pedig különös jelentőséget és értelmet kap, ha az országot fiatalon elhagyó, s külföldön világhírűvé vált tudósainkról van szó: hiszen ez a miliő a századforduló és a századelő Magyarországnak, s – Lénárdtól eltekintve – Budapestjének miliője. E nagy tudós generáció Palló reprodukciójában nem csupán származása szerint, esetlegesen magyar: életük során végig ott kísértett ifjúkoruk Budapestje, s nem csupán a magánéletben, hanem éppen-séggel a tudományos tevékenységet meghatározó gondolkodásmódban, a „habitus”-ban.

Ez a megközelítés igaz Palló Hevesyről szóló könyvére is. Ugyanakkor a bárói rangot szerzett zsidó nagypolgári családban 1885-ben született Hevesy egy generációval korábbi generációhoz tartozott, mint Nobel-díjas fizikus társai, s így Budapest sem egészen azt jelentette számára, mint ezen utóbbiaknak. Közös a Monarchia késői évtizedei által meghatározott családi légkör, viszont eltérő, hogy Hevesy nem a Trianon utáni Magyarországról távozva, kényszer-

ből kezdi el külföldi tanulmányait, hanem budapesti egyetemi évei után érdeklődésének és ambícióinak megfelelően választja a külföldi egyetemeket – mint amiképpen ez a társadalmi rétegéhez tartozó s a tudomány iránt érdeklődő ifjakknál természetes volt. S ha Magyarországról való későbbi távozása fiatalabb fizikusokéhoz hasonlóan összefüggött is az 1920-as évek konzervatív, az antiszemitizmusnak is teret adó politikai irányvonalával, az ő távozására közel egy évtizedes sikeres magyarországi tanári tevékenység és tudós munkásság után került sor.

Palló Gábor röviden bemutatja Hevesy családjá történetét, majd részletesen ismerteti Hevesy egyetemi tanulmányait. A családtörténet kapcsán közvetve fölidézódik számunkra a Monarchia utolsó évtizedeinek légköre, mely a tragikus XX. századi történelemnél sokkal jobb jövő ígérését rejtve lehetővé tette, hogy sok más zsidó családhoz hasonlóan a Hevesy-család is meggazdagodjék, s társadalmi elismerésben részesüljön. Ugyanígy, Hevesynek az első világháborút megelőző, nagy részében külföldön töltött éveit végigkísérve egy másik Európa rajzolódik ki előttünk, mint ami az ezt követő években megvalósult: olyan világot ismerhetünk meg, ahol a tudomány iránt elhivatottságot érző fiatal emberek – ha pénzük is volt erre – szabadon utazhattak és közvetíthettek a különböző országok kiemelkedő kutatóhelyei között, s tevékenyen részesei lehettek az új tudományos eszmék megszületésének. Az egyetemek közötti mozgás az egyetemi tanulmányok során az akkori Európában természetes volt. Hevesy utazásai azonban Palló Gábor beszámolója nyomán különösen intenzívek voltak. Pedig az ő esetében semmiképpen sem egy jó dologban ide-oda utazgató, szétszórt fiatalemberről volt szó: Hevesy a kor legnevesebb kémikusai mellett személyes kapcsolatot alakított ki Rutherforddal és a pályakezdő Niels Bohrral – századunk fizikájának két óriásával –, s

nem csupán bekapcsolódik a laboratóriumok munkájába, hanem ötleteivel, javasla-
taival formálja is azt.

Bármily tényezők is ösztönözték a fiatal Hevesyt a dinamikus helyváltoztatásokra, tény, hogy gazdag nemzetközi tudományos kapcsolatai ellenére Budapesten habilitált, majd itt települt le, s itt kezdte el kiépíteni tudományos munkásságának alapjait is, mintegy demonstrálva, hogy Budapesten érzi igazán otthonosan magát. Palló Gábor részletesen ismerteti Hevesy tudományos pályafutásának ezt a korszakát, s ennek nyomán az a benyomásunk, hogy a kémikus itt, Budapesten, budapesti egyetemi tanárként képzelte el tudományos jövőjét, mindaddig, amíg a Tanácsköztársaság után – egy abszurd drámába illő történetet lezáró fegyelmetárgyalás eredményeképpen – az egyetemről el nem távolítják.

Palló Gábor tudománytörténeti rekonstrukciója alapján Hevesy magyarországi kémiai kutatásai igen tartalmasak és ígéretesek voltak. Sőt, a minden bizonnyal Bécsben megszületett ötlet után Nobel-díjra méltatott tudományos tevékenységének, a radioaktív nyomonjelzéssel kapcsolatos későbbi kutatásainak és az ezzel kapcsolatos eredményeinek alapjait is itt vetette meg. Palló Gábor ugyanakkor nem fordít figyelmet arra, hogy ez a mozzanat fontos a magyar Nobel-díjasok történetében: ugyanis Szentgyörgyi Albert és Békésy György mellett – akiknek Nobel-díjra méltatott eredményei itt, Magyarországon születettek meg – Hevesy volt a harmadik magyar Nobel-díjas, aki Magyarországon is sikeres természettudományos kutatásokat folytatott. Szemben a „fizikusokkal”, akiknek útja a kedvezőtlen magyar politikai légkör miatt egyenesen az akkori fizika központját képező Berlinbe vezetett, s akiknél így a magánélet átmeneti balsorsa – az a tény, hogy zsidó származásuk miatt egyetemi tanulmányaik érdekében Magyarországot elhagyni kényszerültek – természettudományos karrierjük emeltyűjévé vált, Hevesy már

Magyarországon bekerült a tudomány nemzetközi vérkeringésébe, már itt nemzetközileg ismert és elismert tudóssá vált. Hevesy életének ez a mozzanata; illetve az, hogy Hevesy – mint amiképpen azt ez előbbiekben láthattuk – tudományos működésének színtereként Magyarországot képzelte el, arra utal, hogy az ekkori, monarchiabeli Magyarország – legalábbis Budapest és Pozsony tekintetében – egyáltalában nem tűnt perspektívátlan helynek egy fiatal s reményteli pályakezdő tudós számára.

Palló a budapesti tudományos tevékenységhez hasonló részletességgel foglalkozik Hevesy fegyelmi ügyével is. Bár számos jeles magyar természet- és társadalomtudós hosszabb-rövidebb ideig szimpátiával volt a magyar Tanácsköztársaság iránt, a zsidó nagypolgári családból származó Hevesyről ez nem volt elmondható. Ha ennek ellenére mégis „ügye” támadt a Tanácsköztársaság kapcsán, ez a szokványos tudományos pályafutás és a közép-európai történelem akkori fordulatainak sajátos egybeeséseire, s a tudományos életen belüli tisztulásra és féltékenységre volt visszavezethető. Hevesy balszerencséjére régóta esedékes kinevezése rendkívüli, majd rendes egyetemi tanárrá – melyeket a Monarchia feltételei között is bizonyosan megkapott volna – éppen a Károlyi-Kormány és a Tanácsköztársaság időszakára esett. Ez azonban még önmagában nem lett volna baj. Hevesy, mint a XX. századi fizika és kémia élvonalának képviselője, kinevezéséből következő tudományos szervezői tevékenysége révén azonban konfliktusba került az egyetem tudományos értelemben régi vágású és tehetségben Hevesy mögött messze elmaradó tanáraival, akik azután a Tanácsköztársaság bukását követően kihasználták Hevesy kinevezéseinek és a forradalmaknak Hevesy szempontjából balszerencsés egybeesését.

Palló érdeme, hogy földerítette az ügy szunnyadó iratait, és részletesen bemutatja

a Hevesy elleni fegyelmi eljárást – ezzel azon túl, hogy Hevesy életéhez eredendő adalékkal szolgál, betekintést nyújt az akkori magyar egyetemi élet légkörébe is, fölidézve az igazolóbizottságok által keltett nyomasztó hangulatot. Részletes rekonstrukciójából kiderül, hogy az eredeti vádpontok – amelyek Hevesyből mintegy „vörös komisszárt” akartak csinálni – a politikától közismerten tartózkodó Hevesy vonatkozásában annyira abszurdak voltak, hogy a három fő pontot végül törlik. Az ítélet viszont súlyos: olyan mintha a törölt pontokat is fenntartották volna. Palló ennek alapján indokoltan vonja le azt a következtetést, hogy a vádlók „nem politikai ellenfeleket akarták eltávolítani, hanem karuk egyik legkiválóbb elméjét... Az ügy mögött talán nagyrészt Rybár István személyes tanszékvezetői ambíciója bújhatott meg, amely újabb táptalajt nyert a megváltozott politikai viszonyok között, amikor a denunciació komoly segítséget nyújt a karriernek egyengetésére.” (118. o.) Ez az utóbbi megjegyzés a Hevesy életrajzon túlmutató, általánostudománysszociológiai jelentőséget ad az ügynek: sajnos közelmúltunk történelméből jól tudjuk, hogy ott, ahol a tudományos életen belüli előmenetelbe hangsúlyozottan beleszólnak a külső, politikai jellegű tényezők, hasonló esetekkel találkozhatunk. S Hevesy konkrét ügye kapcsán az sem jelenthet vigaszt – sőt a dolog inkább ijesztőbbé és elszomorítóbbá válik –, hogy a 1945 utáni komisszárokkal (vagy „gyors-talpaló” tanfolyamok nyomán egyetemi oktatói pozíciót szerzett tanárokkal) szemben itt a fegyelmi bizottság tagjai az egyetem valóban kiemelkedő tudós személyiségeiből állt.

Bár Hevesynek a fegyelmi ügy kapcsán nem kellett eltávoznia Magyarországról, hiszen – mint amiképpen erre Palló fölhívja a figyelmet – továbbra is tevékenykedhetett volna kutatóként, érthető, hogy mindezek után nem habozott századunk egyik legkiemelkedőbb és legmeghatáro-

zőbb fizikusának, Niels Bohrnak koppenhágai meghívását elfogadni.

Hevesy élete során még kétszer válik hasonlóan abszurd folyamatok elszenvedőjévé. Ezek közül az egyik Nobel-díjának története, melyben ugyancsak politikai mozzanatok keveredtek a tudományon belüli érdekharccal, tudományszociológiai mozzanatokkal. Palló kitűnő összefoglalója Hevesy Nobel-díjának hányatott történetéről (melyet könyvének elején olvashatunk), mély betekintést enged a tudományon belüli érdekkonfliktusokba, s mint ilyen kiváló tudományszociológiai és tudománypolitikai esettanulmány.

A másik ilyen esemény Hevesy menekülése a náciizmus elől. Itt természetesen nem magának a menekülésnek a ténye az abszurd, hanem az a náci faji politika, az a náci világ, ami miatt s ahonnan menekülni kényszerül. Bár Palló erre nem utal, e menekülés – illetve Palló visszaadásában az elegáns, „angolos” távozás – körülményei nem csupán tudomány- és politikatörténetileg, hanem filozófiatörténetileg is érdekesek, hiszen közvetve századunk egyik nagy filozófusa, Martin Heidegger is érintve van benne. Hevesy ugyanis a tudományos szempontból termékeny és elismerést hozó koppenhágai évek után 1926-ban Freiburgban fogadott el egyetemi tanári állást és egyetemi kutatóintézetet, s itt érte a náci hatalomátvétel.

A történet heideggeri fölidézése és a Palló által adott elbeszélés ugyanakkor némileg ellenmondásban van egymással. Heidegger szerint rövid rektorsága alatt politikai oldalról kifejezetten nyomás nehezedett rá a tekintetben, hogy Hevesyt távolítsa el az egyetemről – aminek ő ellenállt. A heideggeri visszaemlékezés kontextusából az is egyértelmű, hogy ez a nyomás Hevesy zsidó származásával függött össze. Palló szerint viszont a konzervatív nézeteket valló, s „a magyar származású arisztokrata öntudatával élő” (40. o.) professzort „a náci politika a legkisebb mértékben sem

üldözte” (43. o.), s így Freiburgból kollégáit és tanítványait is meglepve angolos eleganciával távozott először Dániába, majd Svédországba. Palló történetében sehol sincs arról szó, hogy Heidegger sokat vitatott féléves freiburgi rektorsága éppen a Hevesy távozását megelőző időszakra esett, s úgy tűnik, a monográfia szerzője nem tudott arról, hogy Heidegger nevezetesen *Spiegel*-interjújában – az előbbieken ismertetett tartalommal – releváns módon hivatkozik Hevesy esetére. Így a saját reprodukciója és a *Spiegel*-interjúban található utalás közötti ellentmondásra sem figyelhetett föl. Palló verziója nyilván kutatásain alapul. Vajon az ő forrásai voltak egyoldalúak? Vagy Heidegger visszaemlékezése pontatlan? Érdemes volna ezt közelebbről is körbejárni!

Palló életrajza alapján kirajzolódik előttünk egy tudományos karrierjében fényesen és dinamikusan induló, s azután a század politikai viharai és sokszor abszurd helyzeteket produkáló politikai fordulatai ellenére is sikeresen folytatódó és eredményekben kiteljesülő tudós pályafutása. De nem csak erről van szó. Palló nyomán érhetőbbé válik az is, hogy miképpen válhatott egy tehetséges, dinamikus és megfelelő, jó módú polgári környezetből származó fiatalember a századelő Budapestjéről már korai éveiben nemzetközileg elismert tudós személyiséggé. Hevesy története azt bizonyítja számunkra, hogy az akkori, monarchiabeli Budapest nem volt periféria abban az értelemben, ahogyan ma Budapestet Európa perifériáján érezzük: ha a pénz, az anyagi támogatás megvolt hozzá, nem kellett Budapesttől elszakadnia és a budapesti identitását föladnia valakinek ahhoz, hogy Európa legjobb egyetemeire és kutatólaboratóriumaiba eljusson, ha éppen érdeklődésének, ambícióinak ez felelt meg. Ehhez a lehetőséghez járulhatott azután hozzá az, amit talán Hevesy kifejezetten az akkori budapesti szellemiségnek köszönhetett: a dinamizmus, a nyitottság és a kitűnő kapcsolatteremtő képesség, amiben Hevesy és

sok szintén nevéssé vált budapesti kortársa között párhuzamot érzünk. Ennyiben Nobel-díjasaink titkát nem egyfajta sajátos, Közép-Európára vagy éppen a monarchiabeli Budapestre jellemző, szociálisan meghatározott zsenialitásban, vagy az oktatási rendszer által megalapozott sajátos matematikai-fizikai – vagy általában: természettudományos – tudásban kell keresnünk, hanem inkább egyfajta szellemi-kulturális beállítódásban, és a társasági kapcsolatteremtés sajátos szociális képességében, melyek a mindenhol szükségképpen megjelenő s így természetesnek tekinthető kiemelkedő tehetségek esetében tudományos karrierjük speciális tényezőivé válhattak. Hevesy nyomán azt is láthatjuk ugyanakkor, hogy ez a szellemi beállítódás nem szükségképpen párosult a baloldali-rebellis világszemlélettel, hanem jól megfért a konzervatív-arisztokratikus habitussal is.

De Hevesy személyiségének tekintetében hiányérzetünk is támad Palló könyvét olvasva. Időnként egy „pókerarcú”, a tudománynak élő, a századunk első felét jellemző vérzivataros fordulatok által csak külsődlegesen érintett, s tudományos pályáján mindennek ellenére töretlenül előrehaladó személyiség képe rajzolódik ki előttünk, aki származását önmaga előtt zárójelbe teszi, s egy olyan korban, amikor szinte lehetetlen közömbös maradni, mégis megőrzi szenvtelenségét, s ha kell, angolosan távozik. Ugyanakkor e maszk mögül néhol mégiscsak fölbukkan az igazi ember képe, aki kötődik édesanyjához, aki négy gyermek apja, s akit a freiburgi katedra elfoglalásánál a tudományos lehetőségek mellett jelentősen befolyásolta a német egyetemi város szép természeti környezete. E mozzanatok arra utalnak, hogy Hevesy nem olyan volt, mint amilyennek a Palló könyvében itt-ott megjelenő pókerarc mutatja. Az olvasó a könyvet olvasva több adalékot szeretne kapni Hevesy személyiségéhez, s úgy érzi, hogy talán az író markánsabban is megjelentethette volna az embert. Persze a

könyv terjedelmi korlátai és jellege valószínűleg ezt nehezen tették volna lehetővé. Az itt fölbukkanó hiányérzet azonban ennek tudatában is hiányérzet marad.

Ugyancsak fontos lett volna a fiatal Hevesy pályakezdésében a sajátos, egyedi és a kultúrtörténetileg és tudásszociológiai-lag tipikus mozzanatok legalább jelzésszerű elkülönítése. A fiatal Hevesy európai tanulmányait követve Palló nyomán kirajzolódik előttünk az első világháború előtti európai fizika és kémia tudományos helyszínrajza. Ám érdekes volna tudni, hogy mennyire volt tipikus az akkori Európában az a kutatóhelyszínek közötti intenzív mozgás, ami a fiatal Hevesyt jellemezte, illetve mennyiben volt ez személyiségének a társadalmi származásához kapcsolódó szellemi-kulturális beállítottságából eredő meghatározottsága, és mennyiben volt esetleg más – egyedi – személyiségjegyekre visszavezethető. Igazából itt az akkori európai tudományos térnek pontosabb megjelenítése, illetve az európai tudományosság és az akkori Budapest kapcsolatának egzaktabb megragadása érdekében „kemény” számokra volnánk kíváncsiak. Különösen érdekes volna látni azt, hogy az akkori budapesti középosztályok fiataljai között százalékszerűen mennyire volt tipikus a természettudósi-műszaki pálya választása; az e pályát választók tanulmányaik során mennyire orientálódtak külföldi egyetemekre s ennek során mennyire jellemezte őket a Hevesynél megfigyelhető intenzív mozgás; későbbi természettudósi pályájuk során mennyiben játszott szerepet az, hogy hol végeztek tanulmányaikat...

S ha már a tudományos kutatás helyszíneiről van szó, óhatatlanul fölmerül a kérdés, mennyire volt fontos momentum Hevesy távozása Magyarországról a Nobel-díj felé vezető úton? Vajon lett volna-e esélye erre, ha a háború előtti és alatti években kirajzolódó törekvéseinek megfelelően Magyarországon folytatja tovább kutatásait? Mennyire volt szükségzerű már

akkor a kiemelkedő tudományos kutatások kiemelt helyszíneken történő koncentrálódása? Ezek nem „mi lenne, ha?” kérdések, hanem a természettudomány akkori működésével, szervezetével, lehetőségeivel függnek össze. Hiányérzetünk van a tekintetben, hogy Palló nem veti föl ezeket a XX. századi tudomány működésével és fejlődésével kapcsolatos igen komoly és érdekes problémákat. Így ha arra gondolunk, hogy Hevesy laboratóriumának működése Freiburgban és Koppenhágában is alapvetően annak a Rockefeller Alapítványnak a támogatásán alapult, amely Szentgyörgyi Albert ugyancsak Nobel-díjra méltatott fölfedezését lehetővé tette, föltehetjük, hogy az Alapítvány segítségével Hevesynek Budapesten is esélye lett volna arra, hogy komoly kutatóbázist alakítson ki. Az Alapítvány így tudománytámogatási politikájával nem csupán a tudományos fölfedezéseket segítette, hanem hozzájárult a tudományos kutatás térbeli pluralitásának fennmaradásához is.

Palló Gábor könyve ugyancsak megismertet bennünket Hevesy György tudományos munkásságával és e munkásság legfontosabb eredményeivel – Hevesy Nobel-díjának tulajdonképpeni „szubsztanciájával”. Megtudhatjuk, hogy rendkívül sokoldalú és termékeny kutató volt, aki az akkori kémiai és fizikai-kémiai laboratóriumi munkában – mint kísérletező természettudós – számtalan, egymástól gyakran igen különböző problémával foglalkozott sikeresen. Gazdag, szerteágazó munkásságán belül ugyanakkor három olyan markáns terület, illetve tematika van, amelyen keresztül maradandóan formálta a XX. századi kémiát.

Az egyik ilyen maradandó hozzájárulása Hevesynek a modern kémiához a kémia fogalmi rendszerével kapcsolatos. Ma már az általános műveltség részét képező kémiai és atomfizikai ismeretek részét alkotja az irányadó atomsúlyoktól eltérő atomsúlyú izotópok fogalma. Nem nézhetünk úgy a

periódusos rendszerre, nem gondolhatunk úgy a kémiai elemekre, hogy ne gondolnánk egyúttal az izotópokra is – nem is beszélve arról, hogy tudjuk: a modern fizika korunkat oly dramatikusan jellemző alkalmazása az atomenergia békés és erőszakos felszabadításában kifejezetten összefügg néhány nevezetes izotóppal. Ezért némileg meglepődve szembesülünk azzal, hogy ez a ma számunkra oly természetes fogalom csak századunk tízes éveiben kristályosodott ki – mások mellett éppen Hevesynek e területen folytatott laboratóriumi vizsgálódásai nyomán. Palló – a recenzens szerint könyvének legjobb részében – érdekesítő és színvonalas elemzést ad erről a történetről. Ennek során radikálisan opponálva a hagyományos, „katalogizáló-fölsoroló” tudománytörténet-írást, bemutatja azt, hogy a radioaktivitással, mint viszonylag új és érdekes jelenséggel kapcsolatos kísérleti vizsgálódások miképpen vezettek az atomszerkezet új, Bohr-féle koncepciójával együtt az izotóp modern fogalmának kialakulásához. Ennek során megtudhatjuk, hogy a fogalmat ugyan Soddy vezette be 1913 végén a kísérleti tulajdonságok alapján a periódusos rendszer azonos helyére elhelyezendő különböző atomsúlyú atomok megjelölésére, a kémia fogalmi átstrukturálódása igazán csak ezután kezdődött meg. Hiszen az izotópfogalomnak a régi kémiai fogalmi struktúrához való viszonya – így az izotóp és a kémiai elem fogalmának viszonya – alapvetően tisztázatlan volt, s az izotóp mai, modern fogalma az együtt dolgozó Bohr és Hevesy, valamint a köreikhez tartozó más kutatók által előnyben részesített fogalomhasználat nyomán alakult ki. Palló elemzése plasztikus esettanulmány arról, hogy a kísérleti területről elinduló vizsgálódások miképpen vezethetnek fogalmi átstrukturálódáshoz, mint miképpen arról is, hogy egy bizonyos ponton a lehetséges alternatívák között immáron a fogalmi rendszer empirikus aluldetermináltsága

miatt nem új kísérletek, felfedezések vagy belátások, hanem a tudomány működése szempontjából fontos más szempontok bizonyulhatnak döntőnek. Így ha a Bohr, Hevesy és munkatársaik nyomán fölülkerekedő új kémiai fogalomrendszer perspektivikussága abban volt, hogy az – Bohrra gondolva érthetően – összhangban volt a fizika új atomelméletével, amennyiben „Hevesyék elemfogalma azt is magában foglalta, hogy a vegytanban nem az atom tömege, termodinamikai tulajdonságai a döntők, hanem elektronszerkezete” (148. o.), akkor e fogalomrendszer fölülkerekedésében annak is szerepe volt, hogy „konceptiójuk segítségével világosan meg lehetett fogalmazni a rendszámon alapuló periódusos törvényt is, tehát mindazt, ami a kémiában valóban a fundamentumot érinti és ezzel megőrizhető volt a régi apparátus konzisztenciája” (uo.). Pallórekonstrukciója arról tanúskodik, hogy egy tudományág nem csupán fátumszerűen, tudományos forradalom révén, összemérhetetlen fogalmi struktúrákat generálva alakulhat át, válthat paradigmát. Mert nehéz volna azt állítani, hogy az 1920-as évek – kuhni értelemben vett – kémiai „normál-tudományos” rejtvényfejtése azonos lett volna a XIX. század végével. Hasonlóképpen, az izotóp fogalmának bevezetését, majd annak Hevesy és Bohr nyomán történő kimunkálását szintén nehéz volna a kuhni normáltudományos rejtvényfejtés és rejtvénymegoldás kategóriájába sorolnunk, hiszen itt éppen a korábbi rejtvényfejtésstruktúrájának megváltoztatásáról, átdefinálásáról volt szó. A győztes új fogalomrendszernek viszont éppen az volt az egyik előnye, s győzelmének titka, hogy megőrizte a korábbi fundamentumokat, s így nem kényszerítette a mindennapi, kísérletező kémiát fogalomrendszerének teljes lecserélésére.

A radioaktív nyomjelzés módszere – amelyért Hevesy végül 1944-ben átvehette a Nobel-díjat – szorosan összefüggött a radioaktivitással és az izotópokkal. E mód-

szer – elsősorban biológiai alkalmazása nyomán – ma már közismert, s a középiskolás műveltséganyag részét képezi. Mint tudjuk, a normál kémiai elemek és izotópjaiik hasonló kémiai viselkedésük miatt kémiai eszközökkel, kémiai folyamatokban elválaszthatatlanok egymástól, így ha egy elemet radioaktív izotópjával keverünk, a radioaktivitás mint jelzés segítségével végigkísérhetjük ezen elem útját a legkülönbözőbb kémiai folyamatokban. Ez a dolog pedig akkor válik különösen izgalmassá, ha a biológiai szervezetek anyagcseréjét és más olyan folyamatait vizsgáljuk, melyek fizikai (oldódás, diffúzió) és kémiai folyamatokban valósulnak meg. Mint amiképpen Palló részletesen beszámol erről, Hevesy már fiatal korában fölismeri a radioaktív nyomjelzés e lehetőségét és alkalmazza azt a kémiában. Ez azonban kevés lett volna a Nobel-díjhoz. Viszont ugyancsak ő az, aki e módszert bevezeti a biológiába, majd az orvostudományba, s aki a kísérleti atomfizika fejlődését – a mesterséges izotópok létrehozásának lehetőségét – fölhasználva hatékonyan kidolgozza e területeken is a fiziológiai és orvostudományi vizsgálódásokat (így pl. a daganatkutatást) alapvetően forradalmasító, s ma már az orvosi diagnosztika és gyógyítás mindennapjaihoz hozzátartozó módszert, s ily módon a nukleáris medicina megalapítójává válik.

Hevesy intenzív és széles körű tudományos érdeklődésének másik nagy tematikáját a ritka földfémek jelentették. Ide kapcsolódik harmadik jelentős kutatási eredménye – amelyért először 1924-ben, majd ezt megismételve többször Nobel-díjra javasolták –, a hafnium felfedezése, mely a periódusos rendszerben közvetlenül a ritka földfémeket követi. Palló Gábor ennek kapcsán a felfedezéssel kapcsolatos prioritásvitára koncentrált, érdekes esettanulmányt nyújtva egy párhuzamos tudományos felfedezés történetéről, s az ezzel kapcsolatos tudománysszociológiai és tudománypolitikai fejleményekről. De a prioritásvitáról adott

rekonstrukciója tudományfilozófiailag is érdekes, hiszen e prioritásvita nem azonos evidenciák független megjelölésének időbeli sorrendjéről szólt, hanem arról, hogy mikor, milyen evidenciák, milyen értékelési kritériumok alapján tekinthetünk egy új természettudományos entitás – esetünkben egy kémiai elem – fölfedezését természet-tudományos szempontból megtörténtnek. S ha Palló által adott rekonstrukció alapján az izotóp-fogalom az empirikus kutatásból kiindulva, fokozatosan alakult ki, s jutott el az elmélet magasabb szintjeiig, akkor a hafnium Hevesy általi fölfedezése Palló nyomán a popperi hipotetikus-deduktív fölfedezés és a Bohr-féle atommodell tekintetében az empirikus konfirmáció klasszikus példája, ami arra utal, hogy bár Kuhn-nak alapvetően minden bizonnyal igaza van abban, hogy a popperi logika semmiképpen sem tekinthető a tudományos fölfedezés általános logikájának, a tudományos kutatás történései sokkal színesebbek és

sokrétűbbek annál, minthogy valamely tudományfilozófus által kigondolt sémának kötelező érvénnyel, mindig megfeleljenek, s egyes esetekben történhetnek akár még – a kuhni elképzeléssel szemben – a popperi ideáknak megfelelően is.

Befejezéseképpen még egy igen fontos gondolatot. Aközépiskolában megismerhetjük a kémiai izotóp fogalmát és a Bohr-féle atommodellt, hallottunk az izotópos nyomjelzésről, a ritkaföldfémekről, s az azokat követő 72. elemről. Arról azonban sehol sem volt szó, hogy ezzel kapcsolatos mai tudásunk formálódásában meghatározó szerepe volt a Nobel-díjas magyar tudós-nak, Hevesy Györgynek. Talán korrigálni kellene a magyar oktatási rendszer ilyen irányú hiányosságait, s a középiskolás műveltség részévé kellene tennünk mindazt, amit – többek között Palló Gábor tanulmányai révén is – tudhatunk a XX. századi nagy magyar tudósoknak a tudományban játszott szerepéről.

EMBERARCÚ-E A VILÁGEGYETEM?*

VÉGH LÁSZLÓ

A kozmológia antropikus elve mára a kozmológusok egyfajta szakmai érveléséből a műveltebb nagyközönség számára is hozzáférhető, fogyasztható szellemi táplálékká vált. A hetvenes évek végétől a nyolcvanas évek közepéig tartó időszakban, amikor a nyugati országokban ismertebbé

lett, nálunk, itthon kiadott sajtótermékekben nem olvashattunk róla. Csak a nyolcvanas évek vége felé jelentek meg az első, az antropikus elvet ismertető hazai cikkek. A kilencvenes években kiadott, kozmológiával foglalkozó ismeretterjesztő művek szinte valamennyien említik vagy tárgyalják a

* Székely László: *Az emberarcú kozmosz*, Áron Kiadó, Budapest 1977.

kozmológia antropikus elvét. Már csak azért is, mert ez a természettudományos megfontolásokon alapuló elv könnyen megragadhatja az olvasó figyelmét, hiszen olyan következtetésekre vezethet, amelyek nem csupán érdekesek, hanem meghökkenetők is egyben.

A népszerűsítő művek antropikus elvet ismertető részei eléggé leegyszerűsítők, ezért a fizikában, kozmológiában kevésbé jártas olvasók nem is nagyon érthetik meg, igazából miről is van szó. Székely László könyvének I. részében, amely terjedelem szerint csaknem a teljes mű felét teszi ki, kimerítő pontossággal ismerteti a kozmológiai antropikus elv megfogalmazásának történetét, az antropikus elv két változatát, a gyenge és az erős antropikus elvet. Ez a fajta pontos, a történeti utat követő tárgyalás pedagógiai szempontból nem túl szerencsés, mert azok, akik az elvvel eddig nem találkoztak és nem rendelkeznek felsőfokú szintű fizikai ismeretekkel, nehezebben értik meg, igazából mire is vonatkozik a fizikai állandók finomhangoltsága, miért döbbsentette ez meg annyira a kozmológusokat, fizikusokat. Ha valaki ezzel nincs tisztában és csak az antropikus elv értelmezése körüli zűrzavarral és tanácstalansággal szembesül, aligha tudja kellőképpen értékelni a könyv II. és III. részében tárgyalt kérdésköröket. Szükséges lett volna egy, az alapvető fizikai állandók finomhangoltságának mibenlétét áttekintő fejezet, amely az antropikus elv kimondásának története iránt kevésbé érdeklődő olvasó számára összefoglalta, rendszerezte volna az alapvető ismereteket. Ebben a fejezetben tárgyalni lehetett volna, mire vonatkoznak a fizika legalapvetőbbnek tekintett törvényei, van-e valamilyen *a priori* ezen törvények megfogalmazásában, milyen szerepet játszanak az alapvető fizikai állandók a fizikai modellekben. A következőkben először ezt az áttekintést adjuk meg, ennek birtokában világosabb lehet, mire vonatkozik az erős és a gyenge antropikus elv.

A kozmológia antropikus elvének alapozásául a természettudományok viharos fejlődése szolgált. Kialakult az egységes természettudományos világkép, a kezdetek kezdetétől, az Ősrobbanástól mostanáig, az ember megjelenéséig terjedő időszakot a tudomány lenyűgöző egységben képes feltárni, magyarázni, láttatni és érzékeltetni. A fejlődés egyes szakaszait, mint az Ősrobbanás kezdőpillanata, az első percek, az első száz ezer évek, a galaxisok és a csillagok kialakulása és fejlődése a fizika alaptörvényeire alapuló tudományterületek tárgyalják. A Naprendszer kialakulása, a Föld fejlődéstörténete, az élet evolúciós fejlődése ugyan nem a fizika tárgya, de az adott tudományterületek, legalábbis elvben, a fizika alaptörvényeire vezethetők vissza. Ezért is mondható a természettudományos világkép egységesnek, bár a kapcsolatrendszerek csak részben tekinthetők ismertnek. Ha a fizika alaptörvényei mások lennének, akkor az általuk leírt világegyetem sorsa, fejlődése is másként alakult volna. Ezért a világegyetem fejlődésének leírása, a benne kialakuló rendszerek milyensége függ attól, milyenek az alapvető fizikai törvények. Kérdés, mennyire erős ez a függés, mit mondhatunk, mennyire határozzák meg a világegyetem, a természet leírását a fizika alaptörvényei. Azaz ha valamennyire mások lennének a fizika alaptörvényei, mennyire lennének mások az általuk leírható rendszerek, maga a világegyetem.

Arra a kérdésre, hogy mely törvényeket számítjuk a fizika legalapvetőbb törvényei közé, a jelenlegi tudásunk alapján a következőt mondhatjuk. A világ elemi részecskéi a kvarkok és leptonok, ezek, legalábbis a mai ismereteink szerint, szerkezet és kiterjedés nélküli részecskék. A kvarkok az atommagot felépítő protonok és neutronok alkotórészei, a legismertebb lepton az elektron. A részecskék egyrészt mozoghatnak szabadon, másrészt kölcsönhatásban is állhatnak egymással. Négy alapvető kölcsönhatás létezik, a gravitációs, az elektro-

mágneses kölcsönhatás közzismertek, az erős és a gyenge magkölcsönhatás csak az atommagok és elemi részek viselkedésének tárgyalásakor jut szerephez. Az alapvető fizikai törvények egyrészt a részecskék szabad mozgását írják le, másrészt megadják a fenti négy alapvető kölcsönhatás alakját, ezeknek segítségével le lehet írni az egymással kölcsönhatásban álló részecskék viselkedését is. A fizika legalapvetőbb törvényei tehát a szabad és az egymással kölcsönhatásban álló elemi részek mozgásegyenletei. Az összetett rendszerek leírása bizonyos feltételek teljesülése esetén visszavezethető az alkotórészekre és a közöttük ható kölcsönhatásokra, amelyek az elemibb kölcsönhatásokra vezethetők vissza.

Az elméleti fizika egyik kimagasló teljesítménye annak felismerése, hogy a fizikai legalapvetőbb egyenleteinek az alakja végül is bizonyos szimmetriákhoz köthető. A szimmetria ekkor azt jelenti, hogy valamilyen átalakítást végezve az egyenlet egyes változóin, az egyenlet ettől még nem változik meg, azaz az egyenlet alakja változatlan marad. Ha egy egyenlet valamilyen szempontból szimmetrikus, akkor ez a körülmény megszorítást jelent az egyenlet alakjára nézve. A szimmetriák jelentette megszorítások végül is olyan erőseknek bizonyultak, hogy az Ockham által megfogalmazott egyszerűség követelményével együtt teljesen meghatározzák a legalapvetőbb fizikai egyenletek alakját. Vagyis azt, hogy a legalapvetőbb fizikai egyenletekben a fizikai mennyiségek és azoknak változásai milyen jellegű függvénykapcsolatokban állhatnak egymással. A szimmetriák segítségével fogalmazhatjuk meg az elemi részecskék alapvető fizikai tulajdonságait, az egyes részecskék tulajdonságai közötti összefüggéseket is. Például mondhatjuk, a Coulomb-erő azért függ a két töltés közötti távolság négyzetével fordítottan arányosan, és egyáltalán a teljes elektromágneses jelenségekört leíró Maxwell-egyenletek alakja azért olyan, amilyen, mert a szabad elektron mozgás-

egyenletét megadó Dirac-egyenlet invariáns egy bizonyosfajta szimmetria-transzformációval szemben. A modern részecskefizika felismerései a szimmetriák fontosságát kiemelő filozófiai rendszerek megalapozottabb voltára utalnak. Ezért vált népszerűbbé a természettudósok között manapság Platónra hivatkozni, vele foglalkozni, ugyanis a fizikai egyenletek szimmetriáit leíró szimmetriacsoportok Platón szimmetrikus testeivel hasonlíthatók. Az egyszerű részecskék és a szintén egyszerű alapvető kölcsönhatások összjátékából felépülő, annyira sokszínű világ pedig a szimmetriák sérülésére utal, melyek számos keleti filozófiai rendszer alapvető elemét alkotják.

A fizika szempontjából csak bizonyos szimmetriacsoportok fontosak és nem tudjuk megmondani, hogy miért éppen négy alapvető kölcsönhatás létezik csupán, és egyáltalán miért pont ezek a szimmetriák lényegesek, miért nem inkább más szimmetriacsoportokhoz köthetjük az alapvető kölcsönhatások alakjait. Ami még ezenfelül is határozatlan marad, az az egyenleteken belül az egyes állandó mennyiségek értéke, mint pl. az elektron tömege és töltése, illetve a belőlük a fénysebesség és a Planck-állandó felhasználásával képzett mértékegység nélküli számértékek. Azt, hogy mekkora az elektron töltése és tömege és más hasonló mennyiségek, semmilyen alapelv nem rögzíti, értékeiket csak a mérésekből ismerjük, a szimmetriaelveket és az Ockham-elvet nézve akár mekkorák lehetnének. Ezért nem csodálkoztunk, hogy elméleti fizikusok, kozmológusok elgondolkoztak azon, milyen lehetne a világ, ha mondjuk más volna az elektron, a kvarkokból felépülő proton vagy a neutron tömege, avagy a négy alapvető kölcsönhatás erőssége. Ha például a gravitációs kölcsönhatás erőssége más volna, mások lennének a galaxisok és a csillagok is. Ha ez a kölcsönhatás gyengébb volna, a galaxisok és csillagok fejlődése lelassulna, a csillagok által kisugárzott fény erőssége sokkal gyengébb

teleológia és a vak véletlenek kormányozta irracionális világ léte mellett. „...az antropikus hangoltságok rendszere, illetve az e rendszer által felénk mutató antropikus kozmikus nyíl mintegy a létező létezésének eredendő misztikuma mellé rajzolt metaforikus felkiáltójelként bukkan föl előttünk” – írja Székely László. (278. o.) Ugyanakkor a világegyetem finomhangoltsága az állandóan a káosz peremén tántorgó, az életet épphogy csak megengedő világ képét is felidézheti, ekkor az antropikus elv a számtalan lehetséges világegyetem közül az egyedül életadóban élő ember kozmikus magányosságának és idegenségének a megfogalmazója. Ezért megszívlelendő Székely László következtetése: „A két koncepció, az értelemre alapozott racionális, és a vak anyagra alapozott irracionális világ között csak hitünk alapján választhatunk, míg a természettudományok szempontjából

az egyedüli tudományos álláspont, ha tudatosítjuk, hogy az anyagi világ végső törvényeinek jellegére, eredetére vonatkozó kérdések már túl vannak a természettudományos megismerés elvi határain.” (247. o.) Valóban, a természettudomány a megfigyelés, kísérletezés, modellalkotás segítségével megfogalmazhatja a természet törvényeit, felfedezheti az egymásra épülő törvények rendszerét, eljuthat a fizika legalapvetőbb törvényeinek a kimondásához is, ám azt, hogy a legalapvetőbb törvények miért léteznek és miért éppen olyanok, amilyenek, ezt már nem válaszolhatja meg. Ahogy Heidegger nevezetes állítása kimondja: „A tudomány nem gondolkodik.” (267. o.) Székely László könyvének üzenete abban foglalható össze, hogy az antropikus elv sem adhat komolyabb segítséget a metafizika alapkérdésének, a heideggeri kérdésnek: „Miért van egyáltalában létező, nem pedig inkább a semmi?” megválaszolásában.

CONTENTS

FOREWORD	421
JÁNOS KELEMEN: Nullius auctoritate fulcimur. Toward a reconstruction of Dante's philosophy of language	423
JOACHIM SCHULTE: History of nature and the understanding of other persons	443
JÁNOS LAKI: The duckrabbit. Wittgenstein and the semantics of the view of aspects	457
KATALIN NEUMER: The accordance of the judgements and the undeerstanding of other persons in the philosophy of Wittgenstein	487
TAMÁS DEMETER: The meaning and the Cartesian thoughts: a meeting of Nagel and Kripkenstein	531

DOCUMENT

JEAN-JACQUES ROUSSEAU: Pronunciation	545
--	-----

REFLECTION

LÁSZLÓ TENGYELI: Theses of his DSc dissertation with the criticism of the jury (Ágnes Heller – Éva Kocziszky – Mihály Vajda) and the answers of Mr. Tengelyi	549
--	-----

REVIEW

KLÁRA SÁNDOR: On V. Békés, The Missing Paradigm	595
LÁSZLÓ SZÉKELY: On J. Laki (ed.), Philosophy of Science	607
CSABA PLÉH: On K. Neumer, Thought, Speech, Writing	610
MIKLÓS LEHMANN: Two books on the linguistic relativism. K. Neumer (ed.), Language, Thought, Relativism; K. Neumer (ed.), Sprache und Verstehen. Transdisziplinäre Ansätze	614
LÁSZLÓ SZÉKELY: On G. Palló, Georg Hevesy	618
LÁSZLÓ VÉGH: On L. Székely, The Anthropomorph Cosmos	626
Tibor Kaján's Graphics (1)	486
Tibor Kaján's Graphics (2)	544

E SZÁMUNK SZERŐINEK LEVÉLCÍME

Kelemen János: ELTE BTK Filozófiai Intézet, 1052 Budapest, Piarista köz 1. • *Laki János*: MTA Filozófiai Intézet, 1054 Budapest, Szemere u. 10. • *Neumer Katalin*: MTA Filozófiai Intézet, 1054 Budapest, Szemere u. 10. • *Demeter Tamás*: MTA Filozófiai Intézet, 1054 Budapest, Szemere u. 10. • *Tengelyi László*: ELTE BTK Filozófiai Intézet, 1052. Budapest, Piarista köz 1. • *Heller Ágnes*: ELTE BTK, Esztétika Tanszék, 1088 Budapest, Múzeum krt. 4/c. • *Kocziszký Éva*: 1025 Budapest, Felsőözdalmáli út 46. • *Vajda Mihály*: ELTE BTK, Filozófiai Intézet, 4010 Debrecen, Egyetem tér 1. • *Sándor Klára*: MTA Nyelvtudományi Intézet, 1014 Budapest, Színház u. 5–9. • *Székely László*: MTA Filozófiai Intézet, 1054 Budapest, Szemere u. 10. • *Pléh Csaba*: JATE Pszichológiai Tanszék, 6722 Szeged, Petőfi sgt. 30. • *Lehmann Miklós*: MTA Filozófiai Intézet, 1054 Budapest, Szemere u. 10. • *Végh László*: MTA Filozófiai Intézet, 1054 Budapest, Szemere u. 10.

Joachim Schulte: Abteilung Philosophie, Universität Bielefeld, Postfach 100 131, Németország.

DOKUMENTUM

JEAN-JACQUES ROUSSEAU: Kiejtés	545
--------------------------------------	-----

TÁJÉKOZÓDÁS

TENGELYI LÁSZLÓ akadémiai doktori disszertációjának tézisei, Heller Ágnes – Kocziszkó Éva – Vajda Mihály opponensi véleménye és a szerző válasza az opponensi véleményekre	549
--	-----

SZEMLE

SÁNDOR KLÁRA: A megtalált paradigma – avagy mire jó a tudománytörténet (Békés Vera: A hiányzó paradigma)	595
SZÉKELY LÁSZLÓ: A „bevett” nézet és kritikái (Laki János [szerk.]: Tudományfilozófia)	607
PLÉH CSABA: Gondolkodás, beszéd, írás (Neumer Katalin: Gondolkodás, beszéd, írás)	610
LEHMANN MIKLÓS: Két könyv a nyelvi relativizmusról (Neumer Katalin [szerk.]: Nyelv, gondolkodás, relativizmus; Sprache und Verstehen. Transdisziplinäre Ansätze)	614
SZÉKELY LÁSZLÓ: Egy Nobel-díjas magyar tudós portréjához (Palló Gábor: Hevesy György)	618
VÉGH LÁSZLÓ: Emberarcú-e a világegyetem? (Székely László: Az emberarcú kozmosz)	626
Kaján Tibor rajza (1)	486
Kaján Tibor rajza (2)	544

E szám ára: 360,— Ft.
Előfizetés egy évre: 1080,— Ft.

ISSN 0025-0090

Terjeszti a Magyar Posta

Előfizethető bármely hírlapkézből postahivatalnál, a Posta hírlapüzleteiben és a Hírlapelőfizetési és Lapellátási Irodánál (HELIR) 1900 Budapest XIII., Lehel u. 10/A., közvetlenül vagy postautalványon, valamint átutalással a Postabank Rt. 219-98636, 021-02799 pénzforgalmi jelzőszámra. Példányonként megvásárolható a *Stúdium* (1368 Budapest, Váci u. 22. tel.: 3185-881) és a *Magiszter* (1052 Budapest, Városház u. 1. tel.: 3382-440) könyvesboltban, az *Írók Könyvesboltja* (Budapest, VII. Andrassy út 45.), a *Fókusz Könyvtárházban* (1072 Budapest, Rákóczi út 14-16.), az *Osiris Könyvesboltban* (1053 Budapest, Veress Pálné u. 4-6. tel.: 2664-999, 3182-516).

Az előfizetési díj egy évre: 1080,— Ft

Egy szám ára: 180,— Ft

Külföldön terjeszti a Jóbarát '92 Bt

(H-1277 Budapest, Pf. 80)

és a Kiadó (H-1447 Budapest, Pf. 487).

A kéziratokat két példányban (oldalanként 25 sor, soronként 50 betűhely) kérjük szerkesztőségünkhez eljuttatni, lehetőség szerint számítógépes lemezen is.

1999/6

NEGYPENHARMADIK ÉVFOLYAM

Magyar Filozófiai Szemle

A MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA
FILOZÓFIAI BIZOTTSÁGÁNAK FOLYÓIRATA

A TARTALOMBÓL

TENGELYI L. HUSSERLRŐL • SCHWENDTNER T.
HEIDEGGERRŐL ÉS AZ UNALOMRÓL • D.
DENNETT A KULTÚRA EVOLÚCIÓJÁRÓL •
RUZSA F. A METAFIZIKAI MÓDSZERRŐL •
GERÉBY GY. AZ ONTOLÓGIAI ISTENÉVRŐL •
HEIDL GY. ÓRIGENÉSRŐL ÉS ÁGOSTONRÓL •
LÁNG B. AZ ASZTROLÓGIÁRÓL • BETEGH G. A
STRASBOURGI EMPEDOKLÉSZ-PAPIRUSZRÓL

ÁRON KIADÓ, BUDAPEST

MAGYAR FILOZÓFIAI SZEMLE

A MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA FILOZÓFIAI BIZOTTSÁGÁNAK FOLYÓIRATA

Megjelenik a Nemzeti Kulturális Alapprogram
és a Soros Alapítvány támogatásával

Folyóiratunk ez évtől az interneten is olvasható a <http://www.c3.hu/~mfsz>
címen

FELELŐS SZERKESZTŐ

LENDVAI L. FERENC, STEIGER KORNÉL

SZERKESZTŐK

ÁRON LÁSZLÓ

GUT ZSÓKA (technikai szerkesztő)

KENDEFFY GÁBOR

A SZERKESZTŐBIZOTTSÁG TAGJAI:

ALMÁSI MIKLÓS (elnök), CSEJTEI DEZSŐ,
CSIZMADIA SÁNDOR, FEHÉR MÁRTA, MARÓTHI
MIKLÓS, MÁTÉ ANDRÁS, MUNKÁCSY GYULA,
NYÍRI KRISTÓF, PRŐHLE KÁROLY, RÓZSA
ERZSÉBET, RUZSA IMRE (tiszteletbeli tag), SZIKLAI
LÁSZLÓ, WEISS JÁNOS

1999/6

TARTALOM

CSIKÓS ELLA: Józan ész és spekuláció. Reid és Hegel a közvetlen bizonyosságról	637
GERÉBY GYÖRGY: Amit Anselmus és Gaunilo mondtak egymásnak	651
HEIDL GYÖRGY: Órigenész és Ágoston a Paradicsomról	665
KISS ENDRE: A posztmodern elemei a misszionálás szemszögéből	719
KÓKAI KÁROLY: Osztrák szellemi befolyások a fiatal Lukács György esztétikájában	733
LÁNG BENEDEK: Asztrológia a késő középkori tudományos diskurzusban	747
LÁNYI ANDRÁS: A környezet fogalma a humánökológiában	775
RUZSA FERENC: Remények és csalódások	793

A szám elkészítésében részt vettek:

BROZSEK ÉVA (szervezés és adminisztratív feladatok)

VILLAX ELLA (műszaki szerkesztő), SZÁNTÓ ÉVA (korrektor)

KISS GYULA (műszaki tanácsadó)

A cikkek szövegét számítógépre vitte:

Nyistyár Erzsébet

A szerkesztőség címe: 1052 Budapest, Piarista köz. 1.

Telefon: 266-9100/53-88

A kiadó címe: 1447 Budapest, Pf. 487

JÓZAN ÉSZ ÉS SPEKULÁCIÓ. REID ÉS HEGEL A KÖZVETLEN BIZONYOSSÁGRÓL

CSIKÓS ELLA

„Things are so because they are so.”

(Th. Reid)

„Die Sache ist, nur weil sie ist.”

(G.W.F. Hegel)

Reid és Hegel – néhány évtizednyi időeltéréssel keletkezett – látszólag homlokegyenest ellenkező filozófiai álláspontja valójában felfogható két különböző stratégiaként *egyugyanazon kihívással, a szkepticizmussal* való szembenézésre. Lényegében különböző válaszok ezek, hisz a szkepticizmust kivédő biztos megismerés-támaszt Reid a józan ész közvetlen bizonyosságában leli föl, míg Hegel az ún. spekulatív ész „közvetett közvetlenségében”, a hagyományos gondolkodásmódot tagadó logikájában horgonyozza le a biztos tudást. Ugyanakkor nem kevésbé lényeges átfedések, *közös pontok* is találhatók a két fél, a common sense híve és a spekulatív idealizmus – Moore-tól kezdődően kifejezetten ellenfélként szembeállított – nézetrendszerében, mely közös jellemzők, párhuzamok éppen a józan észhez, annak közvetlen bizonyosságához való viszonyon keresztül tárhatók fel.

Reid *kiindulópontja* az, hogy bár senki sem kezeskedik arról, hogy tudatunk nem csap be bennünket, erre a bizonyításra a józan ész hiteinek nincs is szüksége. Ugyanis pl. a saját létezésünkben való bizalom, Descartes felfogásától és főként a szkepticizmustól eltérően, *őnevidens* hitet nyújt, mely semmiféle állítólagos megalapozó következtetés által nem válik bizonyosabbá.¹ Vagyis a bizonyosság Reid számára *homogén* jellegű, fokozhatatlan, más bizonyításlehetőségekkel, forrásokkal nem gazdagítható. Mondhatni: *csak közvetlen bizonyosság* van, de ez *elegendő is* hiteink megalapozásához és a világban való eligazodásunkhoz. Ebből a *filozófia* jogosultságát tekintve Reidnél egy gyengébb és két erősebb állítás adódik. A *gyengébb* az, hogy a filozófia segítségére nincs szükség, az *felesleges*, hisz ugyanazokból a gyökerekből nő ki, mint a józan ész, csak elburjánzik és elszakadva gyökereitől egyfajta ál-önállóságra tesz szert. Az egyik *erősebb*

¹ Thomas Reid, „An Inquiry”, in: *Inquiry and Essays*, Indianapolis 1983, 4. o.

elutasítás azt fogalmazza meg, hogy a filozófia *képtelen* eloszlatni a saját maga által túlzásaival megteremtett fantomokat, homályokat, vesztessen ki a common sense-szel folytatott versenyből, elbizakodottságában megfélelmezve eredendő alárendeltségéről. A másik elutasítás már támadóbb: a filozófia nem marad ártatlan, hanem lerombolni törekedvén a józan ész hiteit, ártalmas is a mindennapi ember bizonyossággal társuló hiteire, kikezdi azok tekintélyét, bolonddá akarja tenni a józan ész emberét, rájátszik a szkepszis romboló hatására, ráadásul logikailag is ellentmond önmagának, így „vissza kell küldeni a pokolba, ahonnan valószínűleg ered”.²

Éppen ezzel az állásponttal való konfrontációval indul Hegel első jelentős műve, *A szellem fenomenológiája*. A szembenállás azonban csak egy olyan folyamatnak az eredményeképp bontakozik ki, melynek kezdetén épp a kiindulópontok *közössége* dominál. A szellem fenomenológiájában mint „a tudat tapasztalatának tudományában az ún. „természetes tudat” képviseli a megismerés első módját, típusát, útjának első állomását, s egyben egyfajta, az újkori empirizmusra tipikusan jellemző *filozófiai nézőpontot* is. E kezdőponton a reidi és a hegeli álláspont átfedése abból adódik, hogy mindketten a modern filozófiai tudat meghasadtságában, *dualizmusában* látják annak eredetét, hogy a szkepticizmus újratermelődhetett, sőt Hume által pozíciókat nyerhetett Descartes radikális megalapozási kísérlete után – és ellenére – is. S e dualizmus leküzdésének útját mindketten az emberi tudat és természet egységes elméletének megalkotásában látják. Reid számára ugyanúgy lényeges törekvés „egyféléképp kezelni képességeinket”, ahogyan Hegel is egy *monisztikus* elv következetes érvényesítésében próbálja meghaladni az érzékelést és a gondolkodást, ill. még inkább a tudatot és tárgyát eredendően szétválasztó, a szubjektumot előbb *izoláló*, majd környezetébe reménytelenül visszacsatolni törekvő filozófiai álláspontok apóriáit. Eljárásuk módszere is analóg: nem egy megalapozatlanul odaállított, biztosnak tekintett *filozófiai tézisből* – valóban előfeltevésből – s ennek bizonyításkényszeréből kell kiindulni, hanem a mindennapi hiteinkbe, megismerőképeségünkbe vetett *bizalomból*. Reid egészen szélsőséges magabiztossággal veti el a századok óta vitatott álom- – vagy ez esetben delírium – argumentumot: „Honnan tudhatja valaki, hogy nincs delíriumban? Nem tudom; azt sem tudom megmondani, hogy honnan tudja valaki, hogy létezik. De ha valaki kételkedik afelől, hogy nincs-e delíriumban, akkor biztosan abban van.”³ Bízunk kell szerinte saját létezésünk hitének helyességében, egyszerűen, mert „természetünknel fogva erre rendeltetünk”. A *bizalom eme attitűdje* a kanti kriticismussal számotvető s azzal e tekintetben szembeforduló Hegelnél is alapvető: az újkori *módszerkereső* erőfeszítések egész sorát a tudás megbízhatóságával és az emberi megismerőképeséggel szembeni *bizalmatlansággal* hozza összefüggésbe, s ezt fordítja

² Uo. 12. o.

³ Uo. 18. o.

visszajára. Mivel — írja Hegel — „nem lehet belátni, miért ne kellene bizalmatlanságot kelteni e bizalmatlanság iránt s aggályoskodni amiatt, hogy ez a tévedéstől való félelem már maga a tévedés”.⁴ Hegel erről a félelemről azt mutatja ki, hogy inkább egyfajta menekülés, mely nem is a tévedésről, hanem valójában „az igazságtól való félelemként lepleződik le”.⁵ — Igaz, ez elsősorban az attitűdök közössége kettejük között, mert a bizalom tárgya, mint látni fogjuk, Reid és Hegel esetében egészen különböző. De a megismerésbe vetett bizalomra építő, egységkereső törekvésük mind a common sense szószólóját, mind az abszolút idealizmus hívét szembefordítja az újkori európai filozófiai gondolkodás fő áramával, a duális szerkezetű gondolkodással.

A bizalom attitűdje mindkettőjüknél együtt jár a *mindennapi tudat* teljesítményéhez való, a felvilágosodás korában egyáltalán nem tipikus *elismerő* viszonyulással.⁶ Ez az elismerés azonban alapgondolatuk kifejtése során mindkettőjüknél differenciálódik, éspedig eltérő irányokban. Reidnél a mindennapi tudatra támaszkodás természetesen *egyértelműbb*: ugyanakkor épp a képességek egységének hangsúlyozása arra készíti, hogy — eredeti elvétől elhajolva és saját fogalomhasználatának ellentmondva — helyenként a common sense-t úgy fogja fel, mint az ész (reason) szinonimáját, ágát vagy fokozatát.⁷ Így a mindennapi tudás ugyan nem veszíti el nála kitüntetett helyét a tudásformák sorában — hiszen, mint állítja, a napszámos és az elfogulatlan filozófus a mindennapi életben „ugyanúgy ítélkezik” —, de nem bizonyul *kizárólagos* ismeretforrásnak, el kell fogadnia az ész helyes működésének lehetőségét, s ezzel pl. a közvetlentől elvonatkoztató tudományos gondolkodás, valamint a művészet legitimitását is.⁸

Hegelnél a naiv, természetes tudat differenciálódása más utat jár be: *önmaga meghaladására* kényszerül, s ezzel a common sense helyzete, helyi értéke nála filozófiailag tisztább, de bevallottan ellentmondásosabb is, mint Reidnél. A természetes tudat — az érzéki bizonyosság ellen felhozott hegeli érvek eredményeképp — *saját maga* tapasztalja meg a *saját céljainak* való megfelelés képtelenségét

⁴ Hegel: *A szellem fenomenológiája*, Budapest 1961. 48. o.

⁵ Uo.

⁶ Hegel e kérdésben nem hivatkozik pozitív értelemben Reidre vagy követőire, ugyanakkor hiányzik nála az a pejoratív hangnem is, mely Kant hozzáállását jellemezte az általa inkább Beattie-n keresztül ismert Reidnek a „tudomány nélküli hetvenkedés” kényelmes eszközt választó, orákulumként a józan észre hivatkozó filozófiájával kapcsolatban. Reid, Oswald és Beattie Kantnál a metafizika ellenfelei és feladatának félreértői. Vö. Kant: *Prolegomena minden leendő metafizikához, mely tudományként léphet majd fel*, Budapest 1999, 11–12. o.

⁷ Lényegében ugyanezzel a problémával küszködik egyébként Fichte is, aki ingadozik a szubjektum képességeinek, a gyakorlati és elméleti ítélő- és cselekvőképeségnek pusztán összeegyeztethetőként vagy strukturálisan egységesként való felfogása között. Vö. Neuhauser: *Fichte's Theory of Subjectivity*. Cambridge University Press 1990, 3. és 4. fejezet.

⁸ Lásd pl. Reid, i. m. uo. 44. o.

és „szenvedi el” önrombolását: de az, ami megszerzi ezt az önkorlátozásra készülő tapasztalatot, nem más, mint maga a természetes tudat. Vagyis Hegel szerint ez a tudat saját jellemző aktivitásának eredményeképpen jut el inadekvát-sága belátásához, így nem egészében kell magát megtagadnia, hanem meghatározott tekintetben: nem tudását mint olyat, hanem annak naivitását kell meghaladnia. Így a természetes tudat mindvégig megmarad *alapnak, kiindulópontnak*: csak hogy a hegeli logika értelmében a kiindulópont éppen az, ahonnan *tovább kell lépni*: ki kell lépni a természetes tudat bizonyosságának *önismétléséből*. Hiszen e tudatforma visszahúzó jellemzője Hegel szerint abban áll, hogy *saját történetét nem tudatosítja*: vagyis megszerzi ugyan tapasztalatát önmagáról, de „éppúgy mindig el is felejtí ismét az eredményt és előlről kezdi a mozgást”. A közvetlen bizonyosság állításához ragaszkodva nem képes *akkumulálni* saját tapasztalatát: ehhez általánosítania és általánosulnia kellene, átlépnie az éppenséggel elhárított, feleslegesnek ítélt reflexív, tapasztalatát nem felejtő gondolkodásba. A hegeli álláspont tehát igenli a mindennapi tudatot mint kiindulópontot — Reiddel egybehangzón — , de tagadja mint olyan eredményt, ahol meg kellene vagy lehetne állni.⁹

S itt a két gondolkodó közötti lényeges különbséghez érkeztünk el: a mindennapi tudattól, a józan észről való eltávolodás, a tudomány, művészet, vallás és filozófia útjain való kulturális barangolás Hegel filozófiájában nem egyszerűen *tagadása* az ész „első fokon” való használatának: Hegel bizalom-attitűdje ezekre a gondolkodási formákra is *kiterjed*, valamennyitől igazság-mozzanatok felfedezését várja el (és találja meg bennük). Míg Reid a reflexió jogának elvitatásával, a common sense-re mint kritériumra való visszavezetés igényével a tudományos és filozófiai elméletalkotás alól lényegében kihúzza a legitimitás talaját, hogy el ne veszítse a közvetlen lét bizonyosságát, addig Hegel a tudás megszerezhetőségének sokféle — akár egymással ütköző — módját tartja elfogadhatónak, a mindennapi tudat korlátozott lehetőségeit kiterjesztőnek.

A bizalom-attitűd közössége, ugyanakkor tárgyának és kiterjedésének eltérése Reidnél és Hegelnél konkrétan felmutathatóan megjelenik kettőjük „első elvhez” való viszonyában. Reid úgy tekinti az eredendő, első elveket, mint amelyek az emberi természettel együtt adóttak, annak ugyanúgy alkotóelemei, mint maga a gondolkodóképesség. „Az ész nem hozhatja létre és nem szüntetheti meg őket: nem is tehet semmit nélkülük: az ész olyan, mint egy teleszkóp, mely segítheti az

⁹ Ebben az értelemben fogja fel Hegel közvetlenségről vallott álláspontját Harris: „The Hegelian Organon of Interpretation”, in: Gallagher: *Hegel, History and Interpretation*, State University of New York Press 1997, 22. o. — Hegel egyébként elismeri azt a kettősséget, hogy a gondolati feldolgozás során a szubjektum általánossága „egyszerre megmérgezi és átszellemíti” a tudat érzékleti anyagának „egyedi, önálló fennállását”, de épp ezáltal juttatja azt szerinte maradandóbb, ideálisabb létezéshez. Vö. Hegel: *A filozófiai tudományok enciklopédiájának alapvonalai III*, Budapest 1968, 21. o.

embert, hogy távolabb lásson, akinek van szeme: de szem nélkül a teleszkóp semmit sem mutat.”¹⁰ Ahhoz a természetes elvhez, hogy gondolatainknak és érzéseinknek „szubjektumuk van, melyet önmagunknak hívunk”, nem érveléssel jutunk el, hanem csak felismerhetjük *kikerülhetetlenségét*. Ez a gondolatmenet azt a *transzcendentálfilozófiára* jellemző érvkészletet mozgósítja, mely azután Kanttól Apelig épít a szubjektum megkerülhetetlenségének, a tőle való absztrahálás *logikai végpontjának* állítására. Reid is a memóriában és a reflexióban *visszafelé haladva* találja meg azt a pontot, melyhez eljutva *abszurd* lenne továbbhaladni: ahol a józan ész első elveit *már eleve* működőnek találjuk, hatalmunkon kívül állóak, szükségszerűen elfogadandóak.¹¹ De ez az első elv nemcsak a reflektáló szubjektum létének szükségszerűként való belátását foglalja magába, hanem Reid szerint egyben a külvilág létének hitét is. Illegitimnek tartja azt a lépést, mellyel Descartes elvonatkozott ez utóbbitól és csak az előbbi tartja önevidensnek. Igaz, helyenként elismeri, hogy a természettől adott első elvek, elsősorban a külvilág létébe vetett bizalom nemcsak annyiban hasonlóak, hogy egy logikai alapelv (példaként a tranzitivitást említi) és egy tárgy létezésének állítása egyaránt *bizonyíthatatlan*, hanem a határt is nehéz megvonni közöttük. Reid szerint némely, érzékletből levont *következtetés* olyan fokban lehet nyilvánvaló, hogy aligha különböztethető meg magától az *érezklettől*, ahogyan egy matematikai következtetésben is közel eshet egy axióma a következtetés-láncolat következő tagjához.¹² — Az első elvek bizonyíthatatlansága azonban nem rendítheti meg Reid szerint az irántuk való bizalmunkat. Ugyanis ezek nemcsak nem bizonyíthatók, hanem nem is *bizonyítandók*, hiszen önmagukban cáfolhatatlanok. Reid alapelvében itt a jog, a bíróság álláspontjára hivatkozik, az *ártatlanság vélelmére*, s annak az erkölcs által is alátámasztott jogosságára: ezt az elvet emeli át az episztemológiába. Ennek szellemében hiteinket mindaddig igazoltnak vagy ártatlannak kell tekintenünk — ha nem engedjük meg előfeltevések bevitelét a megítélés folyamatába —, amíg nem bizonyulnak tévesnek: addig tehát nem is kell bizonyításukra törekednünk, nem igényeljük ezt, és csak ha kritika vonja őket kétségbe, akkor kell mellettük szóló érvek után néznünk. Vagyis hiteinket nem *lehet* és nem is *kell* igazolnunk — vallja Reid —, szemben többek között az egész karteziánus tradícióval, mely *igazolandónak és igazolhatónak* tekinti őket. Reid tehát az érzékeléssel adott, de axióma-analóg első elvekben, józan ész-hiteink közvetlen bizonyosságában véli *leállíthatónak* a megalapozandó — megalapozó láncolatának *végtelen* folyamatát. Ez az álláspont azonban, mely legalábbis a sétáló Diogenész óta létezik az európai filozófiai hagyományban, mint a szkeptikus megfontolásokra adott brutális, de mindig kézenfekvő válasz, csak az egyik lehetséges alternatívát képviseli a Münchhausen-trilemmaként is ismert probléma feloldására. Egy másik alternatíva

¹⁰ Reid, i. m., 57–58. o.

¹¹ Uo. 52. o.

¹² Uo. 89. o.

– melynek Szókratész óta folytonos hagyományából itt egyik legprominensebb képviselőjének, Hegelnek a gondolatmenetét vizsgáljuk – olyan differenciálást hajt végre, melynek messzemenő filozófiai, sőt azon túlmutató következményei vannak. A differenciálást a Reid-féle ártatlan=igazolt egyenlőségen hajtják végre. Így Hegelnél is: az ártatlan, tévesnek nem bizonyult hit nem jelenti azt, hogy az egyben igazolt is lenne: *ártatlannak is bizonyulnia kell* egy hitnek ahhoz, hogy ismeretnek, tudásnak számíthasson. A „tudás” fogalma ez utóbbi hagyományban magába foglalja az igazoltságot, s ez egyben – most már elsősorban a klasszikus német filozófia gondolkodóinál – a tudás mindenkori reflektáltságát is jelenti. A tudat feltétlen öntudathoz kötöttségének elve Hegelre közvetlenül Fichtétől származik át, aki egyben az álláspont metodológiai következményeinek levonásában is megteszi az első lépéseket. Ugyanis minden ismeret eleve tudati közvetítéshez kötöttsége Fichte számára a bizonyítás körbenforgása szükségszerűségének belátását hozza magával: olyan kör ez, melyből semmiféle, állítólag önevidens axióma vagy közvetlen bizonyosságot nyújtó józan ész-hittel sem léphetünk ki.¹³ Hegel még tovább lép: a gondolkodás szükségképpen körbenforgására külön logikát épít, mely nemcsak kényszerűségből elfogadja, hanem affirmálja ezt a körstruktúrát. A megismerés e körében nincs semmiféle abszolút közvetlenség, sem végső axióma, melyből minden más tudás levezethető lenne. A közvetlen bizonyosságról kiderül *A szellem fenomenológiája* „Érzéki bizonyosság” c. fejezetében, hogy maga is közvetett, s a belőle eredő megismerő mozgás csak újabb és újabb közvetettségeket tesz ismét közvetlenné. Az önmagában ártatlan érzéki bizonyosság – Reidtől eltérően – itt igazolandó, de nem azért, mintha bizalmatlannak kellene lennünk iránta, vagy eleve kétségbe kellene vonnunk mindennapi gondolkodásunk teljesítményét. Hanem mert a bizonyosság még nem tudás, a benne kifejeződő ismeret tartalma nem felel meg formájának.

Először is maga ez az ismeretforma, amint egyébként Reid is hangsúlyozza, *individuális szubjektumhoz kötött*: egybeesik benne az egyén önbizonyossága, az érzékelt tárgy ismeretének bizonyossága, és e tárgy létezéséről való bizonyosság. Ez már önmagában olyan többszörösség, amely a common sense képviselője számára megnehezíti a közvetlen bizonyosság egyszerű, végső támpontként való kezelését. De Hegel érvelése nem csak ezt a *belső összetettséget* élezi ki: elsősorban arra irányul, hogy felmutassa: az érzéki tudat képtelen saját lényegének a kifejezésére, az *egyediesítésre*. Képtelen kiemelni az érzékelt egyedi tárgyat vagy akár önnön individualitását – énjét – abból a környezetből, melynek háttérébe, *kontextusába* az eleve *belehelyezetten* létezik. És ez a képtelenség, inadekváttság nem szorítkozik arra, hogy az érzéki tudat csak a nyelvi eszközök *óhatatlanul* általános jellege miatt (hiszen az „ez”-t is csak általános fogalomként tudjuk

¹³ A cirkularitás-probléma Fichte-féle felfogását újszerűen elemzi T. Rockmore, D. Breazeal és A. Perrinjaquet, in: *Fichte. Historical Contexts/ Contemporary Controversies*, New Jersey 1994.

kimondani) nem tudná megnevezni egyedi tárgyát.¹⁴ Ugyanis a felmutatással való egyediesítés kísérlete is ugyanazt a tapasztalatot nyújtja, mint a nyelvi megnevezés: a felmutatandó konkrét „itt” és „most” is általánosnak bizonyul: „A felmutatás nem közvetlen tudásnak, hanem mozgásnak bizonyul a gondolt itt-ből kiindulva sok itt-en keresztül az általános itt-hez, amely az itt-ek egyszerű sokasága, ahogyan a nap a most-ok egyszerű sokasága.”¹⁵ Az érzéki tudat tehát Hegel szerint „mást mond, mint amit gondol” (meinen), hiába törekszik valamely egyedi azonosítására, rászorul az általános általi közvetítésre.

Hegel kritikája tehát a Reid-féle álláspontot is besorolja abba a modellbe, mely *elfogulatlan* kiindulópontnak ítél egy olyan kitüntetett tudati formát, mely valójában csak elrejt saját közvetítettségét, *rejtett előfeltevésre* épül, így maga is megalapozásra szorul. S a bizonyítás esélyeit illetően másodlagos, hogy egy klasszikusan deduktív axiomatikus rendszer valamely elméleti tudományban *más jellegű* axiómákra épül, mint Reid érzéklet által „hitelesített” közvetlen hitei. A metafizikai hagyomány szempontjából így kissé furcsa módon a Reid-féle közvetlen bizonyosság *ugyanolyan típusú módszertant* von maga után, mint pl. egy axiomatikus geometriai rendszer, s így ugyanabba a bizonyításelméleti *zsákutcába* torkollik.

A nehézséget Reid is érzi, ha nem is tulajdonít neki nagy fontosságot. Felveti azt a problémát, hogy „elismerhetünk-e valamit is, amit nem lehet érveléssel bizonyítani”, vagyis *ismeretnek tekinthetjük-e* az igazolatlan, mert igazolásra nem is szoruló elsődleges (eredendő) (original) tudást. A válaszlehetőségeket tekintve Reid ingadozik: ismeretelméletében ragaszkodik a common sense-ismeret önevidens jellegéhez és az erre való reflexió másodlagosságához. De a morál kérdéseiben Hume-mal vitatkozva mégiscsak annak felismerésére kényszerül, hogy „ami nem igaz, az nem tudható”, a pusztá bizonyosságon túl be kell vonnia az *igazság* kategóriáját a tudás fogalmának körébe. Reid ingadozása kifejezésre jut magának a kulcsfogalomnak, a common sense-nek a többértelmű felfogásában is. Az egyik szerint Reid az emberi természet alkotához tartozó, így minden ember birtokában lévő, önevidenciát képviselő elmebeli *képességet* ért rajta a cicerói „insitum est a natura” értelmében. Ez a képesség nemcsak igaz hitek létrejöttéhez vezet, hanem azoknak a hamistól való elhatárolására is képes (ami már jóval erősebb állítás), vagyis kanti kategóriával szólva egyszerre megismerő- és ítélőképesség. Ugyanakkor a másik, Reidnél ugyancsak számos helyen fellelhető értelmezés a common sense *tartalmait* tartja cáfolhatatlanoknak, biztos igazságok-

¹⁴ A sokat vitatott Hegel-fejezet értelmezésében e kérdésben Solomon konzekvensen kidolgozott álláspontját igen plauzibilisnek tartom. Vö. Solomon: *In the Spirit of Hegel*, Oxford University Press 1983, 321–337. o. Lásd még erről Westphal: *History and Truth in Hegel's Phenomenology*, Indiana University Press 1998, 59–93. és Pinkard: *Hegel's Phenomenology*, Cambridge University Press 1996, 20–34. o.

¹⁵ Hegel: *A szellem fenomenológiája*, 63. o.

nak, melyek a common sense termékei, de elméleti tényekként *készen talált felismerések* (köztük a külvilág létezéséről vagy a morális szabadságról való meggyőződés). E kettősség miatt határolható el Reid a hume-i szkepticizmusra adott másik filozófiai választól, Kanttól — aki közismerten nem ismert el közvetlen tartalmi aprioritást —, és megpróbál mindkét lehetőséghez képest harmadik utat, egyfajta előzetes szintézist követni. Hegel a maga „Filozófiatörténetében” az egész skót filozófia átfogó jellemzőjének látja ezt a kettős vonást, hogy ti. „apriorikus filozófiát kerestek, de nem spekulatív módon”.¹⁶ Vagyis Hume-mal szemben a common sense filozófiája a közvetlen érzéki bizonyosság és ítélőképesség *apriorijára* apellál, ugyanakkor elhárítva a német spekulatív filozófia apriorijának metafizikai következményeit.

Hegel számvetése a skót filozófiával hangsúlyt helyez azonban Reid és Kant igen lényeges közös vonására is: ti. hogy a szkepszissel szemben mindkettő szembehelyezi a „vallási, az erkölcsi igazság belső, független forrását”, csak éppen ez a forrás a skót filozófiában egészen más tartalmú: „Ezek konkrét, népszerű alapelvek, amelyek egyrészt ellentétesek a megismerés forrásának külsőlegességével, másrészt a metafizikával mint olyannal.”¹⁷ Hegel szempontjából Reid common sense-elve *közös nevezőre* kerül a korabeli német filozófia *közvetlen bizonyosságot valló áramlataival*, Jacobival, a romantikusokkal, Schleiermacherrel és másokkal, sőt az intellektuális szemlélet fogalma miatt Schellinggel is. Konkrétan Oswalddal kapcsolatban von Hegel Filozófiatörténete egyenlőségjelet egy isteni lény feltétlenségét közvetlenül bizonyos tényként állító álláspont és a Németországban felállított „közvetlen tudás” elméletei közé.¹⁸ Reid alapelveit kommentálva Hegel a közvetlen tudás feltevésének rejtett valláskritikai következményét emeli ki: a közvetlen tudásban „belső, független forrás van tételezve, amely így ellentétes a kinyilatkoztatott vallással”.¹⁹ Magáról Reidről egyébként Hegel röviden szól, az „Inquiry” (*An Inquiry into the Human Mind on the Principles of Common Sense*) 1782-es lipcsei kiadása és egy másodlagos forrás alapján. Azt a következményt, hogy Reid és követői munkássága folytán „megszűnik minden spekulatív filozófia”, a maga részéről differenciáltan értékeli: *egyrészt* a józan észre való támaszkodást Kanttal ellentétben nagyon is jogosnak tartja és azon törekvések közé sorolja, melyekben — akárcsak Fichte esetében — a megtépzott emberi méltóság rangjának helyreállítására tesznek kísérletet: „Populáris filozófia, amelynek egyrészt megvan az a nagy joga, hogy az emberben, az ember tudatában keresse forrását annak, amit általában érvényesnek akar elismerni, immanenciáját annak, aminek értéke van számára.”²⁰ Ráadásul a közvetlen tudat konkrét

¹⁶ Hegel: *Előadások a filozófia történetéről* III. Budapest 1960, 359. o.

¹⁷ Uo. 355. o.

¹⁸ Uo. 358. o.

¹⁹ Uo. 357. o.

²⁰ Uo. 358. o.

tartalmának felvételével Hegel szerint a common sense filozófiája méltánylandó ellentétet képez az elvont, sekélyes *értelmi metafizika* – a hagyományos, ún. racionális metafizika – tévelygéseivel szemben.

Másrészt azonban a közvetlennek állított common sense-hitekre filozófiát építő álláspont Hegel szemszögéből nemcsak a már említett *történetietlenség* és *reflektálatlanság* miatt marasztalható el, hanem ebből adódóan további, szisztematikai problémákat is involvál. Elsősorban azt, hogy az ismeretelméletként feltüntetett koncepció, ez esetben Reid *érzékelélmélete* valójában egy meghatározott *etika* meggyőződésein alapul. Az eredendő, első elvek egy erkölcsi habitus, mondhatni egy közösség adott erkölcsi értékrendje által közvetítettek, ennyiben távolról sem előfeltevésmentesek. Reid maga nem is titkolja ismeretelméletének ezt a háttérét, ha nem is gondolja újra emiatt az első elvekre vonatkozó állításainak érvényét. Az emberi cselekvésben egyfajta *előzetes tudást* (*prescience*) vél felfedezni, mely a nyelvképességet és taníthatóságot garantálja, és „társas teremtmény”-mivoltunkkal együtt eredendően *adott*. Ez az előzetes tudás két belénk ültetett elv ismeretében konkretizálódik: az egyik az *igazmondásra való hajlandóság*, mely az időnként a természetünkön erőszakot tevő hazugság ellenében is – az összeméri viselkedést tekintve – túlsúlyban van, főként kora gyermekkorban. A másik elv a *mások igazmondásába vetett bizalom*; ez, a bizalom elve (*the principle of credulity*), kiegészítő ellenpárja az előbbinek, az igazmondás elvének (*principle of veracity*), és azt mondja ki, hogy önmagától mindaddig a bizalom felé hajlik az ítékezésünk, míg nincs okunk az ellenkezőjére – e két elv híján elesnének a társadalmi együttélés összes jótéteményétől.²¹ E két elv konstans összekapcsolódásának múltbeli tapasztalata Reid szerint elegendő biztosítékot nyújt megbízhatóságukról, kiterjeszthetőségükről múlt és jövő analógiája alapján, evidenciájuk *isteni garanciája* által megerősítve.²²

Mármost Hegel rendszere szempontjából tekintve ez az erkölcsi tapasztalat felőli megalapozási kísérlete a common sense-re épülő filozofálásnak – az autonóm erkölcsi forrás Reid-féle feltevésének minden tartalmi elismerése ellenére – *módszertanilag* nem fogadható el. Egyrészt ez a pozitív erkölcsi tapasztalat és szándék nagyobb *valószínűségére* hivatkozó levezetés nagy támadási felületet nyújt éppen annak a szkepticizmusnak, melynek csapdáit maga Reid el szeretné kerülni; másrészt ellentmond annak a speciálisan hegeli metafizikai programnak, amely nem közvetlenül az erkölcsiség, hanem egy *ontologizált logika* alapjánól kifejtve törekszik rehabilitálni az *empirista filozófiák*, a *szaktudományok*, majd a *hume-i szkepszis* és a *kanti kritizmus* által legyengített „antik veretű” metafizika általa újra felvállalt projektjét. A hegeli rendszerben nem az erkölcs, hanem az ész birodalma az igazság letéteményese; a fogalmi formára nem hozott *puszta moralitás* nem nyújthat megalapozást egy filozófiai elmélet számára. Ez az erkölcsi

²¹ Reid, i. m., 95.

²² Uo. 97–98.o.

szemponttal egybefonódott common sense-felfogás olyan módszertani korlátja a reidi fejtegetéseknek, amely Hegel álláspontjáról — aki már nemcsak Hume kihívásán edződött, hanem a kortárs német szkepticizmus, elsősorban Aenesidemus-Schulze támadásain is — gyengíti a székszis filozófiai leküzdésének esélyeit.

Ezt a veszélyt Reid pedig egyébként olyan komolyan veszi, hogy — bár ő maga a descartes-i és locke-i ideaelmélet kritikáját tekinti saját filozófiája fő teljesítményének —, úgy tűnik, joggal mondhatjuk, hogy az ideaelmélet elvetését is elsősorban a *szkepticizmus leküzdésének törekvése motiválja* nála. A filozófiatörténet ívének megrajzolása (említett művében) is jelzi ezt: Reid szerint ugyanis „a modern szkepticizmus az új rendszer természetes végkifejlete; bár csak 1739-ben” — ti. Hume *Értekezés az emberi értelemről* c. művének megjelenésekor — „hozta világra ezt a szörnyeteget, azt lehet mondani, hogy kezdettől fogva méhében hordozta.”²³ Reid az antik filozófiában, elsősorban Arisztotelészben annak megerősítését látja, hogy saját álláspontjával, a common sense elveinek elfogadásával kezdődött a filozófia egész története; ez a filozófia szerinte „széles alapokra épült”, s bár „érvelése homályos volt, nem hajlott a szkepticizmusra”, nem érezte magát kényszerítve kiindulópontjának igazolására vagy az anyagi világ létének bizonyítására. Ebből a — nem túl nagy történeti hűséggel megrajzolt — bűnbeesés előtti állapotból Reid szerint Descartes viszi ki a filozófiát az „önmagán alapuló tudat” (consciousness as its sole foundation) és az anyag és mozgás egyszerű fogalmával magyarázott *fizikai* rendszer egymással szoros analógiában álló, igazolási kényszerrel küszködő elveivel. Azonban a descartes-i filozófia óhatatlan szkeptikus kifejelete egészen Berkeleyig — Locke-nál is — öntudatlan marad; felfedezése Berkeleyt arra készíti, hogy „a szkepticizmust elkerülendő teljesen kilépjen a karteziánus rendszerből anélkül, hogy ezt megindokolná”.²⁴ Hume viszont, aki nem ilyen óvatos, „egyenesen belezuhan a szakadékba”; igaz, Reidnek úgy tűnik, hogy erre Locke doktrínájának eldöntetlen dilemmái nyújtanak számára közvetlen indítékot. *Saját* megoldását a szkepticizmus elhárítására Reid az ideaelmélet említett válfajaival *kontrasztban* vázolja fel: Descartes (és Newton), Locke, Berkeley és Hume az ideák felfogásában azt a nézetet osztják, hogy „az ideák vagy képek, melyekkel az érzékelhető dolgokat felfogjuk, rájuk emlékezünk vagy elképzeljük őket, [...] léteznek; de eltérően gondolják el helyüket”, ti. Descartes — és Newton — az agy egy speciális helyére, míg Locke, Berkeley és Hume úgy mond „magába az elmébe” helyezte őket. Mármost Reid ott határolja el magát az utóbbiaktól és reményei szerint ezáltal a szkepticizmustól is, hogy míg Hume dilemmája az, hogy az elme vagy nem szubsztancia, vagy kiterjedt és osztható szubsztancia (mert egyébként nem lehetne meg benne a kiterjedés ideája), addig Reid a common sense-re hivatkozva *magát a dilemmát* veti el: akár magát a kiterjedést helyettesíti a kiterjedés ideája, akár csak képe és analogonja annak

²³ Uo. 112. o.

²⁴ Uo. 115. o.

valamely locke-i értelemben, a józan ész tanúsága szerint nagyon is *fellelhető a kiterjedés nélküli és oszthatatlan szubjektumban*.²⁵ Egy ilyen szubjektumban viszont, melynek jellegéről a józan ész közvetlen meggyőződéssel szolgál, semmi nem lehet, ami hasonló lenne a kiterjedéshez; vagyis az elme működésének a common sense-re apelláló vizsgálata semmilyen értelemben nem támasztja alá az ideaelméletek jogosságát és kiküszöböli azok szkeptikus következményeit – foglalja össze gondolatmenetét Reid.

Ez a stratégia az ideaelmélet valamennyi válfajának elvetésével, a common sense-ben az érzékelés és az erkölcsi hitek közvetlen bizonyosságára építve, az *empirikus és apriorisztikus* elemek – e szempontból Kantot is előkészítő – amalgámjával véli elháríthatónak a szkepticizmus rémének veszélyét. Mivel a szkepticizmus épp ezen elemek szétválasztásából, majd a külső és a belső ismeretforrás szembeállításából nyerte mindig is érveinek munícióját, Reid az ideaelméletnek oly sok gondot okozó ezen szétválasztás eliminálásával egyben úgy gondolja, hogy a szkepticizmus alól is kihúzta a talajt. Érve *logikailag analóg* Arisztotelésznek a platóni ideaelmélettel szemben előadott gondolatmenetével: ahogyan Arisztotelész az anyag-forma eleve meglévő egységére, az „eidosz” *szintetikus* jellegére utalva törekszik feloldani a platóni „két világ”-feltételezés paradoxonait, Reid ismeretelmélete is a felfogás (apprehension) eredendően szintetikus jellegének felmutatásával próbálja megelőzni az analitikus, szétválasztó eljárás során felbukkanó nehézségeket, melyek az ideaelméletek dualitásaiban lecsapódva nyújtanak táptalajt a szkepticizmusnak. „Azt kellene inkább mondanunk, hogy az egyszerű felfogást egy természetes és eredendő ítélet felbontása és elemzése hozza létre. S az elme műveleteivel ez esetben az a helyzet, mint a természeti testekkel, amelyek valójában egyszerű elvekből vagy elemekből tevődnek össze. A Természet nem különváltan mutatja fel ezeket az elemeket, melyeket nekünk kellene összeraknunk; keverten és konkrét testekben összekapcsolódva mutatja fel őket, és csak mesterségesen és vegyelemzéssel választhatjuk őket külön.”²⁶ Vagyis egy dolog „*puszta* felfogása a róla való hit nélkül”, egy olyan egyszerű, preformálatlan érzékelés, melyet csak *követne* egyszerű érzékletek összevetése és megítélése, Reid szerint fikció – s ebben Kant valószínűleg egyetértett volna vele, ha tanulmányozta volna írásait. Reid azonban az ismeretek ilyen eleve összetettként adottságát és külön ideák feltevésének feleslegességét felmutatva egyúttal elintézettnak tudja a szkepticizmust is, és még csak azt a *bizonyítatlansági szimmetriát* sem ismeri el, melyet később Moore a közvetlen bizonyosság és a szkeptikus álláspont között felismer.²⁷

²⁵ Uo. 120. o.

²⁶ Uo. 16. o.

²⁷ G. E. Moore: „A bizonyosságról”, in: *A józan ész védelmében és más írások*, Budapest 1981, 288. o.

S ezen a ponton konfrontálódik Reid programjával Hegel szkepticizmusellenes stratégiája. Hegel ugyanis a common sense bizonyítatlanságának nemcsak önmagáért helytálló erejét látja, hanem a védtelen támadhatóságot is. Hegel egész kritikája a skót filozófiával szemben annak *naivitására* irányul: a közvetlen hitek bizonyossága – amint kényszerűen *kilép szubjektív punktualitásából* – óhatatlanul belekerül a szkeptikus kritika mindent felörlő malmába; ha nem érvel maga mellett, akkor azért, ha igen, akkor azért. Hegel stratégiája ezért nem a szkepticizmus *kiküszöbölésére* irányul, hanem felvállalására, *kiteljesítésére* és így, saját határaiig elvivén, annak egy spekulatív filozófiába való beépítésére, annak *mozzanatává* tételére. A szkepticizmusnak ez az afirmáción keresztüli tagadása Reidnél nem merül fel (és később Moore-nál sem) elvi lehetőségként, sőt úgyszólván logikailag kizárt. Hegel viszont arra építi stratégiáját, hogy épp a szkepticizmus tagadó, kritikai természetét végletekig élezve átfordítsa azt saját ellentettjébe.²⁸

Az a közvetlen bizonyosság, amely nem ment át a kételkedés folyamatán, még nem lehet igaz. Hegel szerint „az, hogy az ember saját meggyőződését követi, természetesen több, mint az, hogy a tekintélynek hódol; de azzal, hogy a tekintélyen alapuló véleményt saját meggyőződésen alapuló véleménnyé változtatja át, nem változik meg szükségképp ennek tartalma s nem lépett igazság a tévedés helyébe. Az, hogy mások tekintélye vagy saját meggyőződésünk alapján rekedünk-e meg a vélekedés és az előítélet rendszerében, csakis abban a hiúságban különbözik egymástól, amely az utóbbi mód sajátja. A megjelenő tudat egész körére irányuló szkepticizmus ellenben még csak alkalmassá teszi a szellemet annak vizsgálatára, hogy mi az igazság[...].²⁹” A kétely jogát tehát egy csak vélt igazság megbolygatása adja; a szkepszis kiteljesítésével viszont Hegel szerint újra egy közvetlenséghez jutunk el, amikor tudatosítjuk annak útját és eredményét: az immár közvetített belátást tesszük közvetlenné. A reflexió által megalapozott tudásban „a kételynek alapos újraeltűnése és amaz igazsághoz való visszatérés következik, úgyhogy a végén a dolgot úgy veszi, mint azelőtt”.³⁰ Ha a gondolati út visszaigazolja a közvetlen bizonyosságot, akkor Hegelnél a köznapi élet ugyanolyan bizonyosságaihoz érkezünk vissza, mint ahonnan Reiddel elindultunk, csak éppen egy reflektált, közvetített bizonyossághoz, miközben már explicálódott a kiinduló ismeretben bennrejlő, s mint rámutattunk, Reid által is felismert szintetikus struktúra. S ez már nem a common sense-bizonyosság differenciálatlan „minden”-e, de nem is a szkepticizmus üres „semmi”-je, hanem az emberi

²⁸ Hegel szkepticizmus-kritikájáról bővebben lásd írásomat a *Gond* 1996/11. számában („Szkepszis és dialektika”). A téma kitűnő monografikus feldolgozását nyújtja M. N. Forster: *Hegel and Skepticism*, Harvard University Press 1989.

²⁹ Hegel: *A szellem fenomenológiája*, 50–51. o.

³⁰ Uo. 50. o.

ismeretnek a gondolkodás meg nem takarítható munkája által feldolgozott egysége.

A közvetlen bizonyosság elvesztése „csak a gondolatlanság megrontása” Hegelnél; az elvesztés nyeresége viszont a differenciálással való megalapozás lehetősége. De a kiindulópont és a végpont – akárcsak Reidnél – egyaránt az embernek a saját megismerőképeségébe, világával való eredendő és végső egységébe vetett bizalma.

RESÜMEE

Die „Common sense – Philosophie” bei Reid und Hegel

Sowohl die „Common sense-Philosophie” von Reid als auch Hegels spekulativer Idealismus entwickeln eine Strategie dem Skeptizismus gegenüber. Die zwei Philosophien sind zwar grundverschieden, jedoch weisen sie in der Frage nach der unmittelbaren Gewißheit gemeinsame Momente

auf. Ihre anerkennende Attitüde dem „natürlichen Bewußtsein” gegenüber differenziert sich zwar später in stark abweichenden Richtungen, aber das Vertrauen zu der Erkenntnisfähigkeit des Menschen und der letzten Einheit der Welt bleibt ihr gemeinsamer Zug.

Az Áron Kiadó eddig megjelent és megjelenés alatt álló kötetei

- Darab Tamás: *A gépesített értelem: Vázlatok a mesterséges intelligencia filozófiájáról* (1991) 131,— Ft
- Bimbó, K. – Máté, A. [Szerk.]: *Proceedings of the 4th Symposium on Logic and Language* (1993) 550,— Ft
- Karl-Otto Apel: *Két erkölcsfilozófiai tanulmány* (Különlenyomat a Magyar Filozófiai Szemle 1992/3-4. számából) 240,— Ft
- Felkai Gábor: *Jürgen Habermas* (1993) 580,— Ft
- Spinoza-tanulmányok*, Szerkesztette: Boros Gábor (1994) 225,— Ft
- Társadalomtudomány és filozófia. Tanulmányok*, Szerkesztette: Lendvai L. Ferenc (1994) 400,— Ft
- Lendvai – Nyíri: *A filozófia rövid története* (A Kossuth Könyvkiadóval közösen, 1995) 598,— Ft
- Tengelyi László: *Kant* (1995) 540,— Ft
- Vallásfilozófia Magyarországon*, Összeállította: Nyíri Kristóf (1995) 325,— Ft
- Némedi Dénes: *Durkheim. Tudás és társadalom* (1996) 720,— Ft
- A teremtés. Filozófiatörténeti tanulmányok*, Szerkesztette: Fehér Márta (1996) 460,— Ft
- Újvári Márta: *A szkepticizmus kihívása* (1996) 440,— Ft
- Georg Lukács: *Chvostismus und Dialektik* (1996) 450,— Ft
- Imre Ruzsa: *Introduction to Metalogic* (1997) 600,— Ft
- Székely László: *Az emberarcú kozmosz* (1997) 880,— Ft
- Weiss János: *A Frankfurti Iskola* (1997) 820,— Ft
- Lendvai L. Ferenc: *Közép-Európa koncepciók* (1997) 880,— Ft
- Ruzsa Imre [Szerk.]: *Logikai zsebciklopédia* (1998) 620,— Ft
- Steiger Kornél: *Parmenidész és Empedoklész kozmológiája* (1998) 580,— Ft
- Boros Gábor: *René Descartes* (1998) 960,— Ft.
- Nyíri Kristóf – Szécsi Gábor: *Szóbeliség és írásbeliség* (1998) 990,— Ft.
- Karl Popper: *Szüntelen keresés* (1998) 980,— Ft.
- János Rathmann (Hrsg.): *Zur Geschichte der ungarndeutschen Philosophie* (1998)
- Sz. M. Eisenstein: *Válogatott tanulmányok* (1998) 1.290,— Ft.
- Tudományfilozófia. Szöveggyűjtemény*, Szerkesztették: Forrai Gábor – Szegedi Péter (1999) 2.250,— Ft.
- Kendeffy Gábor: *Az egyházatyák és a szkepticizmus* (1999) 1.190,— Ft.
- Peter Fleissner – J.C. Nyíri (Eds.): *Philosophy of Culture and the Politics of Electronic Networking Volume 1 Austria and Hungary: Historical Roots and Present Developments* ISBN 3-7065-1303-X, ISBN 963 85864 6 X Ö, ISBN 963 85864 7 8 Volume 2 Cyberspace: A New Battlefield for Human Interests (1999) ISBN 3-7065-1304-8, ISBN 963 85864 6 X Ö, ISBN 963 85864 8 6 3.200,— Ft

Előkészületben

- Franz Brentano: *Pszichológia empirikus szempontból*
- Pauler Ákos: *Bevezetés a filozófiába*
- Kortársunk, Descartes. Filozófiai tanulmányok*, Szerk.: Boros Gábor és Schmal Dániel
- Perczel Zita: *A Meseautó magányos utasa*, Szerk.: Bárdos Judit
- Szívós Mihály: *A látszat története*
- Individuum, közösség és jog Spinoza filozófiájában*, Szerk.: Boros Gábor
- Hell Judit – Lendvai L. Ferenc – Perczel László: *Magyar filozófia a XX. században*
- Nyíri Kristóf: *Filozófia az ezredfordulón*
- Weiss János: *Tizeként előadás a Frankfurti Iskoláról és a diákmozgalmakról*

AMIT ANZELM ÉS GAUNILÓ MONDTAK EGYMÁSNAK*

GERÉBY GYÖRGY

Canterbury Szent Anzelm (1033/4–1109) *Proslogion* című művének második fejezetében található az a híres érv, mely Isten reális létezését van hivatva bizonyítani, és amely megjelenése óta a filozófia fontos problémái közé számít. Az érvvvel szemben az első kifogásokat Anzelm marmutier-i szerzetestársa, az amúgy ismeretlen Gaunilo fogalmazta meg, *Libellus pro insipiente* című vitairatában. Anzelm viszontválaszban próbálta megvédeni, illetve kiegészíteni eredeti érvét.¹ Anzelm érvét a középkorban is vitatták.² Az érv értelmezés-történetének lassan majd' egy évezrede alatt sokszor tartották már helyesnek, legalább annyiszor hibásnak, sőt, mulatságos tréfának is, mint azt Schopenhauer mondja.³

* * *

* A Magyar Filozófiai Társaság Filozófiatörténeti Szakosztályának 1999. március 26-i felolvasó ülésén elhangzott előadás szerkesztett szövege. A rekonstrukció ötletére 1992-ben, a budapesti *Szkepticizmus* konferencián jutottam. Köszönet Forrai Gábornak, akivel akkor az alapötletet többször végigvitattuk. A rekonstrukcióból 1998 januárjában Liverpoolban tartottam előadást, ahol John Williamson és Yiota Vassipoulou értékes észrevételeket tettek. 1998 májusában tudtam meg, hogy Klima Gyula egy kéziratoss cikkében több párhuzamos gondolatra jutott. Végül köszönet Ruzsa Ferencnek, akivel sok termékeny beszélgetést folytattunk az argumentumról, és akitől párhuzamos előadásunk ötlete származott, valamint, aki a formalizmus számos hibáját javította ki. Köszönet Bodnár Istvánnak és Máté Andrásnak az előadás utáni hozzászólásaikért. Természetesen minden fennmaradó hibáért a felelősség a szerzőé.

¹ A vitairatok magyarul: Canterbury Szent Anzelm, *Részletek Szent Anzelm Proslogionjából*. Ford. Horváth Judit, *Világosság*, 1983. december, 10–19.

² Daniels, Augustinus OSB, *Quellenbeiträge und Untersuchungen zur Geschichte der Gottesbeweise im dreizehnten Jahrhundert mit besonderer Berücksichtigung des Arguments im Proslogion des Hl. Anselm* (Münster 1909), BGPhMA VIII. Heft 1–2.

³ A. Schopenhauer, *Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde*. Leipzig 1891 (Arthur Schopenhauers Sämtliche Werke Bd. 3.), 25. o. – Az érv hatalmas bibliográfiájából emeljük ki: A. Plantinga, *The Ontological Argument* (London–Melbourne, 1968); J. Hick, A. C. McGill, *The many-faced argument* (London–Melbourne 1968) és a „L'argomento ontologico”, *Archivio di Filosofia* 58 (1990) tematikus folyóiratszámot.

A következőkben Anzelm és Gaunilo vitájának olyan új rekonstrukciójára teszek kísérletet, amely az eddigi – általam ismert – rekonstrukciókkal szemben nem az egyik vagy a másik félnek kíván igazat adni, hanem *mindkét álláspontot egyszerre törekszik szisztematikusan jogossá tenni*.

Az érv illetően rekonstrukciójának igényét az a belátás indokolja, hogy miközben Anzelm érve hatalmas vonzerőt gyakorol, azaz valamit bizonyosan nagyon mélyen megragad, aközben nem lehet alaptalannak érezni az érvel szemben kétkedők hasonlóképp mély intuícóját sem. Bármilyen meggyőző segéd argumentumokat véltek is találni a támogatók vagy az ellenzők, azt egyik fél sem állíthatja, hogy egyszer s mindenkorra lezártnak lehetne találni a vitát.

Tisztázandó azonban egy elvi probléma. Triviálisnak tűnik, hogy az érv jó vagy rossz. Hogyan lehetne egyszerre mind a két félnek igazságot szolgáltatni? Azaz, amennyiben jogosnak találhatik az intuitív kétely az érv vagy az ellenérvek tekintetében, vajon hogyan tarthatnók akkor ezt mégis konkluzívnak? Akkor, ha az érvek láncszerűen kapcsolódnak egymásba, egyfajta vég nélküli iterációt eredményezve. Ezt a megoldást kívánom javasolni.

A következőkben az érv helyességéről folytatott vita történetére csak annyiban fogok utalni, amennyire az a rekonstrukció szempontjából értékelhető. Nem fogom elemezni azt a kérdést, hogy ima-e az érv, vagy hogy előfeltételezi-e az Istenben való hitet.⁴ Egyszerűen adotttnak tekintem, hogy Anzelm az érvet logikai argumentumnak tartotta éppúgy, mint vitapartnerei a skolasztika későbbi történetében. Hasonlóképp egyszerűnek látom a másik problémára adott választ. Anzelm nem tekinthette Isten reális létezését eleve adotttnak, mert akkor a Balga nem balga, azaz meggyőzendő ellenfél, hanem egyszerűen csak vak vagy buta lenne, akit azonban semmiféle érv már elvileg sem győzhetne meg.

Nem láttam szükségét továbbá a modális logikai eszköztárnak felhasználására, amellyel a huszadik században sokan tettek kísérletet az érv rekonstrukciójára.⁵ Minden rekonstrukciónak a lehető legegyszerűbbnek kell lennie, és, mint az remélhetőleg kiderül, az érvet lehet rekonstruálni extenzionális környezetben. Az eredeti érvben található, modalitásra utaló kifejezések kiküszöbölhető stiláris eszközök. Értelmezésemben Anzelm nem használja ki modális tartalmukat.

Végül felteszem, hogy rekonstrukcióm alapgondolatai megtalálhatók Anzelm és Gaunilo szövegeiben. Nemcsak arról van szó, hogy a részletes igazolás hosszú volna, s külön tanulmányt igényelne, hanem arról az elvi kérdésről is, hogy egy történeti érv filozófiai megértése nem igényli az egykori gondolat kifejezési esetlegességeinek tökéletes rekonstrukcióját (hiszen a *wie-es-eigentlich-gedacht-war* programja maga az akkori érv, ami a történész feladata), hanem ennek megértését, amely feltételezi a modern fogalmakra és eszközkészletre való

⁴ Karl Barth felfogásához lásd Hick és McGill kötetét.

⁵ Talán legérdekesebb változatát Kurt Gödel javasolta. Lásd Csaba Ferenc, „Az ontológiai bizonyítás és Kurt Gödel”, *MFSZ* 42 (1998), 57–70.

lefordíthatóságot. Anzelm érvét ma kell megértenünk és igazságát elbírálnunk. Ez az elvi döntés tette azt is lehetővé, hogy például Gaunilo érvelését egy pontban, az interpretációk „felszálló” ágával kiegészítettem, mert itt az eredeti szövegben ez az értelemszerű ág impliciten sem található meg, bár Gaunilo kritikájának szellemétől, mint ez talán kiderül, egyáltalán nem idegen.

A világosabb előrehaladás kedvéért először áttekintjük az argumentumot annak eredeti formájában, de premisszákra tagolva, másodjára bevezetjük a rekonstrukciót, ezután pedig az érv egyszerűbb bírálatainak áttekintése után áttérünk Gaunilo ellenérveire és Anzelm viszontválaszaira.

1. Anzelm érve

1.1	Isten olyasvalami, aminél nagyobb nem gondolható el.	<i>Deus est aliquid quo nihil maius cogitari potest</i> vagy <i>Deus est id quo maius cogitari non potest.</i>	definíció
1.2	A balga azt mondja a szívében: „nincs isten”.	<i>Dixit insipiens in corde suo „non est deus”.</i>	egzisztenciális premissza
1.3	A balga érti, amit hall.	<i>intelligit cum audit</i> vagy <i>cum audit, intelligit</i>	feltevés
1.4	Ami megértetik, az legalább az értelemben van.	<i>quod (insipiens) intelligit, in intellectu eius est</i> vagy <i>quidquid intelligitur, in intellectu est</i>	feltevés
1.5	Más (valamely dolognak) az értelemben lennie, és más megérteni, hogy valami valóságos dolog	<i>Aliud enim est rem esse in intellectu et aliud intelligere rem esse.</i>	feltevés
1.6	A balga hallván megérti az állítást, hogy „aminél nagyobb nem gondolható el”.	<i>...hoc, cum audit, intelligit,</i>	11; 12; 13
1.7	Aminél nagyobb nem gondolható el, az legalább az értelemben van.	<i>Convincitur ergo etiam esse vel in intellectu aliquid quo nihil maius cogitari potest...</i>	1.6; 1.4
1.8	Ami az elmében is és a valóságban is van, az nagyobb annál, mint ami csak az értelemben van.	<i>...(quod) potest cogitari esse et in re, ...maius est...</i> [kiemelés – GGy.]	definíció
1.9	Ha az, aminél nagyobb nem gondolható el, csak az értelemben van, akkor	<i>Si...id, quo maius cogitari non potest, est in solo intellectu, id ipsum, quo</i>	1.8

	elgondolható nála nagyobb, az, ami az értelemben is van és a valóságban is.	<i>maius cogitari non potest, est, quo maius cogitari potest.</i>	
1.10	De isten nem lehet ilyen, mert lenne nála nagyobb. (9 ellentmond 1-nek.)	<i>Sed certe hoc esse non potest.</i>	1.1; 1.9
1.11	Tehát az, aminél nagyobb nem gondolható el, az elmében is és a valóságban is létezik.	<i>Existit ergo aliquid quo maius cogitari non valet et in intellectu et in re.</i>	
1.12	Tehát isten a valóságban is létezik	<i>... ergo vere es, Domine, Deus meus...</i>	1.11 konklúzió

A premisszákra tagoltság következetessége alapján látható, hogy Anzelm eredeti megfogalmazásaiban is törekedett a logikai következtetés kívánalmainak megfelelően precízen kimondani a definíciókat, a premisszákat és azokat következetesen használni az érvelés során, még annak árán is, hogy latinsága bonyolultultra sikeredett.

Második lépésben azt szeretném megmutatni, hogy Anzelm érve formálisan korrekt. Az érv egy sajátos struktúrát tételez, melynek előfeltevéseit az alábbiakban sorolom fel.

2. Az Anzelm – Gaunilo univerzum előfeltevései és szótára

Legyen:

- 2.01 R a reális, a tudattól független dolgok nem üres halmaza. A dolgok lehetnek individuumok illetve individuális tények (tényállások). *Kommentár: a „valóságos” és „reális” kifejezéseket szinonimáknak tekintjük, és annyit jelentenek, hogy függetlenek az elgondolástól. Nincs okunk kételkedni abban, hogy a világban fennállnak dolgok a róluk való tudástól függetlenül. Gyengíthető arra a megállapításra, hogy vannak legalább a balga tudatától független dolgok. Ezt a feltételt a balga azon állítása implikálja, hogy Isten nem létezik valóságosan. Fontos, hogy az individuumok nem kizárólag csak anyagi szubsztanciák lehetnek, hanem akár szellemi, nem-fizikai létezők, sőt, individuális tényállások is.*
- 2.02 S a(z individuális) személyek nem üres halmaza. *Kommentár: a balgának léteznie kell, ha állítását ki akarja mondani.*
- 2.03 P a szokásos logikai és halmazelméleti jelekből szintaktikailag korrekt módon képzett mondatok halmaza. Tehát a pl. '∈', '¬', '=', '∃', '∀', '>' logikai jelekből; a 'C', 'T' függvénynevekből; 'S', 'P', 'I', 'R', 'U', 'V' halmaznevekből, in-változókból, in-nevekből, predikátumokból képzett mondatok (formulák) halmaza. Természetesen a tagadás, a konjunkció és a diszjunkció segítségével képzett mondatok

is mondatok. A mondatok ' ' idézőjelek között állnak. (Szemben az ezen mondatok megértett, de logikailag izomorf I-beli változataival, melyek idézőjel nélküliek.) *Kommentár: P elemei valójában interpretálatlan mondatok, amelyeket S személyei mondanak ki. Elvileg akár üres is lehet (pl. ha mindenki hallgatna, vagy nem lennének személyek). A balga állítása miatt lehet nem-üresnek tekinteni. (Modern párhuzam: elvileg bármely mondat-token ebben a halmazban van.)*

- 2.04 I az értelemben levő dolgok, az intelligibilis dolgok halmaza, mely a P halmaz mondatainak értelme (tekinthető mondat-intenzióknak). Minden i elem egy p állítás intellektusbéli izomorf párja, amit úgy jelezölünk, hogy ha $F(a) \in P$, akkor $i_{F(a)}$ az I-beli képe. Konvenció: 'p' I-beli párját lehet p-vel jelölni. Egy 'p' mondatnak megfelelő p vagy i_p logikai tartalmát tekintve azonos p-vel: a p-t alkotó predikátum(ok)nak predikátumok, az in-neveknek in-nevek, a konstansoknak konstansok felelnek meg, azaz, ha $i_{F(a)} \in I$, akkor $i_F \in I$ és $i_a \in I$. *Kommentár: a „gondolt dolgok”, illetve „elgondolható dolgok” kifejezését azonosnak tekinthetjük az 'intelligibilis' kifejezéssel. Az „elgondolható” kifejezésben szereplő modális elemről eltekintünk, amint egy boltban is azok a megvásárolható dolgok, amelyek ténylegesen ott is vannak. Nincs szükségünk annak feltételezésére, hogy vannak olyan értelmi dolgok, amelyek nem mondatok, illetve mondatok alkotórészeinek értelmei.*
- 2.05 $T = S \times P \rightarrow I$ elgondolási függvény, mely személyek által elgondolt mondatokhoz a I egy i elemét rendeli. *Kommentár: fent 2.04. alapján a függvény értéke nem maga a mondat, hanem a gondolat „tartalma”, mely szerkezetileg azonos a P-beli mondattal.*
- 2.06 $C = I \rightarrow R$ korrespondencia-függvény, mely I bizonyos elemeinek megfelelteti R bizonyos elemeit oly módon, hogy individuumneveknek individuumokat, predikátumoknak (listázott) terjedelmeket, mondatoknak pedig tényállásokat feleltet meg.
- 2.07 $V = \{i \mid i \in I, \exists r, r \in R, r = C(i)\}$ azon gondolatok vagy gondolt dolgok halmaza, melyeknek van valóságos vagy reális párja. *Kommentár: Vö. 2.01.*
- 2.08 $U = I \setminus V$ azon gondolatok vagy gondolt dolgok halmaza, melyeknek nincs valóságos vagy reális párja. *Kommentár: ezt vezeti be Anzelm értelmezésében a festő példával.*
- 2.09 $\cap \{R, S, P, I\} = \emptyset$ R, S, P, I diszjunkt halmazok. *Kommentár: fent 1.5. alapján.*
- 2.010 $R, S, P, I, U, V \neq \emptyset$ *Kommentár: a fentiekből adódik.*
- 2.011 $U, V \subset I; \cap \{U, V\} = \emptyset$ U, V valódi részhalmazai I-nek, és diszjunktak.
- 2.012 $b \in S$ a balgát jelölő individuumnév, azaz a balga egy személy
- 2.013 g az istent jelölő individuumnév

2.1 Tétel: $\exists r. r = C(g)$

2.1.1.	$T(b, ' \sim \exists r. r = C(g))$	Mondja a balga az ő szívében, nincs Isten.	ex.prem. (= 1.2)
2.1.2.	$g \in I$	Amit a balga megért, az az intellektusban van.	2.1.1, T def. (= 1.3)
2.1.3.	$g =_{\text{def}} \lambda x. \sim \exists y. y > x$	Isten az a pontosan egy dolog, amelynél nincsen nagyobb.	def. (= 1.3) def. (= 1.1)
2.1.4.	$\forall i. \forall j. i \in U, j \in V, j > i$	Ami az intellektusban is, és a valóságban is van, az nagyobb annál, mint ami csak az intellektusban van.	def. (= 1.8)
2.1.5.	$g \in V$		lemma
2.1.5.6	$g \notin V$	g csak az intellektusban van.	red.ad abs.
2.1.5.7	$g \notin V \Rightarrow g \in U$	$\forall w. w \in V \Rightarrow w \in U$	Kiind.felt.
2.1.5.8	$V \neq \emptyset$	V nem üres.	Feltevés
2.1.5.9	$\exists j. j > g$	Létezik Istennél nagyobb dolog az értelemben.	2.1.4; 2.1.5.3.
2.1.5.10	$\sim \exists x. x > g \ \& \ \exists x. x > g$	Isten a legnagyobb és nem a legnagyobb elgondolható dolog.	2.1.1; 2.1.5.4., ellentm.
2.1.5.11	$g \in V$	Lemma Q.E.D.	Lemma konkl.
2.1.6.	$\forall v. \exists r. r = C(v)$	V definíciója	felt.
2.1.7.	$\therefore \exists r. r = C(g)$	Q.E.D.: Isten úgy létezik az intellektusban, hogy van valóságos párja. (Isten valóságosan is létezik.)	2.1.5. 2.1.6.

Látható tehát, az adott premisszahalmazból a konklúzió következik. De mennyire jogosultak a premisszák?

2.2 A premisszák indoklása

A 2.1.1. egzisztenciális premissza, ami az egzisztenciális konklúzió miatt feltétlenül szükséges. Szükséges, hogy a balga legalább azt mondja, hogy nincs Isten, mert különben nem lehet a 2.1.2. ' $g \in I$ ' premisszát bevezetni.

A bizonyításban g -t (2.1.3. prem.) individuumnévként kezeljük, Kérdés, jogosan tesszük-e föl, hogy g α .) individuumnév, β .) g -nél nem lehet nagyobbát elgondolni? Talán e premissza miatt érte Anzelmet a legtöbb bírálat, hiszen az, hogy csak egy ilyen g elem van, illetve az, hogy g ilyen módon való meghatározása egyáltalán lehetséges, korántsem magától értetődő. Anzelm válaszában az isten-fogalom tartalmára támaszkodhat: ha több isten van, akkor e sok isten vagy

egyenlő, vagy az egyik nagyobb, mint a másik. Ha egyenlők, mindkettő korlátozott, és korlátozottságuk ellentmond annak a zsidó-keresztény álláspontnak, mely istent korlátlan, értsd, mindenható, abszolút, azaz mindentől független és szuverén, hatalmában nem korlátozott Úrként gondolja. Anzelm mondhatja azt, hogy korlátozott istenek nem felelnek meg fogalmuknak – velük nem foglalkozik. Kétségtelen, ez hallgatólagos előfeltevés, de a konklúziót nem előlegezi meg, tehát *petitio principii*-ről nincsen szó. Anzelm mellett szól azonban az eljárás: a *g* definícióval van bevezetve. Megállapodás kérdése, hogy az *I* halmazban kikötünk-e egy ilyen elemet. (E definíció, illetve megállapodás szükségességének Anzelm teljesen tudatában is van, de magától értetődőnek veszi – s ez az a pont, ahol valóban Anzelmnek hitére alapuló előfeltevését azonosíthatjuk, hogy ti. még elgondolni is egy, és pontosan egy ilyen *g*-t kell.)⁶

A 2.1.4. a „nagyobbság” definíciója. Ha helyesen értjük, Anzelm megoldása azért érdekes, mert a nagyobbságot így nem kell különösebb tartalmi vizsgálatnak alávetnie, azaz elkerülhető az intenzionális környezet.⁷ A „nagyobbság” fogalmát elegendő *I* két eleme között oly módon értelmezni, hogy ha *i* csak *U*-nak eleme, akkor *V* bármely *j* eleme nagyobb nála, hiszen egy kitüntetett tulajdonság tekintetében bizonyosan gazdagabb, jelesül, hogy van *R*-ben olyan elem, melyet a *C* függvény megfeleltet neki (van neki *R*-beli párja). Úgy látszik, hogy még azt sem kell kikötni, hogy ugyanazon dolog *j*-ként legyen nagyobb annál, mint amikor ugyanaz éppen *i*, mert nem nyerünk vele semmit, viszont nagyon elbonyolítaná az érvet. A nagyobbság illetően definícióját Anzelm, véleményem szerint, azzal a tökéletesen intuitív érveléssel védheti meg, hogy két tulajdonság konjunkciójával rendelkezni több, mint csak az egyikkel. Anzelm ugyanakkor nem azt mondja, hogy *R*-ben lenni több, mint *U*-ban lenni. Azáltal, hogy a nagyobbság fogalma csak *I* elemeire van értelmezve, a kitüntetett tulajdonságok egyikével vagy mindkettőjével való rendelkezést *I* elemeit jól összemérhetővé teszi: triviálisan fennáll az *I*-hez tartozás, de nem triviálisan a *V*-hez tartozás.

Úgy is megfogalmazhatjuk egyébként, hogy az egyik dolog nagyobb, mint a másik, ha van olyan tulajdonság, amellyel mindketten rendelkeznek, és van egy további másik tulajdonság, amellyel csak az egyik. Ezt a lehetőséget pedig a tárgyalási univerzum berendezése biztosítja.

2.1.5. lemma tökéletesen értelmes tételt bizonyít. Ha van *I*-nek olyan eleme, amelynél nincs nagyobb, akkor nyilván föl lehet tenni azt a kérdést, hogy *I* két részhalmaza közül melyikben is van.

⁶ Karl Barth, illetve általában az argumentum fideista értelmezései ezen kétségtelenül szükséges előfeltevésre alapulnak

⁷ Szemben Descartes-tal, aki a „tökéletesség” (perfekció) fogalmának bevezetésével egy szerkezetében teljesen más érvet hoz létre.

3. Jó-e az érv?

A fenti rekonstrukció szerint az érv konklúzív.

Ugyanakkor közismert, hogy következményei miatt az érvet sokan vetették alá vizsgálatnak, hiszen sokak ontológiai és/vagy logikai intuíciójának mondott ellent. Az érvet sokan találták hibásnak. Nem mindegy azonban, hogy miért és hogyan.

A leghíresebb hiba felismerését Kantnak szokás tulajdonítani. Ellenvetésének lényege, hogy az ontológiai érvek általában azért nem lehetnek konklúzívak, mert az egzisztencia predikátumként való használatát tételezik fel, miközben az egzisztencia valójában nem predikátum.

Ha a fenti rekonstrukció korrekt, akkor világossá válik, hogy Kant ellenvetése Anzelm érvével szemben irreleváns, mivel Anzelm érve teljesen más alapokon nyugszik, mint Descartes-é. Descartes ontológiai érvével szemben Kant ellenérve hatékony – és mint köztudott, történetileg Kant vele, illetve a leibnizi változattal vitázott. Anzelm nem használja az egzisztencia-predikátumot érvében. (Azaz a kanti értelemben nem ontológiai az argumentum.)

Logikai ellenvetéseket ezenfelül az érv modális változataival szemben szoktak felhozni, de ezek jelen rekonstrukcióban érdektelenek.

Azonban, ha el is fogadjuk, hogy a következtetés nem hibás, még mindig lehetséges valamely premissza vagy premisszák elvetése.

Figyeljük meg, hogy az első premissza, mint egzisztenciális premissza feltétlenül szükséges Anzelm érvében. Schopenhauer volt az, aki – igen szellemesen – rájött arra, hogy elég, ha ezt a premisszát veti el, azzal, hogy azt javasolja a balgának: hallgasson. Ha a balga hallgat, g sosem lesz I eleme, innét a bizonyítás nem működik.

Aquinói Tamás a harmadik premisszát, az Isten fogalmát bevezető definíciót vetette el. Azt mondta, hogy semmi nem kötelezi a balgát, hogy ezt a definíciót elfogadja. A definíció ugyanis nem szükségképpen adekvát Isten intuitív fogalmával. Valóban, számtalan olyan teológia lehetséges, amely az isteneket nem azonosítja azzal, aminél nagyobb nem gondolható el. Ilyen pl. minden korlátozott istenséget feltételező teológia a görög mitológiai istenein át a sztoikusokéig. Lucretiust sem kötelezné semmi a definíció elfogadására, amennyiben isten nincs, tehát miért is kellene azonosítanunk a legnagyobb elgondolhatóval?

Ennek ellene vetheti valaki, hogy ha g-t nem azonosítjuk is Istennel, ettől még Anzelm érve valamit bizonyít, legfeljebb az nem isten reális létezése, hanem, mondjuk, az abszolútumé.

Erre azt lehet felelni, hogy Tamás érve erősebben is megfogalmazható, és pedig oly módon, hogy az I-ben *nincs értelmezve g*. Azaz, mivel nincs alkalmas rendezési reláció értelmezve I-n, I-t elvileg nem lehet úgy rendezni, hogy legyen egy olyan eleme, amelynél semmi sem nagyobb, és pedig két módon: vagy azért, mert meg sem képezhető ez a fogalom, vagy azért, mert megképezhető, de ellentmondásos. Mint tudjuk, vannak ilyen univerzumok, pl. a prímszámoké, illetve a naiv halmazelméleté.

A negyedik premissza, a nagyobbság definíciójával szemben is megfogalmazhatja például egy platonikus azt az ellenérvet, hogy miért is ne lehetne nagyobb az, ami a gondolatban van, annál, ami reálisan van, hiszen az intelligibilis idea, mely létező, nyilvánvalóan tökéletesebb azoknál a reális dolgoknál, melyek pusztán változóak. Ezzel szemben azt lehet mondani, hogy mégiscsak abszurd volna azt gondolnunk, hogy istennek pusztán a fogalmával való rendelkezés azt jelenti, hogy isten reálisabb, mint a dolgok, amelyek körülöttünk vannak.

Épp megfordítva, Anzelm definíciója azért jó, mert az ontológiaiailag értelmezett intelligibilitást a szubjektív intelligibilitással nem engedi összekeverni. A platonikus vagy neoplatonikus ellenérv a nagyobbság definíciója ellen ugyanis összekeverné azt, amit hagyományosan *noerosként* (szubjektíve elgondolhatóként) illetve *noétosként* (intelligibilis, de a tudattól független létezőként) különböztettek meg éppen a neoplatonikusok.

4. Gaunilo ellenérvei

A fenti ellenérvektől eltérően azonban Gaunilo stratégiája sokkal nagyvonalúbb. Gaunilo sem logikai hibát nem keres a következtetésben, sem a premisszák megtámadásával nem foglalkozik. Ezzel szemben felvet két olyan érvet, amelyek Anzelm konklúzióját éppen azáltal teszik tönkre, hogy az érv korrekt.

4.1. Gaunilo első meglátása

Mint közismert, Gaunilo először az elgondolható legtökéletesebb sziget példáját hozza fel Anzelm ellen. De mit is jelent ez a érv? Azt jelenti, hogy az érv rossz volna, mivel egy abszurd dolog reális létezését is bizonyítja? Értelmezhető így is, de talán mélyebben is. Javasolom, értelmezzük úgy, hogy Gaunilo érve azt mutatja meg, hogy az érv *túl jó*. Anzelm olyan erős érvet talált, amely *nem tud megállni* Isten reális létezésének bebizonyításánál.

Ugyanis Gaunilo arra jött rá, hogy ha egy érv jó, akkor sematizálható. Ha sematizálható, és egyáltalán kielégíthető egy interpretáción, akkor minden *A* interpretációval izomorf *A'* interpretáción is kielégíthető. Azaz, ha van egyetlen interpretációja, akkor van több is. Magyarul, mindazok az interpretációk, ahol vannak személyek, állítások, elgondolások, és az elgondolások között megkülönböztethető egy olyan részhalmaz, amely olyan elemekből áll, melyeknek van reális párja, továbbá, ahol értelmezhető egy olyan elem, amelynek az elgondolható dolgok között nincs nagyobb, ott bebizonyítható, hogy az aktuális interpretáció *g*-je csakis olyan elem lehet, amelynek van reális párja, azaz létezik a valóságban is. Ha tehát az érv jó, azaz érvényes, akkor minden, a szándékolt interpretációjával izomorf interpretációjában is érvényes. Például, ha azt, aminél nagyobb nem gondolható el, azonosíthatjuk Istennel, akkor, alkalmasan szűkítve az értelmezéseket, ugyanúgy azonosíthatjuk a legtökéletesebb szigettel, fapapuccsal, tökfőzelék-

kel vagy akár krampusszal, a megfelelő, kissé szűkösebb, de a feltételeknek egyébként megfelelő interpretációkon.

4.2 Gaunilo második meglátása

Gaunilo hasonlóan zseniális másik ellenérve ismét abból indul ki, hogy Anzelm érve jó. Arra mutat rá, hogy ha következik is a konklúzió, $\exists r. r = C(g)$, ebből csak annyi adódik, hogy elgondoltuk ezt a konklúziót (hiszen a kimondott konklúziót, mint mondatot, meg is kellett értenünk), amiből Isten reális létezése még csak annyira következik, mint amennyire valaminek reális létezőként való elgondolásából annak reális létezése következik.

A fenti rekonstrukció alapján Gaunilo belátását úgy írhatjuk le, hogy azért, hogy a szükséges egzisztenciális premissza érdekében a balgának el kell jutnia legalább annak megfogalmazásáig, hogy nincs isten, majd a kimondástól függetlenül ezt az állítását a balgának meg is kell értenie, Anzelmnek be kell vezetnie a T függvényt, és ezáltal a mondatokra történő referálást. Anzelmnek szemantikailag meg kell engednie, hogy mondatok, mint mondatok forduljanak elő argumentumként. Azaz az érvnek meg kell engednie mondatok *eseteinek*, mondat-*tokenek* az előfordulását is. Vegyük észre, hogy Gaunilonak nincs szüksége olyan messzire mennie, mint pl. a szemantikai zártág felismerése. Gaunilo még azt is megengedhetné, hogy bizonyos másodrendű mondatok ne fordulhassanak elő az Anzelm-kalkulusban, tehát nem kell azonnal a hazug paradoxhoz fordulnia. Gaunilonak elég, ha bármely személy által elgondolt mondatra alkalmazható az „elgondolási” függvény.

Ha általában igaz, hogy $T(s, p') = p \in I$, azaz Anzelm, amúgy az érve szempontjából korrekten, csak annyit tesz fel, hogy $p \in I$, nem pedig azt, hogy $p \in V$, akkor bármely mondat elgondolása csak azzal a következménnyel jár, hogy a *'p'* mondat elgondolása vagy megértése *I*-nek lesz eleme.

Márpedig a bizonyított tétel, az érv konklúziója is egy mondat, amelyről nyilván feltételezzük, hogy nemcsak említjük, hanem meg is értjük. Alkalmazzuk tehát a T függvényt a $\exists r. r = C(g)$ állításra, a bizonyított tételre!

$T(b, \exists r. r = C(g)) \vdash i_{\exists r. r = C(g)} \in I$, de az már nem következik, hogy $i_{\exists r. r = C(g)} \in V$.

Tehát, ha a következtetés konklúziója egy mondat, akkor ha azt akárki, akár Anzelm, akár a balga, de elgondolja, illetve megérti, akkor csak annyit tett, hogy létrehozta *I* egy elemét, amelyről még egyáltalán nem tudható, hogy vajon olyan gondolat-e, amelynek van reális párja, vagy sem.

Ha tehát Anzelm érve jó, akkor az érv konklúziójára alkalmaznunk kell a T függvényt (hogy megértjük a konklúziót), ezzel viszont ugyan bekerülünk *I*-be, de úgy, hogy újra el kell döntenünk, hogy *U*-nak vagy *V*-nek lesz-e eleme a $\exists r. r = C(g)$, ami az érvünk konklúziójának megfelelő megértett állítás.

5. Anzelm viszontválasza

5.1 Gaunilo első ellenérvére Anzelm világosan látja, hogy meg kell oldania a modell unicitásának problémáját, azaz hogy *elvileg* kellene biztosítani azt, hogy érvének egy és csakis egy interpretációja lehet, ti. az, ahol a g adekvátan istenként interpretálható, s nem csak egy *szűkített* interpretáció olyan elemeként, amelynél nagyobb nem gondolható el.

Kérdés, hogy lehetséges-e olyan érvet találnia Anzelmnek, mely logikailag biztosítaná, hogy egy és csak egy interpretációja lehessen a premisszáknak és a konklúzió uniójának.

Mint tudjuk, Anzelm válasza az a természetes megoldás, hogy az összes részleges univerzum unióját kell képezni. Intuitíve ezt azzal igazolja, hogy a szigetek, tökfőzelékek, krampuszok stb. világán értelmezett argumentum esetében, mivel ezek az interpretációk bevallottan valamiképpen a valós világ parciális halmazai, nem lehet adekvát módon olyan elemről beszélni, amelynél nagyobb nem gondolható el. Semmi sem zárja ki ugyanis, hogy az interpretációk uniójának az az eleme, melynél nagyobb nem gondolható el, ne lehetne nagyobb, mint valamely szűkített interpretációk egyes g elemei. Tehát az örökkévalóság külső szemszögéből az együtt, szinoptikusan tekintett szűkített interpretációk g elemei csak lokális g -k lesznek. Semmi sem biztosítja, hogy egy nagyobb, összevont interpretációban ezen g -k mind g -k maradnának. Sőt, mivel kikötjük, hogy csak egy ilyen lehetséges, a g -k relativizálódása, visszaminősülése elkerülhetetlen. Amit viszont keresünk, az az egyetlen, az igazi g , a legnagyobb olyan elem, aminél nincs nagyobb, s így Anzelm szerint belátható, hogy tényleg csak egyetlen esetben működhet az érv.

Igen ám, mondhatnók, de itt végképp felmerül az összes halmazok halmaza, vagy az összes világok világa maximális elemének inkonzisztens fogalma. De Gaunilót ez sem kell hogy kibillentse nyugalmából. Neki nincs erre az ágyúra szüksége, mert elég saját első ellenvetése. Jó, mondhatja, ismételjük meg az érvet. Ha az érv a maximális interpretációban konklúzív, akkor van interpretációja. Tehát a maximális interpretációval izomorf minden Z^* interpretáción is interpretálható az érv, és így tovább. Példa: legyen egy ilyen Z^* interpretáció a következő: legyen I az elgondolható *interpretációk* halmaza. Legyen g^* a Z^* interpretáció szerint I azon eleme, amelynél nagyobb nem gondolható el. Ekkor a g^* interpretáció valóban létezik. Ezen Z^* g^* eleme azonban nyilván nem isten, hiszen az csak egy interpretáció, még ha a legnagyobb is. Márpedig a legnagyobb interpretáció, akár létezik valójában, akár nem, mint ilyen, teológiai értelemben nem azonos Istennel.

Erre Anzelm ugyan ismét megképezhetné az uniót a két interpretációból, de abból sem következik jobban az unicitás, hiszen Gaunilo újra megismételheti fenti Z^* interpretáció-érvét.

Magyarul: ha *mindig* lehetséges legalább még egy interpretációt találni, amelynek valójában is létezik az az eleme, amelynél nincs nagyobb, akkor mindig lesz az Anzelm-féle g mellett egy Gaunilo-féle g^* -unk is, azaz két nem azonos

olyan elemünk, amelynél egyenként nincs nagyobb. Viszont a kettő közül csak az egyik lehet az egyesített legnagyobb, azaz az érvet újra kell kezdenünk az egyesítéshez.

5.2 Gaunilo második érvével szemben Anzelm ugyanúgy újra alkalmazhatja saját eredeti érvét. Tegyük tehát fel, hogy csak elgondoltuk a konklúziót. Ekkor vessük föl ismét a kérdést: $T(b, ' \exists r. r = C(g)') \in U$ vagy $T(b, ' \exists r. r = C(g)') \in V$? Azaz, mivel g szerepel a P -beli formulában, $g \in I$, tehát vagy $g \in U$ vagy $g \in V$. De be kell hogy lássuk, hogy $g \in V$. Ha $g \in V$, akkor $C(g)$ -hez van olyan $r \in R$, hogy $r = C(g)$. Tehát g reális.

Igen ám, de erre Gaunilo somolyogva ismét azt mondhatja, hogy Anzelm vezette be a T függvényt, tehát alkalmazható ennek az újabb érvnek a konklúziójára is, ha azt bárki is gondolja illetve megérti. Márpedig furcsa lenne, ha olyan állítást bizonyítottunk volna be, melyet nem értünk. Ha azonban értjük, akkor ismét csak annyi következik, hogy $g \in I$, és nem több.

* * *

A fenti értelmezés szerint tehát Gaunilo ellenérvei azok, amelyeknek igazi súlya van, mert arra mutatnak rá, hogy az érv hibája abban van, hogy konklúzív. Gaunilo valószínűleg azt sejtette meg, hogy Anzelm konklúzív érve a konklúzitás metalogikai következményei miatt nem jó. Anzelm érve azonban elég erős ahhoz, hogy Gaunilo konklúzióját be tudja fogadni, és mindig újra tudja kezdeni az érvelést. Ami persze újra lehetővé teszi Gaunilo ellenérveit. Ha az egyik, akkor a másik, de ha a másik, akkor ismét az első. És így tovább.

Keveset tudunk Gauniloról, sokkal kevesebbet, mint Anzelmről. De függetlenül attól, hogy mennyire volt szentéletű barát, ha a fentebb neki tulajdonított belátások csak részben is megfelelnek eredeti intuíciójának, már akkor is megérdemelné, hogy Anzelm mellett ő is a filozófia történetének szentjévé avatassék.

Gaunilo azonban türelmes, hiszen van mivel töltenie idejét, amíg szentté avatására várakozik. Azóta is ott ülnek ugyanis egymással szemben, a két szerzetes génusz, s Anzelm minden lépésére Gaunilo újra alkalmazza Anzelm saját lépését, amelyre Anzelm megismétli érvét, és ez azóta is ugyanúgy folyik – amíg az ítélet el nem jön.⁸

⁸ A rekonstrukcióból adódik néhány érdekes következmény: 1. Bebizonyítható, hogy amennyiben az anzelmi definíciót elfogadjuk, és Isten létezik, akkor nem gondolható el nála tökéletesebb. Ugyanezen érv alkalmazása világokra azt az eredményt hozza, hogy 2. ha egy világ van, akkor az a világ az elgondolható legtökéletesebb. Végül úgy tűnik, hogy 3. vagy az egzisztenciát kell predikátumként használnunk, vagy fel kell tételeznünk a mentális nyelvet.

RESUMEE

What Anselm and Gaunilo told to each other

In this paper the author proposes a new formal reconstruction of the debate of St. Anselm of Canterbury and Gaunilo of Marmutier on the Proslogion argument for the existence of God. The reconstruction is purely extensional (in second order predicate logic with identity) and proves both that the argument is conclusive, and that at the same time, precisely because it is valid, it leads to an infinite metalogical cycle. For Gaunilo's first objection (the perfect island argument) is interpreted as based on the metalogical nature of a valid proof, namely, that if a valid proof is satisfiable on a domain, it is equally satisfiable on all isomorphic domains. Gaunilo's second objection (based on the thought of the existing perfect being) is interpreted as hinting at the second order nature of Anselm's

proof, allowing reference to sentences in the required existential premiss „the fool says p”, p meaning: „There is no God”. Anselm's counterarguments are effective to the extent that for every objection of Gaunilo the original argument can be repeated, with the same valid conclusion, but this conclusion will again be open to Gaunilo's objections. This creates an infinite cycle of arguments and counterarguments with exactly the same structure. Two interesting conclusions are derived from the reconstruction. First, it seem to be the case that there is a necessary choice between accepting existence as a predicate or intruding mental language, secondly, that Leibniz' thesis, that this world is the best of the possible worlds, strictly follows, provided there is only one world.

ÓRIGENÉS ÉS ÁGOSTON A PARADICSOMRÓL

HEIDL GYÖRGY

Minden patrisztikus Paradicsom-magyarázat három pillérre épül: a Teremtés könyve 1,27 (*Megteremtette Isten az embert a maga képmására*); 2,7 (*Megformálta Isten az embert a föld porából*) és 3,21 (*Az Úr Isten ezután bőrruhákat készített az embernek*) versek értelmezéseire. A három vers három antropológiai kérdést vet fel: ki az Isten képmására teremtett ember? Ki a földből megformált ember? Ki a bőrruhába öltöztetett ember? A teológusok válaszai olyannyira különböztek, hogy a hatodik században Gázai Prokópios már világosan látta a hagyományon belüli törésvonalat. Genézis-kommentárjában arról tudósít, hogy az *allegoristák* a képmás szerinti embert a lélekre értik, a földből megformált embert a finom és fényes testre, a bőrruhát pedig a hús-vér testtel azonosítják, majd felsorolja az egyház azon tekintélyeit, akik ellentmondanak ennek az értelmezésnek: Alexandriai Kelemen, Alexandriai Dénes, Alexandriai Péter, Athanasios, Alexandriai Theophilos, Alexandriai Kyrillos, Irenaeus, Iustinos mártír, Kaisareiai Vazul, Nyssai Gergely, Nazianzosi Gergely, Olymposi Metódios.¹ A lista valóban tekintélyes, Prokópios kiemelkedő teológusokat vonultat fel a közelebről meg nem határozott *allegoristák* ellenében.

Már az első századi zsidó írásmagyarázó, Alexandriai Philón is allegorikusan értelmezte a Paradicsomot, a valódi botránykő azonban nem ő volt, hanem Origenés, a harmadik század alexandriai teológusa, az egyik legnagyobb hatású keresztény gondolkodó. A Teremtés könyve 1–3. fejezeteinek órigenési magyarázatát a kappadókiai atyák is fenntartással fogadták, de nem szálltak szembe látványosan szellemi mesterük olykor kellemetlen hagyatékával. Nem így Jeromos, aki csatlakozva a Salamisi Epiphánios által elindított mozgalomhoz, Origenés csodálójából hirtelen metamorfózissal bős anti-órigenisztává lépett elő, és 397-ben írt egy könyvet az órigenistának kikiáltott jeruzsálemi püspök, János ellen. A könyvben Origenés nyolc tévedését sorolta fel: 1.) a Fiú nem látja az Atyát, a Szentlélek nem látja a Fiút; 2.) *mielőtt a Paradicsomban létrejött az ember, a lelkek az eszes teremtmények között, az egekben tartózkodtak*; 3.) *egyszer majd az ördög és a démonok is bűnbánatot tartanak, és az utolsó időben a szentekkel együtt uralkodnak*; 4.) *a bőrruhák az emberi testek, a Paradicsomban Ádám és Éva még*

¹ Vö. PG 87, 221B

hús-vér test, inak és csontok nélkül létezett; 5.) Órigenés tagadja a testrészekkel rendelkező hús-vér test feltámadását, szerinte nem lesznek nemek; 6.) a Paradicsomot úgy allegorizálja, hogy a történeti igazságot elveszi, a fák helyett angyalokat, a folyók helyett mennyei erőket ért; 7.) az ég fölötti vizek szent és mennyei erők, a földi és föld alatti vizek pedig ellenséges és démoni erők; 8.) Isten képmását és hasonlatosságát, melyre az ember teremtetett, elveszítette az ember és a Paradicsom után nem volt meg benne.² Az első kivételével valamennyi eszme szorosan kapcsolódik a Teremtés 1–3, kiváltképpen a Paradicsom-elbeszélés értelmezéséhez.

Minden bizonnyal a heves támadásoknak tulajdonítható, hogy az órigenési Paradicsom-értelmezés sem kommentár, sem homília, sem *scholion*ok formájában nem maradt fenn. Az Egyház igyekezett megszabadulni a teológiai veszélyes órigenési szövegektől, és a bírálatokat a kifogásolt munkák nélkül hagyományozta tovább, teret hagyva ezzel a modern hiper-kritikának, mely úgy igyekszik felmenteni Órigenést, hogy hamis tanúzással vádolja ellenfeleit.

Ebben a dolgozatban egy az „Órigenés-per”-ben mindeddig jelentéktelen szerepet játszó tanút idézek: Szent Ágostont. Ágoston 386-ban tért meg Milánóban, 387-ben ugyanott megkeresztelkedett, majd hazaindult Afrikába. Megérkezése után, 388–389-ben megírta első exegetikai művét, egy a Teremtés 1–3. fejezeteit kommentáló, két könyvet felölelő munkát, melynek címe: *A Teremtés könyvéről a manicheusok ellen (De genesi contra manichaeos)*. E kommentár már csak azért is figyelemre méltó teljesítmény, mert a szerzőnek mindössze két év állt rendelkezésére ahhoz, hogy erőt és forrásokat gyűjtsön a Szentírás talán legnehezebb fejezeteinek értelmezéséhez. Két esztendő alatt kellett egy szilárd alapokon nyugvó teológiai építményt létrehoznia, hogy e kulcsfontosságú szöveg elemzésével meggyőzően igazolja a manicheusokkal szemben a katolikus hitet. A feladat természetesen kevésbé megterhelő abban az esetben, ha Ágoston támaszkodhat katolikus szerzők munkáira. A Teremtés könyve első fejezetének értelmezéséhez felhasználhatta volna például Ambrus püspök szentbeszédeit a hatnapos teremtéstörténetről (*Homiliae in Hexaemeron*), a második és harmadik fejezetekhez pedig ugyancsak Ambrus Paradicsom-magyarázatát (*De paradiso*). Ámde érdekes módon Ágoston kommentárjára csekély hatással volt Ambrus exegézise és teológiája, különösen ami a hatnapos teremtés-történetet illeti. Az ágostoni Paradicsom-értelmezés és Ambrus erősen philóni ihletettségű *De paradiso*-ja már több egyezést mutat, a hasonlóságoknál azonban sokkal jellemzőbbek a különbségek. A *De genesi contra manichaeos* szerzője nem a philóni – ambrusi allegorizálást követi, hanem pontosan azt, amit a hagyomány Órigenésnek tulajdonít.

² *Contra Johannem* 7.

Prokópios allegoristái feltehetőleg ötödik-hatodik századi órigenisták voltak, akik valamelyest módosították az eredeti órigenési tanítást. Órigenés ugyanis, és nyomában Ágoston, másként határozta meg a három embert. Szerintük a Ter. 1,26 vers a benső, szellemi ember, az értelem (*mens*) megalkotásáról számol be;³ a Ter. 2,7 a testi ember megformálására utal;⁴ a Ter. 3, 21-ben említett *bőrruhák* pedig a halandó testet jelképezik, amit a bűneset után kapott az ember.⁵

Vitatott kérdés, hogy miként egyeztette össze Órigenés e három értelmezést.⁶ Ugyanis nem világos, hogy szerinté egy vagy két bukásról van-e szó a Teremtés könyvének első fejezeteiben, illetve, hogy létezik-e időrendi sorrend a három verssel jelképezett három esemény között. Ha (1) a benső és külső ember teremtése és megformálása (tehát a Ter. 1,26 és 2,7) egyidejűleg történt, akkor csupán egyetlen bukásról beszélhetünk, amit a Ter. 3,21 szimbolizál. Ha (2) a Ter. 2,7 testi embere azonos a Ter. 3,21 bőrruhákba bújtatott emberpárjával, vagyis, ha mindkét vers egyugyanazon bukásra utal, akkor a Ter. 1,26 vers a preexistens értelem megalkotására vonatkozik, ami valamely okból elfordult Istentől és testhez kapcsolódott. Ebben az esetben Ádám és Éva bukása analogikusan a szellemi létezők egyetemes bukását írja le. Ha azonban (3) a Ter. 2,7 és 3,21 két, egymástól időben is megkülönböztetendő bukást szimbolizál, akkor arról van szó, hogy a Ter. 2,7 vers a szellemi létezők egyetemes bukására az ember szempontjából utal (ti. az emberben a preexistens értelem a földből megformált testhez kapcsolódik),

³ *HomGen.* 1.13.12-14. – *Gen. man.* 1.17.28; 2.7.9; vö. *mens interior: Gen. man.* 2.11.15. Ehhez a párhuzamhoz lásd, R. J. Teske, „Origen and St. Augustine's first Commentaries on Genesis”, in *Origeniana quinta*, ed. R. J. Daly (Leuven: University Press, 1992), 179–185, különösen 180; uő. (ford., bev. jegyzetek), *Saint Augustine on Genesis, in The Fathers of the Church* 84. (Washington D. C.: The Catholic University of America Press, 1991), 103, n. 40. Mint G. A. McCool rámutatott („The Ambrosian Origin of St. Augustine's Theology of the Image of God in Man”, *Theological Studies* 20 (1959), 62–81, különösen 66–8), Ambrus (*Hexameron* 6.7.42) függősége Órigenéstől ezent a ponton világos, mindazonáltal ugyanolyan nyilvánvaló, hogy Ágoston szorosabban követi Órigenést, mint Ambrust.

⁴ *HomGen.* 1.13.6–11 (*ComCant.* Prol. 2.4; *HomJer.* 1.10; *DialHer.* 11–12; 15–16; *ComRom.* 1.19.) – *Gen. man.* 2.7.9. Vö. *Gen. litt.* 3.22.34. H. Somers, „Image de Dieu: Les sources de l'exégèse augustinienne”, *Revue des Etudes augustinienes* (továbbiakban: *REA*) 7 (1961), 105–25, különösen 116; Teske (1991), 103, n. 40; uő. (1992) 181.

⁵ *HomLev.* 6.2. 106–118 – *Gen. man.* 2.21.32. Erről lásd, B. Altaner, „Augustinus und Origenes”, *Kleine patristische Schriften* (Berlin: Akademie Verlag, 1967), 224–252, esp. 236; J. Pépin, „Saint Augustin et le symbolisme néoplatonicien de la vêtue”, *Augustinus Magister* (továbbiakban *AM*) 1 (1954), 293–306, esp. 304–5; Teske (1991), 127, n. 140; idem (1992) 179.

⁶ Erről bővebben lásd C. P. Bammel, „Adam in Origen”, in *The Making of Orthodoxy: Essays in Honour of Henry Chadwick*, ed. R. Williams (Cambridge: Cambridge University Press, 1989), 62–93, különösen 68–9.

a Ter. 3,21 viszont már nem a preexisztens értelem, hanem az ember egy újabb törvényszegésének súlyos következményét jelképezi.

Tanulmányomban közvetve a harmadik értelmezés mellett fogok érvelni. Feltévésem szerint ugyanis Ágoston első kommentárjából, amely pontosan követi az órigenési modellt, ez a séma olvasható ki. A következőkben ezért először a kommentár második könyvét, vagyis az ún. második teremtestörténetet és a Paradicsom értelmezését elemzem, miközben rámutatok az ágostoni és órigenési protológia és eszkatológia tanbeli azonosságára. Ezt követően filológiai érvekkel valószínűsítom, hogy Ágoston magyarázatának fő forrása Órigenés Paradicsom-homíliája volt. Nem térek ki annak vizsgálatára, hogy mennyiben hatott Ambrus *De paradiso* c. munkája Ágoston kommentárjára. Ehhez elegendő annyi, hogy azokat az eszméket, amelyeket ebben a tanulmányban vizsgálók, Ambrus nem közvetíthette. Adós maradok a kommentárra gyakorolt Plótinus-hatás elemzésével is, részben, mert ezt mások már megtették, részben mert e téma újratárgyalása túlságosan messzire, nevezetesen: az órigenési és plótinosi metafizika kapcsolatának kérdéséhez vezet.⁷

1. Történeti Ádám – allegorikus értelmezés

Az itt következő elemzés kiindulópontja az az eszme, amit Ágoston teljes bizonyossággal állít a kommentárban: az az ember, akit Isten a földből formált meg, és aki a lehelés által *élő lélekké lett* (vö. Ter. 2,7), még nem szellemi, hanem csak lelki ember volt – *homo animalis*. Akkor változott szellemivé (*homo spiritualis*), érvel Ágoston, amikor a Paradicsomba helyezve a *tökéletesség parancsát* is megkapta. A Paradicsomban azonban Ádám vétkezett, ezért testét *halandó hús-vér testté változtatta Isten* (vö. Gen. man. 2.21.32), és az ember ismét lelkivé lett. Ágoston ezért párhuzamot állít fel az első ember és közöttünk, akik mint lelki emberek Ádámtól születtünk a bűneset után, de akik ugyanakkor a szellemi Ádám, Krisztus által újjáteremtve és megelevenítve visszahelyeztetünk majd a Paradicsomba.⁸

⁷ A Plótinus-hatásról lásd Robert J. O'Connell, *St. Augustine's Early Theory of Man*, A. D. 386–391, Cambridge MA: Belknap Press, 1968, különösen 156–183.

⁸ *Nondum tamen spiritualem hominem debemus intelligere, qui factus est in animam viventem, sed adhuc animale. Tunc enim spiritualis effectus est, cum in paradiso, hoc est in beata vita constitutus, praeceptum etiam perfectionis accepit, ut verbo Dei consummaretur. Itaque postquam peccavit, recedens a praecepto Dei, et dimissus est de paradiso, in hoc remansit ut animalis esset. Et ideo animale hominem prius agimus, qui de illo post peccatum nati sumus, donec assequamur spiritualementem Adam, id est Dominum nostrum Iesum Christum, qui peccatum non fecit (1 Pét 2,22); et ab illo recreati et vivificati, restituiamur in paradysum, ubi latro ille cum ipso eo die meruisse, quo vitam istam finivit*

Ágoston értelmezése részint Pál apostol megjegyzésére épül: *de nem az az első, ami szellemi, hanem ami lelki, miként írva van: az első Ádám élő lélekké lett, az utolsó Ádám éltető szellemmé* (1 Kor. 15,45), részint arra a meggyőződésre, hogy a feltámadás egyben *renovatio in pristinum*, vagyis megújítás az eredeti, paradicsomi állapotra. Ezt a tételt Lukács 23,43 hivatkozásával támasztja alá Ágoston: *És Jézus azt mondta neki: bizony mondom néked, ma velem leszel a Paradicsomban.*

A Szentírás tehát igazolni látszik azt a gondolatot, hogy az első ember csupán lelki ember volt, és a Paradicsomba helyezve változott szellemivé, mégis, több, mint tíz évvel később Ágoston elveti ezt nagy jelentőségű kommentárjában, amelyben a Teremtés könyvét szó szerint értelmezi (*De genesi ad litteram*). Első kommentárját nem említi, mindössze ennyit mond:

Néhányan, akik e nehézségek miatt szorult helyzetbe kerülve egyfelől azt a tanítást is igazolni akarták, amit az Apostol a lelki testtel példálózva adott, mondván: az első ember, Ádám élő lélekké lett; másfelől pedig azt is fenn akarták tartani, hogy nem képtelen állítás az, mely szerint a halhatatlanság jövődő megújítása és visszanyerése egyben az eredeti állapotra történik, tudniillik arra, amit Ádám elveszített, nos, ők úgy gondolták, hogy az ember előbb lelki testben volt, de miközben a Paradicsomba helyeztetett, elváltozott, ahogy mi is elváltozunk a feltámadásban.⁹

A *De genesi ad litteram* szerzője két okból kifogásolja ezt az értelmezést. Egyrészt a Teremtés könyve nem említi az első ember testének elváltozását, másrészt, ha ez az ember szellemi testben élt a Paradicsomban, akkor hiábavaló minden fáradozás a Paradicsom-történet szó szerinti és nem képletes (*figurata significatio*) kifejtése érdekében. Szellemi és halhatatlan testeknek ugyanis nincs szükségük a paradicsomi fák gyümölcseire.¹⁰

Az első, allegorikus kommentár írásakor még módszertani alapelvként szögezte le Ágoston, hogy az emberrel kapcsolatos elbeszélés, azaz a Paradicsom-történet, teljes egészében képletes (*figurata explicatur*). Az ehhez hasonló esetekben a szó szerinti értelmezés elkerülhetetlenül blaszfémiahoz vezet. Ha a leírtakat úgy szeretnénk kifejteni, amint az méltó Istenhez, akkor hinnünk kell, hogy az elbeszélés képletesen és talányokban van előadva (*figurata atque in aenigmatibus proposita*).¹¹

Az itt megfogalmazott exegetikai elv összhangban áll Órigenés meggyőződésével. A Paradicsom-történet szerinte is csak látszólagos történet, amely képletesen

(Luc 23,43). *Sic enim Apostolus dicit: Sed non prius quod spirituale est, sed quod animale, sicut scriptum est: Factus est primus Adam in animam viventem, novissimus Adam in spiritum vivificantem* (1Cor 15, 44–46). *Gen. man.* 2.8.10.

⁹ *Gen. litt.* 6.20.31.

¹⁰ Vö. uo. 6.21.32.

¹¹ *Gen. man.* 2.1.1 és 2.2.3.

bizonyos misztériumokat jelez (τροπικῶς ... μηνύειν τινὰ μυστήρια), hiszen nem gondolhatjuk, hogy Isten kertet ültetett, mint egy földműves, hogy a fák gyümölcsét testi fogakkal majszolta az ember, vagy hogy Isten délben a kertben sétálgatott (PArch. 4.3.1.).

Hiba volna e megjegyzések alapján azt a következtetést levonni, hogy a Ter. 2–3. fejezetek Órigenés és a fiatal Ágoston szemében valamiféle mitikus elbeszélést tartalmaznak, egy kitalált mesét, amely teljes egészében nélkülözi a történetiséget.¹² Valójában egyikük sem tagadja, hogy Ádám történeti személy volt.¹³ Az elbeszélésnek ezért van történeti alapja, jóllehet az elbeszélte történet nem érthető szó szerint.¹⁴ Képletes, mert a szellemi testtel bíró ember történetét úgy mondja el, mintha az hús-vér testben létezne. Általánosan: a Paradicsom-elbeszélést az teszi látszólag ellentmondásossá, hogy a Szentírás a bukott állapothoz tartozó, és éppenséggel a bukás következtében létrejött nyelven írja le azt a szellemi állapotot, amelyben a kommunikáció még szavak nélkül történt.¹⁵

Az Ágoston által később már bírált értelmezés éppen Ádám történetisége miatt tarthatatlan. Ha ugyanis a fiatal Ágoston javaslatára elfogadnánk azt a különös elgondolást, hogy az első ember először lelki testben élt, azután a Paradicsomba helyezve szellemivé változott, majd ismételten lelkivé lett a bűn következtében, s végezetül: a feltámadás által lelki teste megint szellemivé lesz, akkor aligha bújhatnánk ki azon vád alól, hogy körkörös világ-modellben gondolkozunk.

2. A „körbenjáró világok”

Ágoston szerint a testi szaporodás a bűn következménye volt, a bűneset által Ádám és Éva *e világ fiaivá* lettek:

¹² Vö. Jeromos fent idézett megjegyzésével: a Paradicsomot allegorizálva Órigenés *a történeti igazságot elveszi*.

¹³ Órigenést illetően Bammel éppen e tézis mellett érvel fent hivatkozott, kiváló tanulmányában. John M. Rist szerint (*Augustine: Ancient Thought Baptized*, Cambridge, University Press, 1996, 105.) Ágoston Ádám és Éva tisztán szimbolikus értelmezése felé hajlik a *Gen. man.* megírásakor.

¹⁴ Jellemző, hogy Ágoston szerint a Ter. 3,21 vers bőrruhái a történet szerint – de természetesen nem szó szerint – jelentik a testi halandóságot, profetikusan pedig a hamis képzeteket, a *phantasmákat*, vö. *Gen. man.* 2.27.41. Ágoston ugyanakkor megengedi, hogy esetleg a férfi testéből a látható Éva jött létre (*Gen. man.* 2.14.20), ám ezt az *etsi + indicativus* szerkezetű példát Robert J. O’Connell joggal definiálja *dato non concessio* érvelésmódnak, lásd: „The *De Genesi contra Manichaeos* and the Origin of the Soul”, *REA* 39 (1993), 129–41, itt 133–4.

¹⁵ *Gen. man.* 2.5.6; 2.21.32; *Div. quaest.* 83, 47. Lásd még *Mag.* 13.

*Mielőtt vétkeztek, még nem voltak e világ fiai (filii saeculi huius). E világ fiai ugyanis nemzenek és születnek, mint az Úr mondja, midőn azt igazolja, hogy e testi nemzés a nekünk ígért eljövendő élettel (futura vita) összehasonlítva megvetendő.*¹⁶

Az idézett szakaszban Ágoston Luk. 20,34–36 versekre utal:

És Jézus azt mondja: E világ fiai házasodnak és férjhez adatnak, azok pedig, akik méltók lesznek elnyerni azt a világot (saeculo illo, τοῦ αἰῶνος τούτου) és a halottakból való feltámadást, nem házasodnak, sem feleséget nem vesznek, mert többé meg nem halhatnak, mivel egyenlők az angyalokkal és Isten fiai, mert a feltámadás fiai.

Eltekintve attól az erősen vitatható értelmezéstől, mely szerint e szavakkal Jézus a testi nemzés megvetésére tanít, Ágoston magyarázata következetes. Ha a paradicsomi állapot azonos a feltámadás fiainak tiszta, testi nemzéstől mentes életével, akkor az Édenbe helyezett és szellemivé változott embernek sem volt szüksége a testi szaporodásra. A mi világunk, vagyis *e világ*, tehát két, egymásnak megfeleltethető magasabb rendű élet közé ékelődik. Eddig nem is volna baj, Ágoston azonban nem áll meg az A B A sémánál, hanem a jelen világ mintájára feltételez egy még korábbi időszakot, azt, amelyben az első még lelki ember élt. Így az ágostoni modell A B A B, ahol A jelöli azt a *saeculum*-ot, amelyben az ember halandó, lelki testben él, B pedig azt a *vitát*, amelyet szellemi testben élvez.

Mielőtt választ keresnénk arra a nyugtalanító kérdésre, hogy mi módon sikerült a paradicsomi életet megelőző *saeculum* emberének lelki emberből szellemivé változnia, tisztázni kell a *saeculum* kifejezés jelentését.

A teremtéstörténet hat napját hat emberi életkor, valamint hat üdvtörténeti korszak (*aetas*) allegóriájaként is értelmezi Ágoston.¹⁷ Az első korszak, amely az egész világ kisgyermekkorára (*infantia* [...] *ipsius universi saeculi*), az Ádám-tól Noéig terjedő tíz nemzedék életét öleli fel. Ez a korszak megfelel a teremtés első napjának:

*Az emberi nem kezdeti korszakait, amikor élvezni kezdte a világosságot, joggal hasonlítjuk az első naphoz, amikor Isten a világosságot teremtette.*¹⁸

Annak tisztázásához, hogy mit jelent itt az *emberi nem kezdeti korszakai* (*primordia generis humani*) kifejezés, két dolgot kell leszögezni. Először is, a kommentár szerint a Paradicsomban az ember nem az első napon teremtett világosságban részesült, hanem az igazság benső világossága ragyogta be és isteni

¹⁶ Gen. man 1.19.30

¹⁷ Uo. 1.23.35–23.41. Alapos elemzést nyújt e fejezetekről Karl-Heinz Schwarte, *Die Vorgeschichte der augustinischen Weltalterlehre*, Bonn: Rudolf Habelt Verlag, 1966, különösen 17–61. Lásd még Cat. rud. 22.39.

¹⁸ Gen. man. 1.23.35.

világosságba öltözött" (2.16.24. vö. 2.15.22,23). A *lux veritatis* azonban nem az Igazság által teremtett világossággént értelmezendő; egyszerűen *genitivus explicativus*-ról van szó, vagyis maga az Igazság a benső világosság. Az Igazság és Világosság a második isteni személlyel, a Fiúval azonos, ezért a 387-ben született *Soliloquia* bevezető imádságában Ágoston a Fiút először mint Igazságot, később pedig mint intelligibilis Világosságot szólítja meg.¹⁹ A Paradicsomban tehát nem a teremtett világosság, hanem a *Logos*, mint teremtetlen és értelemmel felfogható világosság ragyogta be az embert. Következésképpen, ha a történelem kezdetét úgy határozza meg Ágoston, mint amikor az ember a teremtett világosságot élvezte, akkor ez a kezdet a Paradicsomból kiűzött, testi szemekkel rendelkező ember történelmének kezdete.

Másodszor és a fentiekkel összhangban: a Paradicsomban az emberi nem csupán lehetőség szerint volt jelen, ti. Ádám még nem létező ágyékában. Azt az emberi nemet (*genus*), amelynek korszakokra tagolható története van, a nemzedékek (*generationes*) egymást követő sorozata alkotja. E folyamat viszont aligha volna fenntartható anélkül a testi nemzés (*generatio*) nélkül, ami Ágoston szerint a bűneset következménye volt. Az emberi nem története tehát nem Ádám teremtésével, hanem Káin fogantatásával kezdődött. Az üdvösség története, ami Ágoston szemében elbeszélhető történetté és történelemmé szervezi az egyes eseményeket, *per definitionem* nem kezdődhet mással, mint a bukással, hiszen üdvözíteni csak a bukottakat lehet. Az *universum saeculum* (vö. *Gen. man.* 1.23.35; 2.1.1.) és a *mundus* között tehát az az egyik lényeges különbség, hogy az utóbbi teremtés, az előbbi pedig bukás eredménye.

Hat korszakot felölelő világunk Krisztus második eljövetelel ér véget, a napot és az órát azonban nem ismerjük.²⁰ A második eljövétel és a halottak feltámadása ezért nem egy újabb, hetedik *korszak*, hanem a lukácsi másik *világ* kezdetével azonos.²¹ Ágoston igyekszik elkerülni azt, hogy a hetedik napnak megfelelő nyugalmat akár *aetasként*, akár *saeculumként* határozza meg. Az előbbi fogalom mellőzése tehát azzal magyarázható, hogy a világ korszakai, s maga a világ Krisztus második eljövetelekor véget ér, ezért ami utána következik, az a szó szoros értelmében már nem nevezhető *aetasnak*.²² A *saeculum* megnevezést pedig

¹⁹ *Sol.* 1.1.3.

²⁰ *Secundum ipsam locutionem dicit et Dominus noster, nescire se diem et horam de fine saeculi* (Matth. 24.36). *Gen. man.* 1.22.34.

²¹ A kommentár szövegét gondozó maurinusok *summarius capitis*-a félrevezető, amikor *septem aetates mundit* ill. *septima aetast* említ, lásd *PL* 34. col. 190. és 193.

²² A világekorszakok felsorolását indító mondat az egyetlen passzus, ahol közvetve *aetasnak* nevezi ezt a periódust: *Video enim per totum textum divinarum Scripturarum sex quasdam aetates operosas, certis quasi limitibus suis esse distinctas, ut in septima speretur requies[...]* (1.23.35). Itt voltaképpen csak a grammatika kényszeríti ki a *septima aetas* fogalmát.

azért nem használja Ágoston a nyugalom jelölésére, mert a terminust már lefoglalta a bukott emberiség nemzedékek sokaságát felölelő életszakaszának jelölésére. Ezért cserélte fel a lukácsi másik *aión* kifejezést *futura vitára*, és kommentárjában ezért nevezi a Paradicsomot *beata vitának*.²³ Az élet sokkal kevésbé temporális jelentésű fogalom, mint az *aión-saeculum* ill. az *aetas*: a kiteljesedett létezés állapotára és nem egy időbeni folyamatra utal.

E szellemi „élet”, vagyis a hetedik nap nyugalma túl van a *jelen világ háborgásain*,²⁴ ekkor

*minden munkájuk után Krisztussal együtt elpihennek azok, akiknek azt mondta, legyetek tökéletesek, miként mennyei atyátok is tökéletes (Mt. 5,48). Ugyanis az ilyen emberek végeznek igen jó munkákat. Az ilyen munkák után kell remélni a nyugalmat a hetedik napon, amelynek nincs estéje.*²⁵

Mivel az *este* Ágoston értelmezésében természetes módon mindig egy-egy történelmi világkorszak lezárulását jelenti, joggal remélhetnénk, hogy szerinte a jövőendő élet valóban az örök élet lesz: nincs estéje, tehát nincs vége. Ebben az esetben azonban ismét tanácsos a *Soliloquiához* fordulni és felidézni egy meglepő gondolatot:

*Isten, akinek az örökkévalóságban álló törvényei nem engedik, hogy a változó dolgok állhatatlan mozgása összezavarodjék, és a körbejáró világok (circumeuntium saeculorum) gyeplője mindig visszarántja azt az állandóság hasonlatosságára.*²⁶

E Háromságot invokáló szakaszban Ágoston a *saeculum* kifejezést a lehető legnagyobb időközött felölelő periódus értelmében használja, ami nyilvánvaló, ha az idézetet visszahelyezzük az eredeti szövegösszefüggésbe. A megelőző mondat a kozmosz isteni törvények által irányított asztronómiai rendjének dicsőítése.²⁷ E

²³ *Gen. man.* 1.20.31; 2.5.6; 2.8.10; 2.9.12; 2.11.15; 2.14.20; 2.14.21; 2.22.34. A *vita beata* Paradicsommal való azonosítását természetesen apologetikus szándék, valamint az a törekvés is vezérli, hogy Ágoston a filozófiai hagyományhoz közelítse a kinyilatkoztatást (vagy megfordítva), hiszen az erényes és filozofikus élet célja Senecánál és Cicerónál is a boldog élet, lásd pl. Cicero *De finibus* 2.27. Seneca *Dial.* 7. *Ad Gallionem de beata vita.*

²⁴ *Gen. man.* 1.23.37; 1.23.39; 1.25.43.

²⁵ *Uo.* 1.23.41.

²⁶ *Deus, cuius legibus in aevo stantibus motus instabilis rerum mutabilium perturbatus esse non sinitur frenisque circumenuntium saeculorum semper ad similitudinem stabilitatis revocatur.* *Sol.* 1.14.

²⁷ »Deus«, cuius legibus rotantur poli, cursus suos sidera peragunt, sol exercet diem, luna temperat noctem omnisque mundus per dies vicissitudine lucis et noctis, per menses incrementis decrementisque lunaribus, per annos veris, aestatis, autumnus et hiemis successionibus, per lustra perfectione cursus solaris, per magnos orbes recursu in ortus suos

rend a napszakok, hónapok, évszakok, lustrumok, Nagy Évek szabályos ismétlődésében nyilvánul meg. A nap, a hold, a csillagok ciklikus mozgásával mért időszakaszok váltakozása tehát egyfajta állandóságot biztosít a világban. A fentebb idézett mondatban a felsorolás csúcspontjaként jelenik meg a *saeculum*, a világév időtartamát is meghaladó, leghosszabb időbeli egység.²⁸ Csakúgy, mint a *De genesi contra manichaeos*-ban, a *Soliloquiá*-ban is a világ teljes élettartamát nevezi Ágoston *saeculum*-nak. Amíg azonban a kommentárban azt fejti ki, hogy az egész *saeculum* Ádám-tól a második eljövételig hat korszakot fog át, addig a *Soliloquiá*-ban több *saeculum*-ról beszél. A világok körbejárnak, vagyis visszaérkeznek kiindulópontjukhoz. Az egyik *saeculum* vége egy másik kezdete: a körforgás – úgy tűnik – soha nem szűnik meg. A körforgás során és a körforgás által a teremtmények mozgása (*motus*) mindig visszatér egy az örök stabilitáshoz hasonló állapotba, amit azonban ismételten elhagy. A mozgás mégsem zavarodik össze, mert az isteni törvények ezt nem engedik.

A *Soliloquia* e kissé homályos megfogalmazása mögött ugyanaz a meggyőződés áll, amit a 388/389-ben írott, tehát szintén kortárs *De moribus manichaeorum* alábbi gondolata tükröz:

*Isten Jósága azonban nem engedi, hogy a létező eljusson eddig a pontig [ti. a nem-létig], és úgy rendez el minden megfogható dolgot [deficientia], hogy azok ott legyenek, ahol a leginkább megfelelő módon lehetnek, míg nem rendezett mozgásokkal visszatérnek oda, ahonnan eltávolodtak [defecerunt]. Következésképpen az eszes lelkeket is, akikben a szabad akaratnak van a legnagyobb hatalma, midőn eltávolodnak [deficientes] tőle, a teremtés alsóbb fokozataira rendezi, ahol az ilyeneknek lenniük kell. Az isteni ítélet által tehát szerencsétlenné válnak, miközben megfelelőképpen elrendeződnek aszerint, amit érdemelnek.*²⁹

siderum magnam rerum constantiam, quantum sensibilis materia patitur, temporum ordinibus replicationibusque custodit. uo.

²⁸ Cicero *Somnium Scipionis*-ában (22) éppen ellenkezőleg, a világév foglal magába számtalan *saeculum*-ot, évszázadot.

²⁹ *Sed Dei bonitas eo [sc. ut non sit] rem perducere non sinit, et omnia deficientia sic ordinat, ut ibi sint ubi congruentissime possint esse, donec ordinatibus motibus ad id recurrant unde defecerunt. Itaque etiam animas rationales, in quibus est potentissimum liberum arbitrium, deficientes a se, in inferioribus creaturae gradibus ordinat, ubi tales esse decet. Fiunt ergo miserae divino iudicio, dum convenienter pro meritis ordinantur. Mor. man. 2.7.9.* A kulcsfontosságú *deficio* ige és származékainak fordításakor bajban vagyok. A *deficiens* terminus nem egyszerűen megfoghatóságra, eltávolodásra utal, hanem Ágoston használatában létszökkenésre, léthiányra, bukásra is. A fenti szakaszban az *omnia deficientia* a bukott lelkekre vonatkozik, amint azt a *Re tractationes* vonatkozó megjegyzése egyértelművé teszi. Ezt lásd lentebb a 31. jegyzetben.

A Fiú, akit itt Jóságnak nevez Ágoston, s akinek örökkévaló törvényeiről beszélt a *Soliloquiában*,³⁰ nem engedi, hogy a tőle eltávolodott teremtmény mozgása teljesen összezavarodjék, és a létező megsemmisüljön. Nem arról van szó, hogy Isten erőszakkal fordítja önmagához semmi felé zuhanó teremtményeit, hanem, hogy előre tudja: a szabad akaratukból elbukott eszes lelkek szabad akaratukból visszatérnek majd hozzá, mert Jósága ellenállhatatlan. Az eszes lelkek kezdeti egységüket és Isten-közelségüket elhagyva a teremtés különböző fokozataira kerültek érdemeiknek, illetve bűnük nagyságának megfelelően. A létszintek között azonban lehetséges az átjárás, *rendezett mozgásokkal* minden bukott létező visszatér a kiindulóponthoz, Istenhez. Ha azonban minden visszatér Istenhez, akkor ebből az következik, hogy a jót választva *rendezett mozgásokkal* egy-egy periódusban a démonok emberekké, az emberek angyalokká válhatnak. A *Retractationes*ban az idős Ágoston nem véletlenül említi meg Órigenést e szakasz kapcsán, hiszen az elmélet erősen emlékeztet az alexandriai teológus *apokatastasis*-tanára, amely szerint egy eljövendő világban majd a démonok és az ördög is megtérnek, és visszajutnak eredeti állapotukba.³¹

Noha a fiatal Ágoston másutt nem fogalmazza meg ilyen világosan a teljes *apokatastasis* eszméjét, ez még nem jelenti azt, hogy egy elszigetelt és figyelmen kívül hagyható elmélettel van dolgunk. A világok körforgásának gondolata például szervesen illeszkedik e tan keretébe: minthogy a démonok megtérése a mi világunkban nem következik be, újabb és újabb világokat kell tétéleznünk, ha hisszük, hogy végül minden visszatér Istenhez. A mi világunk, amit az elveszített és az eljövendő boldog élet határol, csupán egyik láncszeme az egymást váltó világok sorozatának. A Paradicsom boldogsága sem a világ teremtésének kezdetén élvezett boldog élet, mert azt megelőzte már egy korábbi *saeculum*. Hasonlóképpen, a feltámadás után, amikor a tökéletesek visszatérnek a Paradicsomba, egy újabb világ veheti majd kezdetét, hiszen a tökéletesek az eszes lelkeknek csupán egy csoportját képezik majd, az emberiség többi tagjának megtérése, valamint a démonok Istenhez fordulása még hátra lesz. Az sem zárható ki, hogy amiképpen Ádám képes volt elveszíteni a paradicsomi boldogságot, úgy a Paradicsomba visszahelyezett, szabad akaratú rendelkező ember ismét elveszítheti azt, és az

³⁰ 1.1.4. lásd fent. A *Sol.* 1.1.2-ben az Atya = *pater boni et puchri*, az 1.1.3-ban a Fiú = *bonum et pulchrum*, és ugyanott szintén a Fiú = *Deus, cuius regnum est totum mundus, quem sensus ignorat. Deus, de cuius regno lex etiam in ista regna describitur.*

³¹ Nem úgy kell értelmezni, mintha minden visszatérne oda, ahonnan eltávolodott, miként Órigenés vélte, hanem: mindaz (*ea omnia*), ami visszatér. Mert akik az örök kárhozatra ítéltetnek, azok nem térnek vissza Istenhez, akitől eltávolodtak, jóllehet minden megfogható dolog úgy van elrendezve, hogy ott legyen, ahol a legmegfelelőbb módon lehet. *Retr.* 1.7.6. Az *ea omnia* megszorítás Ágoston későbbi leleménye, hiszen eredetileg sem a kérdéses szakaszban, sem a tágabb szövegösszefüggésben nem utalt arra, hogy az *omnia* nem egészen *omnia*. A „minden” fogalmába beletartozik minden eszes lélek, nem csupán az angyalok, emberek, hanem a démonok is.

egész vándorlás előről kezdődik. Világok sokaságára van szükség ahhoz, hogy végül Isten legyen minden mindenkben, amint Pál apostol mondja (1Kor. 15,28), és hogy fokozatosan minden *deficientia* eltűnjék, ahogy a fiatal Ágoston szeretné.³²

A körforgás-eszme legjelentősebb kritikusa maga Ágoston lesz. A *De civitate Dei* 12.21-ben kissé leegyszerűsítve, de igen szellemesen a következőképpen foglalja össze az órigenési eszme lényegét:

Kizárt, hogy igaz legyen mindaz, ami azzal fenyeget bennünket, hogy valódi nyomorúságunk soha véget nem ér, hanem csalóka boldogság köztes pihenői törlik azt meg mindig, vég nélkül.

3. A földből formált ember

A Paradicsom és az eljövendő élet a szilárdság, állandóság (*stabilitas*) állapotai, amely létállapotok az isteni állandóságot mintázzák,³³ és amelyekbe csupán *rendezett mozgásokkal* juthatnak el a létezők. Az állandóság ellentéte a teremtmények mozgása (*motus* – *Sol.* 1.1.4 és *Mor. man.* 2.7.9.). Isten nem engedi, hogy a létezők állhatatlan mozgása összezavarodjék, sőt visszaszólitja azt az eredeti állandósághoz. A visszarendeződés folyamata kozmikus, a pszichikus és intellektuális *mozgások*, az érzékelés, gondolkodás, megértés, akarás stb. hatnak a testi anyagra³⁴, ezen keresztül pedig a testi-anyagi világra, és átalakítják, spiritualizálják azt.³⁵ Ágoston szerint ez az átalakulás megy végbe az emberben, amikor visszatér a Paradicsomba, az *állandóság földjére*³⁶: lelki teste szellemivé

³² Ágoston, *Mor. man.* 2.7.9 fentebb idézet szakasza és Órigenés *PArch.* 2.1.1–2 mind terminológiaiilag, mind tartalmilag szoros egyezéseket mutatnak, vö. Henry Chadwick, „Christian Platonism in Origen and in Augustine”, in *Origeniana Tertia*, ed. R. Hanson és H. Crouzel, 1985, 229. Órigenéshez lásd még: *PArch.* 1.6.2–3; 3.1.23; 3.6.6. (arról, hogy az egymást váltó világok a megtisztulásra adnak lehetőséget); uo. 2.3.5 (a folyamat az apokatastasisban véget ér); ibid. 3.6.3. (ekkor az értelem már nem akar többé enni a jó és rossz tudásának fájáról); uo. 2.3.3–4. (az új teremtmények és a különféle világok lehetősége). Lásd még H. Cornélis, „Les fondements cosmologiques de l'eschatologie d'Origène”, *Recherches de Sciences Philosophiques et Théologiques* 43 (1959), 32–80; 201–47.

³³ A valódi stabilitás isteni, lásd. *Serm. monte* 2. 86; *Mus.* 6.15.50

³⁴ *Gen. man.* 2.7.8. szerint a lélek a test anyagát élteti és tartja egységben.

³⁵ Ahogy a bukás kozmikus hatású volt, úgy az ember, a mikrokozmosz helyreállítása a makrokozmosz átalakulását eredményezi. Lásd a Róm. 8,22 (*Tudjuk ugyanis, hogy az egész teremtés együtt sóhajtozik és vajúdik mindaddig*) értelmezését a *De diversis quaestionibus* 83, 67.5 fejezetben.

³⁶ Lásd *Serm. monte* 1.4: *significat enim quandam soliditatem et stabilitatem hereditatis perpetuae, ubi anima per bonum affectum tamquam loco suo requiescit sicut corpus in terra, et inde cibo suo alitur sicut corpus ex terra.* Vö. En. in Ps. 1.4: *terra hic accipienda est*

változik és visszanyeri *eredeti állandóságát*.³⁷ Következésképpen, a feltámadás, jóllehet Isten akaratából *egy szempillantás alatt megtörténhet*, hosszú folyamat eredménye.³⁸ Elsőként a szellem vagy elme (*spiritus, mens*), engedelmeskedik Krisztus parancsainak, őt követi mintegy házastársaként a lélek (*anima*), s végül a szellem parancsait közvetítő léleknek engedelmeskedve a test is visszaállítatik eredeti, mennyei tisztaságába és állandóságába.³⁹ A feltámadt testek egyszerűek, fényszerűek, szellemiek és étheriek (*simplicia, lucida, spiritalia, aetherea*),⁴⁰ éppen olyanok, mint a Paradicsomban élő ember, valamint az angyalok mennyei, áttetsző, egyszerű teste.⁴¹

Mindezek után újból fel kell tennünk a kérdést: miként gondolja Ágoston, hogy a földből megformált és az isteni lehelés jóvoltából megelevenített ember *akkor lett szellemivé, amikor a Paradicsomba, vagyis a boldog életbe helyezve a tökéletesség parancsát (praeceptum perfectionis) is megkapta, hogy Isten Igéje által teljessédjék ki?*⁴²

A lelki ember szellemivé változása csakúgy az időben ment végbe, ahogy mi is az időben közeledünk a feltámadás felé, hiszen minden lelki ember időnek alávetett, látható, törekény, halandó, enyészetnek kitett lelki testet hordoz.⁴³ Az első ember úgy változott szellemivé, amint az a mi világunk végén várható, amikor *minden munkájuk után Krisztussal együtt elpihennek azok, akiknek azt mondta, Legyetek tökéletesek, miként mennyei atyátok is tökéletes (Mt. 5,48)*.⁴⁴ Ágoston a kinyilatkoztatás kvintesszenciáját foglalja össze Máté 5,48 versének felidézésével: ez a *tökéletesség parancsa*. Csupán azok térhetnek vissza a Paradicsomba, akiket Krisztus újjáteremtett és megelevenített, vagyis Krisztus által és Krisztusban megkapták a kinyilatkoztatást és a parancsnak engedelmeskedve tökéletessé lettek. Ez a mi történelmünk fordulópontja, s egyben az utolsó világekorszak kezdete. A miénket megelőző *saeculum*-ban, a lelki ember lényegileg azonos módon, az isteni kinyilatkoztatásban részesedve és a *tökéletesség parancsának* engedelmeskedve változott szellemivé. A kinyilatkoztató és beteljesítő

ipsa stabilitas in deo, secundum quam dicitur: dominus pars hereditatis meae, etenim hereditas mea praeclara est mihi; secundum hanc dicitur: sustine dominum, et obsecra uias eius, et exaltabit te, ut possideas terram; secundum hanc dicitur: beati mites, quia ipsi hereditate possidebunt terram.

³⁷ Vö. F. et symb. 6.13; 10.23; En. in Ps. 83.8

³⁸ F. et symb. 10.24. A témához lásd Pietro Antonio Ferrisi, „La resurrezione della carne nel De fide et symbolo di S. Agostino”, *Augustinianum* 32 (1993), 213–232.

³⁹ Uo. 10.23.

⁴⁰ Uo. 10.24.

⁴¹ *Gen. man.* 2.21.32.

⁴² Uo. 2.8.10.

⁴³ *Dicimus enim tabidum et fragile et mortis destinatum corpus humanum post peccatum esse coepisse. Gen. man.* 2.7.8.

⁴⁴ Uo. 1.23.41.

akkor is Isten Igéje volt, csakúgy mint a mi világunkban, hiszen az Ige mindenkor közvetítő az Atya és a teremtmények között. A mi világunk utolsó korszakában Krisztus megtestesült, meghalt a kereszten és feltámadt, azt azonban nem tudjuk, hogy milyen módon váltotta meg az előző világ lelki emberét. Ágoston szerint megváltotta, és a lelki ember mondhatni „feltámadt”, hiszen átkerült egy magasabb rendű, spirituális létrendbe, teste átváltozott szellemi testté.

E furcsa gondolatnak is van teológiatörténeti előzménye. A *De genesi ad litteram*ban Ágoston maga is egyes (*nonnulli*) exegetákra hivatkozik, amikor elveti ezt az eszmét. Jeromos azzal vádolta Órigenést, hogy szerinte *Krisztus gyakran szenvedett és gyakrabban fog szenvedni, hogy ami egyszer magára véve javunkra vált, mindig javunkra legyen.*⁴⁵ A vádpont értelmezésekor arra szokás hivatkozni, hogy Órigenész beszél ugyan Krisztus kettős, látható és láthatatlan áldozatáról,⁴⁶ de gyakran leszögezi, hogy a megváltó csupán egyszer, a mi *aiónunkban* szenvedett.⁴⁷ Henri Crouzel és Manlio Simonetti ezért úgy gondolják, hogy Jeromos félreértette Órigenésnek azt a tanítását, hogy Krisztus egyszeri keresztdozatának természetfölötti hatása is van, vagyis nem csupán a földi emberekért, hanem egyszersmind valamennyi értelmes létezőért vállalta azt. A negyedik századi anti-órigénista Jeromos azonban messze több órigenési munkát ismert, mint a huszadik századi tudósok. Olvasta például a Genezis-kommentárt, ahol Órigenész ezt a témát minden bizonnyal kifejtette, hiszen neki is számot kellett adni arról, hogy a Ter. 2,7 általa testinek értelmezett embere miként került a paradicsomi szellemi állapotba.

Más szempontból közelítve: Órigenész mindig úgy fogalmaz, hogy Krisztus csupán egyszer, a mi *aiónunkban* szenvedett és mutatott be áldozatot, márpedig ezzel nem zárja ki *ab ovo* azt a lehetőséget, hogy a megváltás ismétlődhet. Azt ugyanis kifejezetten állítja, hogy az értelmes teremtmények fokozatosan és apránként távolodtak el Istentől, oly módon, hogy közben visszatérhetek volna egy alsóbb fokról az éppen elhagyott magasabb rendű létszintre.⁴⁸ Miként lehetséges bármiféle visszatérés, kérdezhetjük, ha nem a *Logos* szenvedés nélküli megváltó tevékenysége által?

Nem valószínű, hogy Órigenész sokkal világosabban fejtette ki a megváltás ismétlődésének eszméjét, mint ahogy azt Ágostonnál látjuk. Ha a *De genesi contra manichaeos* nem maradt volna ránk, akkor a kérdés Ágoston esetében még csak fel sem merül. Sőt, jöllehet birtokunkban van a szöveg, mégis azt tapasztaljuk,

⁴⁵ *Contra Rufinum* 1.20. ford. Adamik Tamás, in: Szent Jeromos, „Nehéz az emberi léleknek nem szeretni”, Budapest: Helikon, 1991, 125. o.

⁴⁶ *HomLev.* 1.3; *HomJos.* 8.3; *CCels.* 7.17. Vö. Crouzel-Simonetti, *Sources chrétiennes* (továbbiakban SC), 253, 148–9.

⁴⁷ *PArch.* 2.3.5; *ComJn.* 1.35.255; *ComRom.* 5.10; *HomLuc.* 10.3.

⁴⁸ Lásd *PArch.* 1.3.8.

hogy a kommentár modern értelmezőinek tekintete könnyen elsiklik Ágoston különös megjegyzése fölött.

Amikor a *De genesi ad litteram*ban Ágoston elvetette azt az eszmét, hogy a Paradicsomba helyezve az első lelki ember szellemivé változott, s amikor ezzel együtt kidolgozott egy másik megoldást, amihez azután kitartóan ragaszkodott,⁴⁹ akkor nem csupán a világok sokaságának, hanem a megváltás ismétlődésének gondolatát is kizárta. Az idős Ágoston ezért kénytelen lesz a *Retractationes*ban beismerni, hogy korai interpretációja Pál tanításának (1Kor. 15,45) félreértéséből született.⁵⁰ Roland J. Teske a *Retractationes* e megjegyzéséhez kapcsolódva abban látja a korai Pál-értelmezés gyenge pontját, hogy ha az ember *animalis*nak lett teremtvé, akkor pontosan olyannak lett teremtvé, mint amilyenné a bukás után változott.⁵¹ Véleményem szerint azonban nyitott kérdés, hogy ténylegesen *animalis*nak lett-e teremtvé az első ember, avagy ez az állapota éppen úgy egy bukás következménye volt, mint ahogy mi is Ádám bukása nyomán hordozzuk a lelki embert.

A kérdés tehát az, hogy a Ter. 2,7-ben említett ember, akit Ágoston lelki embernek tart, vajon teremtés, avagy bukás következtében lett-e lelki emberré. Ágoston látszólag nem foglal állást, csupán alternatívákat kínál fel. Szerinte a Ter. 2,7a verset: *És megformálta Isten az embert a föld porából*, két módon érthetjük. Vagy pusztán a test, a külső ember megalkotásáról van szó, vagy pedig az egész, testből és lélekből összetett ember megformálásáról. Az első lehetőséget úgy vezeti be, mint egyes katolikus exegeták javaslatát,⁵² a második változatot pedig meglehetősen fenntartással adja elő, amit az *etiamsi* ill. *si + coniunctivus* hangsúlyos használata mutat.⁵³

A Ter. 2,7b vers (*és belélehelte az élet leheletét, és az ember élő lélekke lett*) magyarázata nem egyéb, mint e két hipotézis három alhipotézisének ismertetése.

⁴⁹ Röviden: az első ember a Paradicsomban is *homo animalis* volt és a bukás után is, de amíg a boldog életben képes volt arra, hogy ne haljon meg (*posse non mori*), addig a bukás után képtelen nem meghalni (*non posse non mori*). A feltámadásban a lelki test szellemivé alakul, s ekkor az ember képtelen lesz meghalni (*non posse mori*), vö. *Gen. litt.* 6.22.33–28.39. Az eredeti A B A B etc. séma tehát A B C modellé változott: A feltámadottak nem a paradicsomi állapotba, hanem egy annál is magasabb rendű létrendbe kerülnek.

⁵⁰ *Retr.* 1.10.3.

⁵¹ Teske (1991), 105, 47.

⁵² *Sic enim nonnullos nostros intelligere accepi* [...] 2.7.9. A passzusról és annak órigenési háttéréről egy korábbi tanulmányomban már írtam, ezért azt itt nem fejtem ki, lásd „Órigenés és Ágoston a *Hexaemeron*ról”, *Magyar Filozófiai Szemle*, 1997/1–2, 115–151, különösen 140–41.

⁵³ *Sed etiamsi nunc quoque hominem ex corpore et anima factum intelligamus, ut non alicujus novi operis inchoatio, sed superius breviter insinuati diligentior retractatio isto sermone explicetur; si ergo, ut dixi, hominem hoc loco ex corpore et anima factum intelligamus, non absurde ipsa commixtione limi nomen accepit.* *Gen. man.* 2.7.9.

Ha ez idáig (1) a test önmagában létezett, akkor vagy (1a) a már megalkotott lélek testhez kapcsolódásáról van szó, vagy (1b) a lélek megteremtéséről. Ha (2) az ember már a lehelés előtt test és lélek volt, akkor (2a) az ember az érzékelést kapta meg a lehelés által.

Az 1a megoldás tehát a preexisztens lélek tana, az 1b a test és a lélek együttes teremtetésének elmélete, a 2a szerint pedig a már megteremtett ember érzékelő, érzékszervekkel rendelkező ember lett. Mindezek után szögezi le Ágoston azt a gondolatot, ami a jelen tanulmány kiindulópontjául szolgált: az ember a lehelés után is csak *homo animalis* volt.

Úgy tűnik, R. J. Teske eleve kizárja az 1a és 2a lehetőségeket, amikor előzetes vizsgálat nélkül kijelenti, hogy Ágoston szerint az ember *homo animalis*nak lett teremtvé. Ha jól értem, Robert J. O'Connell hasonlóképpen vélekedik, amikor a szöveghehellyel kapcsolatban úgy beszél „initial animal [...] state”-ről mintha ez volna az Ágoston által felkínált egyetlen reális lehetőség.⁵⁴ Éppen ezért nehezen érthető, hogy O'Connell miért ragaszkodik kitartóan a „preexisztens lélek”, „bukott-lélek”, „lélekbukás” és hasonló kifejezések használatához, amikor a fiatal Ágoston antropológiai tanítását magyarázza.⁵⁵ Ágoston ugyanis félreérthetetlenül állítja, hogy Ádám a Paradicsomban testben élt, még ha e test szellemi, áttetsző, egyszerű stb. volt is. O'Connell természetesen jól látja ezt, és a „testbe bukott lélek” kifejezést végső soron a „mennyeiből földi testbe bukott lélek” jelentésre korlátozza. Szerinte Ágoston „mennyei test” fogalma egyenértékű azzal, hogy a lélek egyáltalán nem hordoz testet, ti. abban az értelemben, ahogy mi gondolkozunk a testről.⁵⁶ Amit tehát O'Connell preexisztenciának nevez, az voltaképpen egy viszonylagos testetlenség, a lélekbukás pedig egy sajátos értelemben vett *metemsómatózis*, amennyiben a lélek váltakozva szellemi és lelki testben él.⁵⁷ Így

⁵⁴ O'Connell (1993), 140: „For Augustine makes it plain that man was subsequently elevated from his initial „animal” to the „spiritual” state of happiness, then sinned, and was „dismissed” to the „animal” state familiar to all of us.” O'Connell nem vizsgálja azt a kérdést hogy miként lehetett az ember „subsequently elevated” a szellemi állapotra.

⁵⁵ Lásd O'Connell (1968), 156–183; uő. „Pre-Existence in the Early Augustine”, *REA* 26 (1980), 176–88; idem, „St. Augustine's Criticism of Origen in the *Ad Orosium*,” *REA* 30 (1984), 84–99.

⁵⁶ O'Connell (1993), 133. vö. uő. (1968) 165–66.

⁵⁷ Ha Plótinus meghatározását vesszük alapul, akkor persze a lélek eltérő kvalitású testekbe költözését nem nevezhetjük *metemsómatózis*nak: *Kétféleképpen juthat a lélek egy adott testbe: az egyik az, amikor a már testet öltött lélek egyik testből a másik testbe költözik, vagy pedig levegő-, illetve tűz-testből föld-testbe kerül – ez utóbbit nem nevezzük egyik testből a másikba költözésnek, minthogy nem nyilvánvaló, hogy honnan kerül oda –, a másik mód pedig az, amikor a test nélküliek világából költözik át bármiféle testbe; ez a lélek első egyesülése a testtel[...]* (Enn. 4.3.9, ford. Horváth Judit és Perczel István, in: *Plótinosz, Az Egyről, a szellemről és a lélekről*. Válogatott írások, Budapest: Európa, 1986, 105.)

O'Connell nem mond mást, mint Teske,⁵⁸ vagy Olivier Du Roy,⁵⁹ sőt legszigorúbb bírálójával, Gerald O'Dalyvel⁶⁰ is egyetérthetne, hiszen úgy tűnik ő maga sem gondolja komolyan, hogy a *Gen. man.* 2.8.10 fejezetben olvasható 1a alhipotézist, illetve a *De libero arbitrio* harmadik és negyedik hipotéziseit szó szerint kell érteni.⁶¹

Az 1a alhipotézis azonban nem azt a problémát veti fel, hogy a lélek milyen testből milyen testbe került át,⁶² hanem egy ennél sokkal messzebbre vezető kérdést: lehetséges-e, hogy a lélek eredendően semmiféle testhez, tehát szellemi, étheri testhez sem kapcsolódott?

4. Az ember eredeti állapota – a *De genesi contra manichaeos* hipotézisei

A Ter. 2.7 kapcsán megfogalmazott válaszlehetőségek mindegyike a testi vagy testetlen kezdet kérdését feszegeti, jöllehet a 2a alhipotézis esetében ez kevésbé szembeötlő. Először tehát ezt a szakírók által teljességgel elhanyagolt értelmezési lehetőséget vizsgálom:

⁵⁸ „St. Augustine's View of the Original Human Condition in *De Genesi contra Manichaeos*”, *Augustinian Studies* (továbbiakban AS) 22 (1991), 141–55.

⁵⁹ *L'Intelligence de la Foi en la Trinité selon Saint Augustin*, Paris: Etudes Augustiniennes, 1966, 289. n. 2

⁶⁰ *Augustine's Philosophy of Mind*, Berkely: University of California Press, 1987, 199; uő. „Did St. Augustine Ever Believe in The Soul's Pre-Existence?” AS 5 (1974) 227–235. A témához lásd még R. Penaskovic összefoglalását: „The Fall of the Soul in Saint Augustine: A *Quaestio Disputata*,” AS 17 (1986) 135–45; R. J. Teske (ford. bev. jegyz.) *Saint Augustine on Genesis*, in *The Fathers of the Church* series, vol. 84. Washington DC: The Catholic University of America Press, 1991, 67. n. 65; 128. n. 142.

⁶¹ *Harum autem quatuor de anima sententiarum, utrum de propagine veniant an in singulis quibusque nascentibus novae fiant an in corpora nascentium iam alicubi existentes vel mittantur divinitus vel sua sponte labantur, nullam temere adfirmare oportebit. Lib. arb.* 3. 200. O'Connell (1993, 139) joggal hangsúlyozza, hogy a *Gen. man.* felsorolásából természetes módon marad ki a traducianizmus hipotézise, hiszen az első lélek eredetének kérdésekor ez a lehetőség fel sem merülhet. Mindazonáltal úgy vélem, a *Gen. man.* hipotézisei egyáltalán nem állíthatók párhuzamba a *Lib. arb.* hipotéziseivel, hiszen a kommentárban Ágoston nem az egyéni lelkek eredetének kérdésével foglalkozik.

⁶² O'Connell (1993, 130.) fókuszban álló, „mibe bukott a lélek” kérdése helyett ezért célravezetőbb úgy fogalmazni: mi bukott és honnan?

*Ha pedig az az ember, aki meg volt alkotva, már test és lélek volt, úgy Isten ama lehelés által a lélekhez az érzékelést adta hozzá, amikor élő lélekké lett az ember. Nem azért, mert e lehelés élő lélekké változott, hanem élő lélekké tette.*⁶³

Ami leginkább figyelemre méltó a latin szövegben, az két esemény időbeni megkülönböztetése a *praeteritum perfectum* és a *praesens perfectum* segítségével: a testből és lélekből álló ember már előbb *meg volt alkotva* (*factus erat*), és csak azután *lett* (*factus est*) élő lélekké, mert az érzékelés hozzáadása által a lehelés azzá *tette* (*operata est*). Minthogy e test-lélek ember már meg volt teremtvé, a lehelés nem az embert teremtő isteni tevékenységnek egy új szempontból történő leírása, hanem egy olyan, időben későbbi esemény jelzése, melynek eredményeképpen az ember *homo animalis* lett. Az érzékelést megkapva lett lelki, vagyis a lehelés utáni teste halandó lelki test, ami magától értetődő, hiszen csupán a lelki testben élő ember rendelkezik érzékeléssel és testi érzékszervekkel. Szellemi testben élve nincs szükség testi szemekre ahhoz, hogy az ember Istent lássa,⁶⁴ és a paradicsomi fák sem a testi szemeket, hanem a *megértőképesség tekintetét* gyönyörködtetik.⁶⁵ Ezzel szemben a bűneset után azért *eszi kenyerét arca verejtékével* az ember, mert egyrészt az Igazság (az *élő kenyér*) kívülről, az érzékszerveken keresztül figyelmeztet bennünket, másrészt nehezen tudunk ellenállni a phantazmáknak, amik szintén az érzékszervek útján jutnak a lélekbe.⁶⁶ Ha tehát a leheléssel az érzékelést kapta meg a lélek, akkor ez azt jelenti, hogy az ember kiüzetett egy szellemi, érzékfölköti Paradicsomból. Amint a bűneset után *Isten testüket a hús-vér test jelenlegi halandóságára változtatta* (2.21.32), és az ember lelki lett, úgy a lehelés révén az ember megkapta az érzékelést és *élő lélekké, vagyis lelki emberré* változott.

Az Ágoston által felkínált értelmezési lehetőség mögött tehát ismét tetten érhető az az előfeltevés, hogy az *animalis* állapot – bukott állapot; a bukás pedig egy új *saeculum* kezdete. A 2a lehetőség ugyanis nem pusztán arra alapozódik, hogy a föld sárából megformált ember már lélek (*anima*) és test (*corpus*), hanem arra is, hogy ez a *corpus* még bűneset előtti, romlásnak alá nem vetett test. Ezt egy bekezdéssel korábban, a 2.7.8. fejezetben a manicheusokkal polemizálva fejti ki Ágoston. Ők ugyanis csodálkoznak, *hogy miért sárból alkotta Isten az embert? Talán nem állt rendelkezésére valamilyen kiválóbb, mennyei anyag [...] ?* A válasz az, hogy Isten akár a sárból is formálhatott olyan testet, ami nincs alávetve a

⁶³ *Si autem homo ille qui factus erat, jam corpus et anima erat; ipsi animae sensus est additus ista insufflatione, cum factus est homo in animam viventem: non quia illa insufflatio conversa est in animam viventem, sed operata est in animam viventem. Gen. man. 2.8.10.*

⁶⁴ Uo. 2.12.16.

⁶⁵ Uo. 2.9.12.

⁶⁶ Uo. 2.20.30.

romlásnak, hiszen mindent, még az eget is – ami pedig *a legszebb test*⁶⁷ – a semmiből, avagy a formátlan anyagból alkotta. Így a bűneset előtt a sárból formált emberi test is lehetett romolhatatlan.⁶⁸ Ez az a gondolatmenet, amihez a Ter. 2,7 második értelmezési lehetősége kapcsolódik:

*De még ha úgy értjük is, hogy most is [ti. a Ter. 2,7 versben – H. Gy.] arról van szó: az ember testből és lélekből lett megalkotva, s így ez a beszéd nem egy új tevékenység kezdetét, hanem a főntebb röviden már bemutatott tevékenység árnyaltabb újratárgyalását adja elő; ha tehát, mint mondtam, e helyütt az embert úgy értjük, mint aki testből és lélekből lett, akkor nem alaptalan az, hogy maga a vegyülés kapta a sár nevet. Mert ahogy a víz egybegyűjti, összetapasztja és összetartja a földet, amikor hozzávegyülve sarat hoz létre, úgy a lélek is, azáltal, hogy megeleveníti a test anyagát, harmonikus egységgé alakítja azt és nem engedi széthullni és feloldódni.*⁶⁹

A Ter. 1,27 és a Ter. 2,7 a szentírási szakaszok ugyanazon teremtő tevékenységről, vagyis a benső és a külső ember együttes megalkotásáról számolnak be, csak éppen különböző szempontból. Az ember kezdettől, teremtésétől fogva testi anyag és lélek együttese. Ha itt, vagyis a 2. főhipotézisben lelki testről volna szó, akkor az 1b alhipotézis fölösleges ismétlés lenne:

*vagy pedig a lélek akkor alkottatott meg, amikor ebbe az alkotmányba belélehelte Isten az élet lehetétét. Ebben az esetben a lehelés Istennek azt a tevékenységét jelképezi, mellyel Erejének Szelleméből lelket alkotott az emberben.*⁷⁰

Az 1b tehát azt a lehetőséget fogalmazza meg, hogy a Háromság (*Deus-Potentia-Spiritus*) egyszerre teremtette meg az ember testét és lelkét. A két feltevés közötti egyetlen, ám lényeges különbség az, hogy míg az előző esetben (2. hipotézis) testen a romlásnak alá nem vetett, szellemi testet értette Ágoston, addig most (1b alhipotézis) a földből formált lelki testet, hiszen az 1b esetében már érvényes, hogy a lehelés után az ember lelkivé lesz.

Az eredeti állapottal kapcsolatban tehát a következő három hipotézist állítja fel Ágoston:

A. Kezdetben csupán a testetlen lélek létezett, ami később kapcsolódott testhez és ekkor jött létre az ember (ez volt az 1a alhipotézis);

⁶⁷ Vö. uo. 1.11.17.

⁶⁸ *Si enim speciem coeli ipsius de nihilo, vel de informi materia dicimus factam, quia omnipotentem artificem credimus; quid mirum si corpus, quod de limo qualicumque factum est, potuit ab omnipotenti artifice tale fieri, ut nulla molestia, nulla indigentia cruciaret hominem ante peccatum, et nulla corruptione tabesceret?* Uo. 2.7.8.

⁶⁹ *Gen. man.* 2.7.9.

⁷⁰ Uo. 2.8.10.

B. kezdetben romolhatatlan testhez kapcsolódó lélek volt az ember (ez volt a 2. főhipotézis);

C. kezdetben lelki test és lélek együttese volt az ember (ez volt az 1b alhipotézis).

Ha az első változatot fogadjuk el, akkor a kezdeti állapot magasabb rendű a paradicsomi állapotnál, ha a másodikat, akkor a kezdeti állapot a paradicsomi állapot, ha pedig az utolsót, akkor az ember kezdeti státusa alacsonyabb rendű a paradicsomi boldog életnél. Lélekbukásról kizárólag az első esetben, de akkor is csak jelentős megszorítással beszélhetünk. A *De libero arbitrió*ból ismert megkülönböztetés ugyanis – mármint, hogy Isten küldi-e a lelkeket vagy önként buknak le – (*vel mittantur divinitus vel sua sponte labantur*) nem jelenik meg a kommentárban. Márpedig ha a lélek isteni rendelés által küldetik a testbe, akkor az ember nem bukott lélek.

Mind ez idáig érvelésem fő vázát az a tétel jelentette, hogy a Ter. 2,7 lelki embere nem azonos a Ter. 3,21 bőrruhákba öltöztetett lelki emberével, más szóval Ágoston szerint a Szentírás több egymást követő *saeculum*ról tudósít. A folyamatot A B A B stb. sémával határoztam meg, melyben A az ember *animalis*, B pedig *spiritualis* állapotát jelenti. Az imént bemutatott három hipotézis szerint azonban e képlet nem tartható kizárólagosnak, mivel a kezdeti állapot, mint láttuk, csupán a harmadik (C) lehetőség értelmében az *animalis homo* állapota. Ha eredetileg a lélek testetlenül – pontosabban testhez nem kapcsolódva – létezett, akkor a képlet A C B C B stb., ahol A a testetlen élet, C a lelki testben élt élet, B pedig a szellemi testben élt élet. Az *apokatastasis* eszméje ebben az összefüggésben azt jelentené, hogy ha a kezdeti állapot testetlen, akkor a végső állapot is az – hiszen, mint Ágoston mondja, minden visszatér oda, ahonnan eltávolodott (*omnia [...] ad id recurrant unde defecerunt*)⁷¹ –, tehát a folyamat meghatározhatatlan számú világ elteltével egyszer majd A állapotban végződik. Amennyiben viszont az ember kezdetben szellemi testben élt, akkor az eredetivel azonos végső állapota testi, még ha teste étheri vagy szellemi is.

Mivel a kortárs *De moribus manichaeorum* c. munka 2.7.9 fejezetében Ágoston leszögezi, hogy az eredeti és végső állapot azonosak, ezért a *De genesi contra manichaeos* 1b alhipotézisét, mint *suppositum non concessum* lehetőséget kizárhatjuk a vizsgálódásból, hiszen az teológiai „nonsense”. Ha a kezdeti állapot *animalis*, akkor a végállapot nem a feltámadás, nem is a testetlen *apokatastasis*, hanem az *animalis homo* állapota, ami képtelenség. Az Ágoston által felkínált egyetlen valódi választási lehetőség tehát a következő:

1. Kezdetben Isten a lelket teremtette meg, ami valamilyen okból „később” testhez kapcsolódott és létrejött a lelki ember. Ez az ember Isten parancsának

⁷¹ *Mor. man.* 2.7.9.

engedelmeskedve szellemivé lett és eljutott a szellemi Paradicsomba, de elbukott és ismét lelkivé változott.

2. Isten megteremtette az embert, aki romolhatatlan testben élt, de elbukott, érzékelést kapott és lelki emberré lett. Ezután Isten áthelyezte őt a Paradicsomba, ahol ismét romolhatatlan szellemi testben élt, ám újból elbukott, és megint lelkivé lett.

A második változatnak némileg ellentmond az, hogy Ágoston csupán a mi *saeculumunk* végét jelentő feltámadást nevezi visszahelyezésnek – *restituamur in Paradisum* –, az első lelki ember pedig *constitutus est* [sc. in *Paradisum*].

5. Testi vagy testetlen kezdet?

A lélek eredetével, a testi vagy testetlen kezdettel és véggel kapcsolatos kérdések illetve válaszok Órigenés műveiben is alternatívák formájában jelentkeznek.⁷² Mint később Ágoston, az alexandriai teológus szintén arra hivatkozik, hogy a kérdés rendkívül nehéz és az egyházi hagyomány sem kínál határozott megoldást.⁷³ A *Peri Archón* híres hipotéziseinek értelmezői mindenestre vagy az egyik vagy a másik elmélet mellett érvelnek. Közös előfeltevésük, hogy a választási lehetőségek csupán látszólagosak, Órigenés titkon állást foglalt valamelyik megoldás mellett. A kutató feladata ezért Órigenés rejtett véleményének megvilágítása a birtokunkban lévő szövegek alapján. E törekvés megalapozott, hiszen Órigenésre jellemző egyfajta „ezoterizmus”,⁷⁴ ám szinte megvalósíthatatlan, minthogy a Genézis-kommentár nem maradt ránk, s a *Peri Archón* kulcsfontosságú gondolatmeneteit is csupán Rufinus fordításában (átdolgozásában) ismerjük.

Ágoston esetében hasonlóképpen számolnunk kell egy az Órigenéséhez igen hasonló „ezoterizmus” meglétével. A *De genesi contra manichaeos*-ban is megfogalmazott pedagógiai alaptétel szerint az igazságot eltakarhatjuk azon hallgatóink elől, akik még nem képesek azt elviselni.⁷⁵ Ágoston minden bizonnyal

⁷² A testi vagy testetlen apokatastasis: *PArch.* 1.6; 2.3.1–5; 3.6; 4.4.8; a lélek eredete: *ComCant.* 3.5.22–2; *PArch.* 1. Prol. 5, lásd még Pamphylus, *Apologia pro Origene*, 9. A témához lásd Somos Róbert, *Órigenés és a görög filozófia*, Pécs 1995, 59–78.

⁷³ *PArch.* 1. Prol. 5; Ágoston, *Lib. arb.* 3.200.

⁷⁴ Nem ezoterikus tanításokra gondolok, hanem annak az Órigenésre rendkívül jellemző elvnek a következetes alkalmazására, hogy a tanítást mindig a hallgatók befogadóképességéhez mérten kell kifejteni. Pogány hallgatóság előtt célszerű eleinte leplezni a tanítások keresztény voltát, az egyszerű és testi módon hívők előtt pedig a nehezen érthető, magasabb rendű igazságokat (lásd pl. *HomJer.* 20.5; *HomLev.* 6.6.), röviden: ne dobjuk a szentet a kutyák elé és a gyöngyöt a disznók elé (Mt 7,6). A témához lásd, Joseph, W. Trigg, „Divine Deception and the Truthfulness of Scripture”, in *Origen of Alexandria, His World and His Legacy*, University of Notre Dame Press, 1988, 147–164.

⁷⁵ *Gen. man.* 2.21.32.

hűséges maradt ehhez az elvhez, amikor kommentárját lejegyezte, hiszen azt bevallotta a járatlanok és egyszerű hívek számára írta, azzal a céllal, hogy a manicheusok ne tudják őket félrevezetni.⁷⁶ Az egyszerű hívek, a *kicsinyek* azonban sok esetben nem képesek felfogni azokat a misztériumokat, amelyekre egy-egy szentírási vers utal.⁷⁷ A Szentírás ugyanis közös szellemi tápláléka minden kereszténynek, de amíg a szellemi módon hívők sok mindent megértenek, addig az egyszerűek nem lépnek túl a hiten.⁷⁸ Ágoston ezért gyakorta nagyon óvatosan fogalmaz, s olvasóit inti, nehogy bármit is meggondolatlanul állítsanak az érzékszervvel felfoghatatlan dolgokról.⁷⁹

Valószínű, hogy amikor Ágoston alternatívákat sorol fel, akkor nem elfogadni habozik egy adott lehetőséget, hanem világosan kifejezni saját álláspontját. Ebben az esetben viszont csak akkor van értelme a „rejtőzködésnek”, ha Ágoston a *communis opinio*tól eltérő és az egyszerűeket esetleg megbotránkoztató nézetet tartja, ami esetünkben a testetlen kezdet elmélete:

*Ami pedig írva van: És belélehelte az élet leheletét, és az ember élő lélekke lett, azt úgy kell értenünk, hogy ha eddig még csak test volt, akkor ezen a ponton a testhez kapcsolt lélekre utal az Írás, tudniillik vagy arra a lélekre, ami már megteremtett, de mintegy Isten szájában volt, vagyis Igazságában avagy Bölcsességében, ahonnan azonban nem mintegy térben elkülönülve távolodott el, amikor belélehelte, hiszen Istent nem határolja tér, hanem mindenütt jelenvaló, vagy pedig[...]*⁸⁰

415-ben egy hispániai presbiter, Orosius, órigenista tanításokkal kapcsolatban kéri a tekintélyes hippói püspök véleményét. Az egyik ilyen „józanásgot nélkülöző” eszmét érdemes párhuzamba állítani a fent idézett hipotézissel:

Ezért nélkülözi a józanásgot az az állításuk, hogy az Ő Bölcsességében már minden meg volt teremtve, mielőtt napvilágra jöttek e formákká és meghatározott mértékekké, és a maguk rendjében megmutatkoztak. Mert mikor teremtettek meg, mielőtt megteremtet-

⁷⁶ Uo. 1.1.1.

⁷⁷ Uo. 1.3.5;

⁷⁸ Uo. 1.23.40.

⁷⁹ Uo. 1.11.17.

⁸⁰ *Quod autem scriptum est, Et insufflavit in eum spiritum vitae, et factus est homo in animam viventem: si adhuc corpus solum erat, animam adjunctam corpori hoc loco intelligere debemus; sive quae jam facta erat, sed tanquam in ore Dei erat, id est in ejus veritate vel sapientia, unde tamen non recessit quasi locis separata, quando insufflata est non enim Deus loco continetur, sed ubique praesens est: sive [...]* Gen. man. 2.8.10.

tek? Valójában Isten Bölcsességében minden megteremtendő dolog elve (*rationes*) létezhetett, csak hogy nem teremtettként.⁸¹

A fiatal Ágoston szerint a lélek már meg volt teremtve Isten Bölcsességében (*anima [...] iam facta erat [...] in Sapientia*), az órigenisták pedig azt mondják, hogy Isten Bölcsességében már minden meg volt teremtve (*in ejus sapientia iam fuisse facta omnia*). Az „anti-órigenista Ágoston” ellenérve világos: az isteni Bölcsességben csupán a megteremtendő létezők ideái, a létezőkről „alkotott” Isteni gondolatok (*rationes*) léteztek, és nem maguk a teremtmények.⁸² Ha igaz volna az órigenisták tanítása, akkor a teremtmények Istennel együtt örökké léteznek. Ezzel szemben az „órigenista Ágoston” még józan gondolatnak tartotta, hogy a Bölcsességben nem a lélek ideája, hanem maga a megteremtett testetlen lélek létezett, hiszen az első Genézis-kommentárban nyilvánvalóan nem ideára, vagy teremtendő létezőre gondol.

Jean Pépin szerint Orosius félreértette a kortárs órigenisták tanítását, és összemosta azt a megkülönböztetést, amit már Órigenés megtett, és amit Ágoston is követ, amikor választóvonalat húz a Bölcsességben lévő örök rációk és azok szubsztanciális megvalósulása között.⁸³ Orosius kérdésének hátterében ugyanis valóban Órigenés, pontosabban a Zsolt. 103,24 vers (*Mindent Bölcsességben alkottál*) órigenési értelmezése áll.

A görög egyházatya a *Peri Archón* 1.4.3–5 szakaszában fejti ki az alábbi nehézséget: Tudjuk, hogy Isten mindig jótevő, teremtő és gondviselő. Így azonban azt kell tételoznünk, hogy Istennek mindig van teremtménye, akivel mindig jót tesz, és akinek mindig gondját viseli. Következésképpen mindig volt olyan idő, amikor volt teremtmény. A teremtménynek azonban kezdete van, vagyis nem lehet Istennel együtt örökkévaló. Miként oldható fel ez az ellentmondás? Órigenés

⁸¹ unde illud quod aiunt, in eius sapientia iam fuisse facta omnia, antequam in istas formas et modos proprios proferentur atque in suis ordinibus apparerent, non sobrie dicitur. facta enim quando essent, antequam facta essent? sed in dei sapientia omnium faciendarum rerum rationes esse potuerunt, non tamen factae. Ad Orosium 8.9. Vö. Teske, (1992), 182–183. Vö. Crouzel-Simonetti, SC 253, 80.

⁸² Ágoston természetesen ismeri a distinkciót a görög λόγος és ἰδέα fogalmak között, de az idea fordítására megengedi, sőt preferálja a *ratiót* és nem csupán a Seneca által használt *idea* illetve a Cicero által meghonosított *forma* és *species* terminusokat alkalmazza, lásd *Div. quaest.* 83, 46.2.

⁸³ Jean Pépin, „La doctrine augustinienne des *rationes aeternae*, affinités, origines”, in *Ratio: VII Colloquio Internazionale*, ed. M. Fattori és M. L. Bianchi, Róma: Leo S. Oschki Editore, 1994, 47–68, különösen 64–67.

megoldása szerint a Bölcsességben a megformált teremtés (*formata conditio*) és a teremtmények előképe (*praefiguratio*) volt meg,⁸⁴ tehát igaz marad Zsolt. 103,24:

*S ha a Bölcsességben alkottatott meg minden (in sapientia omnia facta sunt), akkor, minthogy a Bölcsesség mindig létezett, előkép (secundum praefigurationem) és előzetes megformálás (praeformationem) szerint a Bölcsességben megvolt mindaz, ami azután szubsztanciálisan is megalkottatott (substantialiter facta sunt). Úgy vélem, Salamon is erre gondol és így érti, amikor a Prédikátor könyvében azt mondja: Mi az, ami lett? Az, ami majd lesz. És mi az, ami teremtetett? Az, ami teremendő. Semmi sem új a nap alatt. Ha valaki azt mondja valamire: lám, ez új, már megvolt az azokban a világokban (in saeculis), melyek előttünk voltak (Préd. 1,9–10). Ha pedig az egyes létezők, melyek a nap alatt vannak, léteztek már azokban a világokban, amik előttünk voltak, akkor nem kétséges, hogy mindennek, akár a nemek, akár a fajok mindig léteztek, de talán még egyedenként is.*⁸⁵

A nemek és fajok mindig léteztek az isteni aióban, az örökkévalóságban.⁸⁶ Ez a létezés azonban az ideák és nem a teremtmények létezése. Órigenés mindazonáltal meglepő módon hozzáteszi ehhez, hogy talán még egyedenként is (*fortassis etiam per singula*) létezett már minden. Ezt a kiegészítést Pépin nem vizsgálja, ahogy a *Gen. man.* 2.8.10 szakaszt sem. Úgy látom, hogy Ágoston hipotézise, mely szerint a lélek a Bölcsességben létezett és Órigenés óvatos felvetése, hogy talán az egyedek is léteztek már Isten Bölcsességében, valójában alátámasztja Orosius tudósításának hitelességét.

Miközben az „anti-órigénista Ágoston” Órigenést követve hangsúlyosan megkülönbözteti az idea értelemben vett rációkat a rációk alapján létrejött teremtményektől, elhallgat egy másik, szintén órigenési különbségtételt: a Bölcsességben nem csupán ideák léteznek, hanem az egyes logoszok is.

⁸⁴ *In hac igitur sapientia, quae semper erat cum patre, descripta semper inerat ac formata conditio, et numquam erat quando eorum, quae futura erant, praefiguratio apud sapientiam non erat.* *PArch.* 1.4.4.

⁸⁵ *PArch.* 1.4.5.

⁸⁶ H. Crouzel szerint a *saecula ante nos* két világot jelent: az Istenben lévő ideák világát, ami a Fiú örök nemzésével jön létre és ezért maga is örök, valamint a preexisztens értelmek világát (*SC* 269, 106), amely közvetlenül megelőzte a látható világot, hiszen utóbbit a bukott értelmek számára alkotta meg Isten. A *PArch.* 3.5.3-ban Órigenés szintén a Préd. 1, 9–10 szakaszt idézi annak igazolására, hogy a mi világunkat megelőzték már világok. Jeromos ezt úgy érti (*Ep.* 124.9), hogy a mi világunkat hasonló, látható világok előzték meg, ami, miként Crouzel hangsúlyozza, a *PArch.* egy másik helyén (3.1–3), csupán hipotézisként fogalmazódik meg.

Úgy tűnik, a *PArch* 1.4.5-ben Rufinus enyhített az eredeti szövegen a *fortassis etiam* betoldásával,⁸⁷ ámbár a görögül fennmaradt János-kommentár egy párhuzamos helyén Órigenés valóban az *ei kai* formulát használja, amikor a Zsolt. 103,24 kapcsán megjegyzi:

*miután Isten megteremtette az – hogy úgy mondjam – eleven Bölcsességet, az ő gondjára bízta, hogy a benne [ti. a Bölcsességben] lévő mintákból (τύπων) a megformálást (πλάσιν), a formákat (εἶδη) és szerintem talán még a szubsztanciákat is (εἰ καὶ τὰ οὐσίαις) a létezőkhöz és az anyaghoz adja.*⁸⁸

Órigenés szerint nem csupán a mintaképek és formák, a nemek és fajok léteznek Isten Bölcsességében, de feltehetően bizonyos szubsztanciák (οὐσίαι) vagy egyedek (τὸ καθ' ἑν ἀριθμῷ), egészen pontosan: az egyes logoszok (οἱ καθ' ἑνα λόγοι) is.⁸⁹ A logoszok birodalma azonos Krisztus országával, az intelligibilis világgal, ahonnan Krisztus az érzéki világba érkezett, és ahová tanítványait felvezeti.⁹⁰ Az intelligibilis világ azonban nem az ideák világa, hiszen az idea-világ csupán az értelem képzeletében, vagy a gondolatok csúszós talaján létezik,⁹¹ Krisztus országa viszont valódi, öntudattal rendelkező létezők hazája. A logoszokat tehát az különbözteti meg az ideáktól, hogy míg az előbbiek tiszta formák, addig az utóbbiak megformált létezők.⁹² Isten még azelőtt megformálta őket, mielőtt mindent *substantialiter* (görögül: οὐσιωδῶς) megalkotott. Ez utóbbi

⁸⁷ A Justinianusnál fennmaradt görög töredék szerint: Πάντα τὰ γένη καὶ τὰ εἶδη ἀεὶ ἦν, ἄλλος δὲ τις ἐρεῖ καὶ τὸ καθ' ἑν ἀριθμῷ (SC 253, 81; Mansi 9, 528).

⁸⁸ *ComJn.* 1.19.114–115: Πάντα γὰρ ἐν σοφίᾳ ἐποίησε. Καὶ λεκτέον ὅτι κτίσας, ἵν' οὕτω εἴπω, ἔμψυχον σοφίαν ὁ θεός, αὐτῇ ἐπέτρεψε ἀπὸ τῶν ἐν αὐτῇ τύπων τοῖς οὐσίαις καὶ τῇ ὕλῃ παρασχεῖν καὶ τὴν πλάσιν καὶ τὰ εἶδη, ἐγὼ δὲ ἐφίστημι εἰ καὶ τὰς οὐσίαις.

⁸⁹ *ComEph.* frg. 6: οὐ μόνον γὰρ οἱ κατακερματισμοὶ τῶν οἰκονομουμένων καὶ οἱ καθ' ἑνα λόγοι τῶν διοικουμένων εἰσὶν ἐν τῷ τοῦ Θεοῦ Λόγῳ καὶ τῇ Σοφίᾳ αὐτοῦ, ἀλλὰ καὶ ἡ ἀνακεφαλαίωσις καὶ (ὡσάν εἴποι τις) συγκεφαλαίωσις πάντων. A töredékre ebben az összefüggésben Perczel István hívta fel a figyelmem.

⁹⁰ *ComJn.* 19.22.148.

⁹¹ *Ego non sum ex hoc mundo* (Jn 17,14). *Tamquam enim qui ex alio quodam esset mundo, ita dixit quia non sum ex hoc mundo. Cuius mundi difficilem nobis esse expositionem idcirco praediximus, ne forte aliquibus praebeatur occasio illius intelligentiae, qua putent nos imagines quasdam, quas Graeci ἰδέα" nominant, adfirmare: quod utique a nostris rationibus alienum est, mundum incorporeum dicere, in sola mentis fantasia vel cogitationum lubrico consistentem.* *PArch.* 2.3.6.

⁹² A *PArch.* 1.2.2-ben hasonlóképpen, az előretudás ereje által előzetesen megformált és elrendezett (*praeformata atque descripta*) létezőkről beszél Órigenés. A Bölcsesség tartalmazza az egész teremtés kezdeteit, rációit, fajait (*initia vel rationes vel species*), ahol az ἀρχαί és az εἶδη jelentheti az ideákat, a λόγοι azonban nem, vö. SC 253, 36.

kitétellel véleményem szerint nem a logoszok teremtmény voltát tagadja Órigenés, hanem azt állítja, hogy a teremtő Bölcsességben a logoszok egy – úgymond – teremtett Bölcsességet formáztak, ami még nem kapcsolódott testi-anyagi szubsztanciához. Az οὐσία széles jelentéstartományú fogalom, jelentheti a létezők első anyagát, az ebből létrejött létezőket, a testek anyagát és az ebből létrejött testeket stb.⁹³ Amikor a logoszok szubsztanciálisan is megalkottatnak (vagyis, amikor a Bölcsesség *usiákat* rendel az *usiákhoz* és az anyaghoz, ahogy a *ComJn* 1.19.105, imént idézett soraiban olvasható), akkor létrejön az érzékelhető világ. A teremtés ugyanis egyrészt az anyag logoszok szerinti elrendezése,⁹⁴ másrészt alávetés, καταβολή, vagyis az eszes lelkek alászállása a hülikus tartományba, abba az anyagba, ami természeténél fogva testi minőségek hordozója (vö. *PArch.* 2.1.4).⁹⁵

Ágoston szintén megkülönbözteti Krisztus intelligibilis országát az ideák intelligibilis, platóni birodalmától.⁹⁶ Abban is egyetért Órigenésszel, hogy az isteni Bölcsességben nem csupán nemek és fajok léteznek, hanem, miként az *Ep.* 14.4-ben fogalmaz: az egyes emberek különféle rációi is abban a tisztaságban élnek.⁹⁷ Figyelemre méltó e megfogalmazásban, hogy az egyének rációi „élnek” (*vivere*) a Bölcsességben, bár meglehet, Ágoston csupán metaforikusan beszél az ideákról. Mindenesetre a *ratio* ilyesfajta kétértelmű használata erősen jellemző Ágostonra. A *De ordiné*ben például így fogalmaz: Az ész (*ratio*) a lélekben (*anima*) van, vagy maga a lélek az ész, az észben pedig semmi nem jobb vagy hatalmasabb a számnál (*numerus*), avagy az ész nem más, mint szám.⁹⁸ A *ratio* itt a logoszt, a

⁹³ οὐσία ἐστὶν ἡ πρώτη τῶν ὄντων ὕλη, καὶ ἐξ ἧς τὰ ὄντα, ἡ τῶν σωμάτων ὕλη, καὶ ἐξ ἧς τὰ σώματα, ἡ τῶν ὀνομαζομένων, καὶ ἐξ ἧς τὰ ὀνομαζόμενα, ἡ τὸ πρῶτον ὑπόστατον ἅποιον ἢ τὸ προϋφιστάμενον τοῖς οὖσιν ἢ τὸ πάσας δεχόμενον τὰς μεταβολὰς τε καὶ ἀλλοιώσεις, αὐτὸ δὲ ἀναλλοιώτον κατὰ τὸν ἴδιον λόγον, ἢ τὸ ὑπομένον πᾶσαν ἀλλοίωσιν καὶ μεταβολήν. *PEuch.* 27.8.

⁹⁴ *ComJn.* 1.19.114; 19.22.147.

⁹⁵ *Uo.* 19.22.149–150; *PArch.* 3.5.4.

⁹⁶ *Ord.* 1.11.32.

⁹⁷ *Item quaeris utrum summa illa veritas et summa sapientia et forma rerum, per quem facta sunt omnia, quem Filium Dei unicum sacra nostra profitentur, generaliter hominis, an etiam uniuscujusque nostrum rationem contineat. Magna quaestio. Sed mihi videtur, quod ad hominem faciendum attinet, hominis quidem tantum non meam vel tuam ibi esse rationem; quod autem ad orbem temporis, varias hominum rationes in illa sinceritate vivere. Ep.* 14.4.

⁹⁸ *Hunc igitur ordinem tenens anima iam philosophiae tradita primo se ipsam inspicit et, cui iam illa eruditio persuasit aut suam aut se ipsam esse rationem, in ratione autem aut nihil esse melius et potentius numeris aut nihil aliud quam numerum esse rationem, ita secum loquetur: ego quodam meo motu interiore et occulto ea, quae discenda sunt, possum discernere vel conectere et haec vis mea ratio vocatur. quid autem discernendum est, nisi quod aut unum putatur et non est aut certe non tam unum est quam putatur? Ord.* 2.18.48.

szám pedig az ideát jelenti. Ez a ráció — ami Ágoston szerint talán a legbensőbb énünk — halhatatlan, de nem változhatatlan, szemben a Teremtő Elméjében (*mens Creatoris*) lévő változhatatlan (*immutabilis*) rációkkal, az ideákkal.⁹⁹ Az eszes teremtményeket éppen változékonyságuk, vagyis a *mutabilitas* különbözteti meg Teremtőjüktől.¹⁰⁰ Ennek bizonyítéka, hogy az eszes képesség tévedhet, hol bölcsen, hol ostobán gondolkodik.¹⁰¹ Más összefüggésben: az a tény, hogy a lélek (*anima*) elbukott és újból elnyerheti a boldogságot, bizonyítja, hogy a lélek kapcsolatban áll az idővel, időben változik.¹⁰²

Teremtőt és teremtményt tehát nem a testetlenség alapján különbözteti meg Ágoston, ahogy Órigenés sem,¹⁰³ hanem a változékonyság fogalma mentén. Ha viszont a lélek változékony, akkor szükségképpen anyaga van. A teremtés nem más, mint az önmagában minőség nélküli, csupán befogadásra képes formátlan anyag létrehozása és megformálása. Ágoston szerint a Teremtés könyvében a *láthatatlan és rendezetlen föld*, valamint a *sötétség a mélység fölött* kifejezések ennek az anyagnak a formátlanságára utalnak, a víz pedig azt jelenti, hogy a formátlan anyag engedelmeskedik a megformálónak, vagyis formátlanságából megformálttá lehet.¹⁰⁴ Változékonyság és anyag ezért szorosan összetartozó fogalmak. A kommentárban ugyanakkor kétféle anyagról van szó:

*Azt hiszem, hogy az ég boltozata által a látható dolgok testi anyaga különült el a láthatatlan dolgok testetlen anyagától. Mert bár az ég a legszebb test, a láthatatlan teremtmény a maga egészében (omnis invisibilis creatura) még az ég szépségét is meghaladja. Talán ezért mondják, hogy az ég fölött vannak a láthatatlan vizek, amiket néhányan úgy értenek, hogy nem térben, hanem természetük méltósága folytán múltják felül az eget.*¹⁰⁵

quod aut unum putatur et non est aut certe non tam unum est quam putatur? Ord. 2.18.48. Vö. uo. 2.15.43.

⁹⁹ Uo. 2.19.50: *Igitur si immortalis est ratio et ego, quae ista omnia vel discerno vel conecto, ratio sum, illud, quo mortale appello, non est meum; aut si anima non id est, quod ratio, et tamen ratione utor et per rationem melior sum, a deteriore ad melius, a mortali ad immortale fugiendum est.* Az *immutabilis ratio*hoz lásd pl. *Imm. an.* 2.2. és 4.5. A *Mens Creatoris*, mint az ideák „helye”: *Div. quaest.* 83, 46.2.

¹⁰⁰ *Gen. man.* 2.8.11.

¹⁰¹ Uo.

¹⁰² Uo. 2.6.7.

¹⁰³ Erről lásd Somos, i. m., 67–68.

¹⁰⁴ *Gen. man.* 1.7.12.

¹⁰⁵ *credo firmamento coeli materiam corporalem rerum visibilium ab illa incorporali rerum invisibilium fuisse discretam. Cum enim coelum sit corpus pulcherrimum, omnis invisibilis creatura excedit etiam pulchritudinem coeli; et ideo fortasse super coelum esse dicuntur aquae invisibiles, quae a paucis intelliguntur non locorum sedibus, sed dignitate naturae superare coelum.* Uo. 1.11.17.

A látható, testi létezők testi anyaggal rendelkeznek, a láthatatlan, testetlen létezők pedig testetlen anyaggal. Ugyanezt a testetlen anyagot másutt lelki anyagnak (*materia animalis*) nevezi Ágoston, s meghatározása szerint ez egyfajta erő, alávétve annak a Rációnak, ami által Isten és az Igazság ismerszik meg.¹⁰⁶ A testetlen létezők anyaga, a rációnak alávett anyag *per definitionem* formálható (*formabilis*) és ezért szükségképpen változékony, csak hogy benne nem testi minőségek cserélődnek, hanem gondolatok. A teremtmények hierarchiájának csúcán a teremtet, testetlen bölcsesség, a logoszok közössége (*omnis invisibilis creatura*) áll.¹⁰⁷ Az az *anima*, ami a *De genesi contra manichaeos* 1a alhipotézise szerint a lehelés előtt Isten Bölcsességében már megalkottatott, ennek az Isten képmására teremtet eszes lényeknek (*rationalis substantia*), vagy más néven, az első értelmi teremtménynek (*prima intellectualis creatura*)¹⁰⁸ egy még el nem különült tagja: egy *ratio*, amely még nem kapcsolódik testhez.

Jeromos Órigenés hibájául rója fel azt a tanítást, hogy mielőtt a Paradicsomban létrejött az ember, a lelkek az eszes teremtmények között, az egekben tartózkodtak.¹⁰⁹ Az egekben kifejezés nem testi egekre vonatkozik, hanem a boltozat fölötti vizek birodalmára. Órigenés szerint kezdetben, vagyis a Bölcsességben¹¹⁰, az eszes teremtmények egét, a szellemi létezők egységét (*omnis spiritualis substantia*)¹¹¹ alkotta meg Isten.

¹⁰⁶ *An, quia illam aquam videtur significare, supra quam spiritus ferebatur et eam intellegebamus esse ipsam mundi materiam, haec etiam hoc loco firmamento interposito discreta credenda est, ut inferior sit materia corporalis, superior animalis? Hoc enim firmamentum dicit, quod caelum postea vocat. Caelesti autem corpore nihil est in corporibus melius. Alia quippe corpora caelestia, alia terrestria (1Cor 15,40) et utique caelestia meliora: quorum naturam quidquid transit nescio quemadmodum iam corpus possit vocari; sed est fortasse vis quaedam subiecta rationi, qua ratione deus veritasque cognoscitur: quae natura quia formabilis est virtute atque prudentia, cuius vigore cohibetur eius fluitatio atque constringitur et ob hoc quasi materialis adparet, recte aqua appellata est non locorum spatio sed merito naturae incorporeae caeli corporei ambitum excedens. Gen. litt. imp. 8. CSEL 28, 479. E szakaszból az következik, hogy a Ráció azonos a Szentlélekkel, aki által megismerjük az Atyát és a Fiút. A lelki anyag a Szentléleknek alávett erő.*

¹⁰⁷ A Gen. litt. imp. 11-ben (CSEL 28, 485) a *spiritualis creatura* gyakorlatilag a teremtet bölcsesség: *an quia terra et mare simul fieri potuerint non solum in rationibus creaturae spiritualis, ubi simul omnia facta sunt.* Csupán emlékeztetőül: Zsolt. 103,4-ben *in sapientia fecisti omnia.* Vö. Pépin (1994), 50, n. 11.

¹⁰⁸ Gen. litt. imp. 3, 462; 16, 500.

¹⁰⁹ *Secundum, quod in hoc corpore quasi in carcere sint animae religatae; et antequam homo fieret in paradiso, inter rationales creaturas in coelestibus commoratae sunt. Contra Johannem 7. PL 23, col. 376 B, vö. uo. 20, 387.*

¹¹⁰ Lásd ComJn. 1.19.109–124.

¹¹¹ HomGen. 1.2

Ahogy Jeromos szerint Órigenés, úgy Ágoston is megkülönbözteti a lelket (*anima*) az embertől (*homo*). A kezdeti állapotot jellemezve Ágoston mindig csak láthatatlan teremtményről és lélekről (*anima*) beszél. A Ter. 2,4–5 versekben, vagyis a hatnapos teremtéstörténet összefoglalásában,¹¹² a *mező növénye* és a *mező tápláléka* kifejezések jelölik a szellemi és láthatatlan teremtményt (*spiritua-lem atque invisibilem creaturam*). A szellemi teremtmény kapcsolatba hozható az idővel, mert a testetlen lélek vagy elme (*mens*) a gondolkodás által egyfajta szukcesszív mozgást végez, ami időt feltételez, vagy még inkább: időt hoz létre.¹¹³ Ágoston mindig egyes számban említi a láthatatlan teremtményt, ezzel is hangsúlyozva annak egységét. Kétszer utal rá ilyesformán: *a láthatatlan teremtmény, mint amilyen a lélek (invisibilem creaturam [...] sicuti est anima)*.¹¹⁴ *Anima* és *invisibilis creatura* ezért felcserélhető kifejezések; egyszer azt olvassuk, hogy *a bűneset előtt a lelket az Igazság áradása lakatta jó*¹¹⁵, másszor, hogy *a bűneset előtt a láthatatlan teremtményt benső forrásából öntözte Isten [...], hogy az a bensőjéből áradó Igazságtól lakják jó*¹¹⁶, és megint másutt az isteni Forrásnak a láthatatlan teremtmény iránti egyetemes jótéteményét említi a szöveg.¹¹⁷ Ebben az összefüggésben emberről még nincs szó, sőt Ágoston külön hangsúlyozza, hogy a sajátosan az emberre vonatkozó tanítás a Ter. 2,7 verssel kezdődik.¹¹⁸ Amikor a *homo* terminus megjelenik a Ter. 2,4–5 értelmezésében, akkor az mindig a bukott lélekre vonatkozik.¹¹⁹ *A mielőtt még a földön volt* félmondat ugyanis azt jelenti: *mielőtt még a lélek (anima) vétkezett*.¹²⁰ Ekkor Isten nem bocsátott esőt a földre,

¹¹² Lett tehát az a nap, amely napon Isten megalkotta az eget és földet, és a mező minden növényét, mielőtt a földön voltak, és a mező minden táplálékát. A szövegváltozatról lásd, Agaësse és Solignac BA 48, 668–70.

¹¹³ *Gen. man.* 2.6.7; *Gen. litt. imp.* 3, 463. Ebben a tekintetben az ágostoni első intellektuális teremtmény megfeleltethető a plótinosi világléleknek.

¹¹⁴ *Gen. man.* 2.3.4; 2.6.7.

¹¹⁵ *et nomine fontis ascendentis et irrigantis omnem faciem terrae, inundatio veritatis animam satians ante peccatum.* Uo. 2.6.7.

¹¹⁶ *Ante peccatum vero, cum viride agri et pabulum fecisset Deus, quo nomine invisibilem creaturam significari diximus, irrigabat eam fonte interiore [...] ut fonte suo, hoc est de intimis suis manante veritate, satiaretur.* uo. 2.4.5.

¹¹⁷ *Nunc videamus post universae creaturae insinuationem tam visibilis quam invisibilis, et universale beneficium divini fontis erga invisibilem creaturam, quid de homine specialiter intimitur, quod ad nos maxime pertinet.* uo. 2.7.8.

¹¹⁸ Uo.

¹¹⁹ Uo. 2.4.5. Erre a terminológiai következetességre O'Connell (1968, 158) is felhívja a figyelmet.

¹²⁰ *Gen. man.* 2.3.5.

vagyis nem volt szükség a lelkeket (*animae*) öntöző igékre, sem az Ige testének felhőjére.¹²¹ A bűneset előtt még nincs a földön ember (*homo*), hogy művelje azt.

A Ter. 2,4–5 versek tehát a teremtmények kezdeti állapotát írják le. Kezdetben még nincs ember, amennyiben az ember lélekből és földi testből összetett létező. A bűn, amire Ágoston utal, nem az ember, hanem a lélek bűne. E bűneset következtében jelenik meg a földön az ember, és születnek meg az esőre szomjazó, kiszáradt lelkek. A kommentár következő fejezetében (2.5.6) ismét a bűn előtti és utáni állapotot jellemzi Ágoston bibliai képek segítségével. A bűneset előtt az *élők földjéből* feltörő forrásvíz öntözte a lelket (Ter. 2,6 és Zsolt 141,6.). A lélek bűne a gőg volt, mert *a gőg által felfuvalkodva* külső dolgok felé fordult és elhagyta a benső forrásvizet, elhagyta azt, ami van, mert *olyannak akart kívül látszani, ami nem ő*.¹²² Figyelemre méltó a metafora: *in exteriora per superbiam tumescens*, ami szó szerint azt jelenti: *a gőg által külső dolgok felé* [vagy *külső dolgokká*] *dagadva*, és azért különösen érdekes, mert Ágoston szerint a testi kiterjedést nevezhetjük *tumornak*, *daganatnak*.¹²³ Az ilyesfajta képek fogalmi nyelvre fordítása persze mindig kockázatos, annyi azonban bizonyos, hogy „külső dolgokon” a testi anyagot kell értenünk. Az anyag áll a legtávolabb Istentől, szinte nem is létezik.¹²⁴ A lélek bűne a testi anyag felé fordulás, ami azért lehetséges, mert egyfajta anyagisággal, ti. a lelki-testetlen anyaggal eleve rendelkezik. A „bensőt” elhagyva csupán a semmi felé fordulhat, ám addig nem jut el, mert Isten nem engedi, hogy a létező visszahulljon a nem létbe, ahonnan teremtetett (vö. *Mor. man.* 2.7.9.). A „külső” ezért a korporeitás állapota. A lélek-ráció nem térben távolodott el vagy húzódtott vissza (*recessit*) Isten Bölcsességétől, ahol eredetileg létezett, hanem létrejött körülötte a térbeni kiterjedés, a test kiterjedése, ami daganatként körülburjánozta a lelket.¹²⁵ Az emberben a lélek ezért mintegy „összekeveredik” a testi anyaggal, egységbe vonja, összetartja és élteti azt.¹²⁶ A bukás végeredménye az *animalis homo*, a lelki ember, aki durva testben él.

¹²¹ Uo. 2.4.5; 2.5.6. A Szentírás igéi, mint esők Órigenésnél: *HomLev.* 16.2; *HomJer.* 8.3–5; *ComCant.* 3.14.24; *HomPs.* 36. 3.10.

¹²² *Quando autem anima tali fonte irrigabatur, nondum per superbiam projecerat intima sua. Initium enim superbiae hominis apostatare a Deo. Et quoniam in exteriora per superbiam tumescens coepit non irrigari fonte intimo, bene insultatur illi verbis prophetis, et dicitur: Quid superbit terra et cinis? Quoniam in vita sua projecit intima sua. Quid est enim superbia aliud, nisi deserto secretario conscientiae foris videri velle quod non est?* *Gen. man.* 2.5.6. Vö. *Mus.* 6.12.39.

¹²³ *Quant. an.* 14.24: *huic soli enim licet uidere nihil esse in rebus potentius et magnificentius his naturis, quae, ut ita dicam, sine tumoribus esse intelliguntur: tumor enim non absurde appellatur corporis magnitudo, quae si magnipendenda esset, plus nobis profecto elephantis saperent.*

¹²⁴ *Gen. man.* 1.5.9.; 1.6.10; 1.7.11; 2.7.8.

¹²⁵ Vö. *Mus.* 6.12.39.

¹²⁶ Vö. *Gen. man.* 2.7.9.

Ágoston nem beszél a lélek fokozatos alászállásáról,¹²⁷ ami azonban nem jelenti azt, hogy szerinte a lélek átmenetek nélkül (éteri test, levegőszerű test), mindjárt hús-vér lelki testhez kapcsolódott. Kommentárjában nem az alászállás folyamatát, hanem annak tényét és végeredményét írja le, amikor az 1a hipotézisben felveti, hogy a lélek a Bölcsességtől visszahúzódva testbe került és lelki emberré lett.

Az ágostoni kifejtés egyezik a Jeromos által kifogásolt órigenési tanítással, amennyiben Ágoston is, Órigenés is különbséget tesz a lélek és a Paradicsomban élő ember között, vagyis: az eszes teremtmény egy korábbi és egy későbbi létállapota között. Ágoston ráadásul segít megoldani azt a nehézséget, ami az órigenési protológia rekonstrukciós kísérletekor mindig jelentkezik. Ha az első, prekozmius bukás következtében a lélek valamilyen finom, fényeszerű testhez kapcsolódik, majd fokozatosan egyre durvább testeket ölt fel, akkor logikusnak tűnik, hogy a paradicsomi bukás e folyamat utolsó állomása. A Paradicsomban emberré lett, de még finom testben élő lélek ekkor érkezett el a legdurvább, földi hús-vér testig. A Paradicsom ezek szerint egy olyan átmeneti állapot, ahová „felülről” érkezett a lélek.¹²⁸ Ebbe a gondolatmenetbe azonban nem illeszthető be a Ter. 2,7 órigenési értelmezése, mely szerint e versben a földből megformált „külső ember” megalkotásáról van szó. Ha ugyanis Isten ezt az embert helyezte az Édenbe, mint a Szentírás mondja (Ter. 2,15), akkor az ember mintegy „alulról”, egy alsóbb létszintről került a szellemi Paradicsomba.

Ágoston Órigenéstől ihletett értelmezésében a Ter. 2,7 testi embere az alászállás utolsó szakaszában jön létre, és egy *saeculumra* van szüksége ahhoz, hogy a *Logos* közvetítésével eljusson a paradicsomi boldogságba, ahol már szellemi emberként élhet – mindaddig, amíg ismét lelki emberré bukik.

6. Az ember a Paradicsomban

A Paradicsomban nem voltak nemek. A benső ember, vagy benső elme (*homo interior, mens interior*)¹²⁹ a szellemi állapotban férfias ésszé (*virilis ratio*) változik. A *virilis ratio* társa a nőies, lelki (vagy állati) rész, az *animalis pars*. E fogalom emlékeztet az *animalis materiára*, a szellemi létezők testetlen anyagára; úgy tűnik, mintha a testetlen anyag manifesztálódna lélekként abban az emberben, akinek teste van.¹³⁰

A lélek, melynek tehát szemlélődő és cselekvő képességét szimbolizálja a férfi és nő, a Paradicsomban finom, étheri *vehiculummal* rendelkezik. Ha e test és a

¹²⁷ A fokozatos alászállás Órigenésnél: *PArch.* 1.3.8; 2.2.2; *CCels.* 6.21; Jeromos, *Contra Iohannem* 16; 19, *PL* 23, 384; 387.

¹²⁸ Vö. Bammel, 66.

¹²⁹ *Gen. man.* 1.17.28; 2.11.15

¹³⁰ Vö. Teske (1991), 165, n. 65.

Paradicsom kozmológiai helyét keressük, akkor a *firmamentum*-ra kell gondolnunk, hiszen az étheri testek világa a boltozat.¹³¹ A Paradicsom földje, az *élők földje* a boltozaton, vagyis a testi világ határán található.¹³² A Paradicsomba helyezett ember áldást kap Istentől: *Növekedjete és sokasodjatok, nemzettek és töltsétek be a földet* (Ter. 1,28). Ágoston ezt az áldást összekapcsolja a Ter. 2,16-ban leírt paranccsal: *A föld minden fájáról egyél*, és szerinte Isten e paranccsal a szellemi állapot megőrzésére szólítja föl az embert.¹³³

Ezen a ponton a kommentár egészen világosan követi Órigenés exegézisét. A továbbiakban ezért részint Órigenés első Genézis-homíliájával, részint egy közelebbről azonosíthatatlan, ámde kétségtelenül órigenési munkából fennmaradt töredék tanításaival vetem össze Ágoston interpretációját.¹³⁴

Órigenés szerint a Ter. 1,28 vers egy szellemi áldás (εὐλογία πνευματική – frg. 56 kk.). Ágoston szintén amellet érvel, hogy az áldást *szellemi módon kell érteni* (*benedictio [...] spiritualiter accipienda* – 1.19.30). A „föld” a testet jelenti (σῶμα – corpus – frg. 27 kk. *Gen. man.* 1.19.30), amin az első ember, és analogikusan: minden igaz ember uralkodik, miután alávetette azt önmagának. *Isten azt akarja, mondja Órigenés, hogy az igaz uralja testét, és ne teste uralkodjék rajta* (frg. 28). Ágoston szerint az ember úgy fogta szolgaságra testét, hogy *semmiféle ellenállást, semmi nehézséget nem tapasztalt miatta* (1.19.30). Órigenés értelmezésében az állatok jelképezik az emberben lévő *értelem nélküli és állati természetet* (ἐν αὐτῷ ἀλόγον καὶ κτηνώδες – 31; 53; 56), amit szintén uralni kell. Ezzel összhangban van az, amit Ágoston lelki vagy állati részünkről (*in seipso animale* – 2.11.16; *animalis pars* – 2.11.15 és *passim*) mond, ti. hogy a férfiúi ész aláveti azt önmagának, és általa parancsol a testnek. Mind az *animalis pars*, mind a *virilis ratio* órigenési terminusok. Az előbbi megfelel a τὸ κτηνώδες vagy κτηνώδες φύσις (frg. lin. 53) kifejezésnek, az utóbbi pedig azonos jelentésű

¹³¹ *Gen. man.* 1.11.17; *Gen. litt. imp.* 8, 479–80.

¹³² Az *élők földjét* Órigenés szintén a testi ég, a boltozat felső részére helyezi: *Unde ego arbitror, quia sicut coeli istius, id est firmamenti, inferius solum arida haec in qua nos habitamus, terra ejus dicitur: ita et illius superioris quod principaliter coelum dicitur, inferius solum in quo habitatores illi coelestes conversantur, et, ut ita dicam, dorsum ipsum firmamenti hujus, merito, ut dixi, terra illius coeli esse dicitur: sed terra bona, terra sancta, terra multa, terra vivorum, terra fluens lac et mel: et ideo dicit nunc sermo divinus: Exaltabit te ut haeredites terram.* (*HomPs* 36. 5. 4. PG 12, 1362 D–1363 A)

¹³³ *Gen. man.* 1.19.30; 2.19.12; 2.11.15.

¹³⁴ P. bibl. univ. Giss. 17. (Inv. – Nr. P. 30) Publikálva: *Schriften der hessischen Hochschulen, Universität Giessen*, 1928/1. *Mitteilungen aus der Papyrussammlung der Giessener Universität II. Ein Bruchstück des Origenes über Genesis 1, 28.* bearb. Professor D. Paul Glaue, Giessen 1928.

azzal a fogalommal, amit Rufinus *animus virilis*nek fordít.¹³⁵ Ha az alsóbb, lelki vagy állati természet az ész uralma alatt áll, akkor az állatokat Ágoston az értelmes lélek indulatainak, mozgásainak felelteti meg (*affectiones et motus animi*), csakúgy, mint első Genézis-homíliájában Órigenés, aki az állatokat az értelem mozgásaival és gondolataival azonosítja (*motus et cogitationes mentis* – 1.11.16–17 vö. uo. 1.16.9–10).¹³⁶ Ha ezeket az önmagukban közömbös „állatokat” nem uraljuk, akkor Ágoston szerint (1.20.31) a gyönyörök által elragadnak bennünket (*per delectationes nos rapiunt*) és így szenvedélyekké (*perturbationes*) változnak. Órigenés igen hasonlóan fogalmaz, amikor leszögezi, hogy az igaz emberrel ellentétben, a bűnöst teste és állati természete uralja, mert elragadják a gyönyörök és a földből [ti. testéből] származó szenvedélyek felé (ἀγόμενος ἐπὶ τὰς ἡδονὰς καὶ τὰ πάθη ὑπ’ αὐτῆς – frg. 32–33).

Még a legapróbb részletekben is találhatunk párhuzamokat. Órigenés szerint például a barmok és csúszómászók testi cselekedeteinket jelképezik (σωματικαὶ πράξεις – 51–52), a madarak a bennünk lévő szót (ἐν ἡμῖν λόγος), amit „vissza kell tartani”, de megfelelő időben, ha az másoknak hasznára van (πρὸς τὴν ἐτέρων ὠφέλειαν), ki kell mondanunk, mint külső szót (λόγος προφορικὸς – 46–50). Ágoston kommentárjában (1.25.43) a csúszómászók a testi cselekedetektől származnak (*de corporalibus actionibus*), és azokat a tetteinket jelképezik, amiket mások hasznára cselekszünk (*quae prosint animis vivis*). A madarak a kimondott szavakkal azonosak, amik mennyei dolgokat adnak hírül (*voces coelestia praedicantes*). Aki képes uralkodni testén és állati természetén, az Órigenés szerint visszanyeri képmás-voltát (54–55), és Ágoston is hasonlóképpen szögezi le, hogy ily módon az ember Isten képmásává lesz (1.25.43). Ez az ember tehát férfi és nő, vagyis: megértés és cselekvés (*intellectus* és *actio* – 1.25.43), akinek alsóbbrendű képessége az észnek és igazságosságnak szolgál (*rationi et*

¹³⁵ Lásd *HomEx.* 2.2; *HomGen.* 5.2. (Ágostonnál: *Sermo* 281, PL 38 c. 1284.) *HomGen.* 5.2-ben Lót *animus virilis* és *rationabilis sensus* (lásd még uo. 5.6). *HomGen.* 4.4-ben hasonlóképpen: a bennünk lévő férfi a *rationabilis sensus* – görögül valószínűleg τὸ λογικόν (vö. *PArch.* 3.1.3 és Rufinus latin fordítását). Ennek párhuzama Ágostonnál az *in nobis rationale* (2.11.16). A *HomGen.* 1.15-ben a férfi szellem, *spiritus*, az asszony pedig lélek, *anima*. Ágoston szintén használja ezeket a terminusokat, lásd *Gen. man.* 2.12.16–17. cf. 2.8.11. A bukott állapotban, az alsóbb, asszonyi rész a *caro*, amühez lásd valamennyi fent hivatkozott helyet, valamint *F. et symb.* 10.23.

¹³⁶ Cf. Teske (1992), 181. Hasonló értelmezés olvasható Ambrusnál, *De paradiso* 11.51 (CSEL 32, 308): *Bestiae autem agri et volatilia caeli, quae adducuntur ad Adam, nostri inrationabiles motus sunt. eo quod bestiae vel pecora quaedam diversae sint corporis passionis vel turbulentiores vel etiam languidiores. Volatilia autem caeli quid aliud aestimamus nisi inanes cogitationes, quae velut volatiliū more nostram circumvolant animam et huc atque illuc vario motu saepe transducunt?* Vö. Philo, *Leg. alleg.* 2.4.68. 30 és 42; 1. 92.13 és 21.; 2.11. Lásd még Nüsszai Gergely, *De opificio hominis* 18.

justitiae serviens – uo.). Órigenés szerint az igaz az igazságosság szerint végzett cselekvéssel tölti be testét (κατὰ δικαιοσύνην πᾶσις – 38), és értelmét (νοῦς) a gondolatokban gyarapítja, megsokasítja önmagában az észet (λόγος), a bölcsességet, igazságosságot és valamennyi erényt (78–80. és *passim*).

Eddig Órigenés és Ágoston magyarázatai morális természetűek, de arra a történeti analógiára épülnek, amit az első, Paradicsomba helyezett ember és Ádám utódainak sorsában vélnek felfedezni. Órigenés logikusnak tartja, hogy akit Isten a Paradicsomba helyezett, az hasonló szellemi áldásban részesült, mint amit mi kaptunk meg Krisztusban, hiszen Isten többre becsülte az első embert, mint leszármazottait:

Mert ha mi visszakaptuk a mai napon a képmásra teremtettséget, hogy azzá legyünk, ami ő volt, és hogy részesedjünk a paradicsomi táplálékból, és áthelyeztetünk oda, ahol ő volt – eszerint: velem leszel a Paradicsomban –, ebből hogyne következne, hogy a növekedés és sokasodás tekintetében egyenlő áldásban részesülünk az első emberrel? (66–71)

Ezt a gondolatot két szinten értelmezhetjük. Először is a félmondat: *ha mi visszakaptuk a mai napon a képmásra teremtettséget*, célzás a keresztségre, amelyben az ember visszakapja az elveszített Isten-képmást. Egy katénából ismert Órigenés-töredék szerint (PG 12. col. 100C–D) azok, akik a keresztségben újjászülettek, visszakertültek a Paradicsomba, az Egyházba. Ott megkapják a szellemi törvény parancsát (amit másutt szellemi áldásnak nevez Órigenés),¹³⁷ hogy egyenek minden fáról, vagyis hogy szeressék minden felebarátjukat. Ebben az összefüggésben a töredékben idézett Lukács 23:43 (*ma velem leszel a Paradicsomban*) ugyanazt a jelentést kapja, mint Órigenés kilencedik Leviticus-homíliájában (5:34–39): *annak, aki megvallotta hitét, Krisztus megnyitotta a Paradicsom kapuit*.¹³⁸

Másodszor, az idézett szakasz azt sugallja, hogy a Paradicsomba helyezve az első ember olyanná lett, mint amilyené mi változunk a feltámadásban. Ha ugyanis mi azzá leszünk, mint ami ő volt az áldás után, akkor teste minőségileg azonos volt a feltámadt testtel. Ebből az eszkatologikus nézőpontból tekintve a latornak adott ígéret – vagyis Lukács 23:43 – azt jelenti, amit a *HomNum* 26.4-ben: a Paradicsom a *másik világ* (*aliud saeculum*), ahová akkor helyeztetik a lélek,

¹³⁷ *HomLev.* 16.1. Vö. *PArch.* 4.2.4, 312; *HomLev.* 4.10. Az Órigenés számára különösen fontos kifejezés Róm. 7,14-ből származik. Ágoston idézi a verset a *Gen. man.* 2.9.29-ben.

¹³⁸ A Paradicsom Ágoston szerint a Katolikus Egyház hitét és igazságát is jelentheti, lásd *Gen. man.* 2.27.41.

amikor elhagyja e világ sötéttségét és a testi természet vakságát. (Ágoston ebben az értelemben idézi a verset a *Gen. man.* 2.8.10-ben.)¹³⁹

7. Az újabb bűneset

Összefüggő Paradicsom-értelmezés hiányában nem tudjuk, hogy Órigenés miként magyarázta az első emberpár megkísértését és bukását. Közvetett bizonyítékok segítségével azonban kimutatható, hogy Ágoston ebben az esetben is támaszkodott az alexandriai teológus magyarázatára.

Az ágostoni fogalom-hármaság: *suggestio, delectatio, consensio* forrásait vizsgálva, Eugene TeSelle amellet érvelt, hogy Ágoston vagy maga dolgozta ki a sztoikus emóció-elméletnek azt a formáját, amit a bűnbeesés értelmezésekor alkalmazott, vagy pedig egy a Philón–Ambrus vonaltól eltérő és valószínűleg Órigenésre visszavezethető exegetikai hagyományt követ.¹⁴⁰ Az utóbbi feltételezés inkább intuíció, mivel TeSelle ugyan rámutat Ágoston és Philón értelmezéseinek lényeges különbségére, de nem igazolja, hogy Ágoston Órigenést követné.¹⁴¹

Fentebb láttuk, hogy az a fogalmi keret, amiben a *De genesi contra manichaeos* emóció-elmélete megfogalmazódik, erőteljesen támaszkodik Órigenés sztoikus eszméktől áthatott tanítására. Órigenés sztoikus fogalmakat használ akkor is, amikor a *Peri Archón* 3.1-ben az akarat szabadsága mellett érvel. Megállapítja, hogy jóllehet egy kívülről érkező sugallat (τὸ ἔξωθεν) akaratunktól független, de az mégsem lehet olyan erős, hogy a lélek vezérlő részének hozzájárulása (συγκατάθεσις ... τοῦ ἡγεμονικοῦ) nélkül eredeti elhatározásunk megváltoztatását eredményezze. A példa szerint egy nő megjelenése még nem elegendő ahhoz,

¹³⁹ Az Ef 1,3 „szellemi áldás”-a hasonlóképpen a feltámadásra vonatkozik a *HomLuk* 39-ben.

¹⁴⁰ E. TeSelle, „Serpent, Eve and Adam: Augustine and the Exegetical Tradition”, in *Collectanea Augustiniana: Presbyter Factus Sum*, ed. J. T. Lienhard – E. C. Müller – R. J. Teske, New York, San Francisco etc. 1990, 341–361.

¹⁴¹ TeSelle (1990, 343) figyelemre méltó példája csupán valószínűsíti az eszme órigenési eredetét. Ágoston a *Serm. monte* 1.12.35 szakaszban a fogalom-hármaszt órigenési kontextusban használja: *sicut ergo tribus gradibus ad peccatum pervenitur: suggestione delectatione consensione, ita ipsius peccati tres sunt differentiae: in corde in facto in consuetudine, tamquam tres mortes: una quasi in domo, id est cum in corde consentitur libidini, altera iam prolata quasi extra portam, cum in factum procedit ad sensio, tertia, cum ui consuetudinis malae tamquam mole terrena premitur animus, quasi in sepulchro iam putens. quae tria genera mortuorum dominum resuscitasse quisquis euangelium legit agnoscit. et fortasse considerat, quas differentias habeat etiam ipsa uox resuscitantis, cum alibi dicit: puella surge!, alibi: iuuenis, tibi dico, surge!, alibi: infremuit spiritu et fleuit et rursus fremuit, et post deinde uoce magna clamauit: Lazare, ueni foras! A háromféle feltámasztás Órigenésnél: CCels. 2.48.*

hogy eltérítse szándékától azt a férfit, aki önmegtartóztatást fogadott, ha az nem hagyja jóvá a *gyönyör bizsergését és édességét* (τῷ γαργαλισμῷ καὶ λείῳ τῆς ἡδονῆς).¹⁴² Az ész (λόγος) az, ami bíróként vagy felügyelőként (κριτής ... ἐξεταστής) eldönti, hogy miként válaszoljunk a külső sugalmazásra, amely a lélek természetes emócióit (πάθη) és mozgásait (κίνημα) befolyásolja, ugyanis egyedül a bennünk lévő ész (ἐν ἡμῖν λόγος) képes a lélek ösztönös törekvéseit (ὁρμαί) a jó vagy a rossz felé fordítani.

Ágoston ugyanezt a tanítást adja elő a paradicsomi kísértés morális értelmezésekor, ráadásul a latin terminológia egészen pontosan megfelel a görög kifejezéseknek. Ami Ádámmal és Évával történt, az naponta megtörténik mindenkivel, mondja Ágoston. Ugyanis minden bűnbeesés elindítója a kívülről ható sugalmazás és rábeszélés (*suggestio, suasio*), amely az érzékszervek és a gondolatok útján behatol az alsóbb lélekrészbe, és igyekszik hatalmába keríteni azt (*Gen.man.* 2.14.20–21). A sugalmazás következtében gyönyör (*delectatio*, uo. valamint 2.18.27 – vö. ἡδονή) ébred a lélekben. A kísértés ugyanis az affekciókat (*affectiones* – vö. πάθη) és mozgásokat (*motus*, 1.20.31 – cf. κίνημα) célozza meg. Az ész (*ratio* – vö. λόγος) természetes feladata, hogy uralja a lélek ösztönös törekvését (*appetitus animae*, 2.11.15 – vö. ὁρμή), mert ő ítéli meg (*judicat*, 2.11.16 – vö. κριτής) az alsóbb lélekrész affekcióit. A bűnt abban a pillanatban követjük el, amikor az ész helyesli az alsóbb lélekrészben ébredt gyönyört, pontosabban: igaznak fogadja el azt (*consensio* – vö. συγκατάθεσις). Az ember ekkor veszíti el a paradicsomi boldog életet (vagyis nem amikor a gyönyör létrejött a lélekben), attól függetlenül, hogy az értelmi hozzájárulást követi-e tett, vagy sem (2.14.21).

A történeti értelmezés annyiban különbözik ettől, amennyiben Ágoston kizárja, hogy a sugalmazás az érzékszervek által hatott volna az első emberre. A kígyó, vagyis az ördög, nem térben és nem érzékelhető módon, hanem a *gondolatok által* közelítette meg Ádámot és Évát (2.14.20). Az sugallta nekik, hogy legyenek inkább a maguk urai, és ne Isten szolgái; mintha Isten irigyelné (*invidens*) tőlük, hogy ők irányítsák önmagukat (2.15.22).

Philón és Ambrus szerint a kígyó a gyönyört (ἡδονή – *delectatio*),¹⁴³ Éva az érzékelést (αἴσθησις – *sensus*), Ádám pedig az értelmet (νοῦς – *mens*) jelképezi.¹⁴⁴ A bűn forrása és eredete tehát a gyönyör, mely az érzékelésre hat. Az érzékelés pedig az értelemhez továbbítja a gyönyörből származó szenvedélyt

¹⁴² A γαργαλισμός talán finom utalás a platóni allegóriára, mely szerint a testi szépség látványától a lélek szárnyai sarjadni kezdenek, amittől a lélek bizsergést érez (γαργαλίζεται – Phaidrosz 251C).

¹⁴³ Ambrus *De paradiso* 15. 73; Philon *Leg. all.* 2.18; *Quaest. gen.* 1.47; *Opif.* 157.

¹⁴⁴ Ambrus *De paradiso* 2.11 és *passim*; *De Abraham* 2.1.1–2; Philon *Leg. alleg.* 1.29; *Quaest. gen.* 1.37; 1.45–48.

(passio), hiszen azt tapasztaljuk, hogy a gyönyör az érzékelést ejti rabul, az érzékelés pedig az értelmet.¹⁴⁵

Alexandriai Vak Didymos Genézis-kommentárjában mindkét hagyomány nyomait felfedezhetjük. Egyértelműen Órigenést követi abban, hogy a férfit és nőt az értelemnek (νοῦς) és léleknek (ψυχή) felelteti meg,¹⁴⁶ de ismeri a philóni értelmezést is, mely szerint az asszony az érzékelés.¹⁴⁷ Didymos változatában a kígyó, az ördög azt sugallja (ὑποβαλόντοζ τοῦ διαβόλου), hogy Isten irigy (φθονερός), mert nem akarja, hogy Ádám és Éva a jó és rossz tudása által istenekké legyenek.¹⁴⁸ Az asszonyt tehát egy hazugság indítja a kipróbálásra (δοκιμασία), a Ter. 3,6 szerint ugyanis az asszony látta, hogy a fa evésre jó, holott ezt nem a látás révén lehet megállapítani. A hazugság azonban örömet és gyönyört (τέρψις, ἡδονή) keltett az asszonyban, aki a jóváhagyás által (διὰ συγκαταθέσεως) vett a gyümölcsből, majd pedig bevégezte a tettet (πρᾶξις), amikor evett belőle és társának is adott.¹⁴⁹

Didymos tehát egyesíti a két hagyományt, de megtartja a sugalmazás-gyönyör-jóváhagyás alapképletet, amit minden bizonnyal Órigenéstől tanult. Didymos kommentárja így módon megerősíti azt a feltevést, hogy Ágoston a bűneset értelmezésében is Órigenést követi.¹⁵⁰

Ágoston tehát úgy gondolja, hogy az ember a Paradicsomban engedett az ördög sugallatának, és ennek következtében átalakult. A lélek mozgásai a bűnesetig az ész uralma és irányítása alatt álltak, ezért a lélek telve volt örömmel, szent, tiszta és jó szerelmekkel.¹⁵¹ Ezek az intelligibilis és szellemi örömek a közvetlen istenlátásból fakadtak, hiszen a Paradicsomban az ember a Bölcsességet és a Bölcsességben lévő ideákat szemlélte.¹⁵² Minthogy az értelem tökéletesen a

¹⁴⁵ *Serpentis typum accepit delectatio corporalis. Mulier symbolum sensus est nostri, vir mentis. Delectatio itaque sensum movet, sensus menti transunfit quam acceperit passionem. Delectatio igitur prima est origo peccati, ideoque non mireris cur ante serpens damnetur iudicio dei, secundo mulier, tertio vir. [...] Delectatio enim sensum, sensus autem mentem captivam facere consuevit.* Vö. Philon Quaest. gen. 147.

¹⁴⁶ Didymos, ComGen. 62–63, in: *Didyme l'Aveugle sur la Genèse*, SC 233 ed. Pierre Nautin, Paris: Cerf, 1977.

¹⁴⁷ Uo. 83.

¹⁴⁸ Uo. 81.

¹⁴⁹ Uo. 82–83.

¹⁵⁰ Órigenésnél lásd még ComEph. frg. 20.

¹⁵¹ *Et haec est hominis vita beata atque tranquilla, cum omnes motus ejus rationi veritatis consentiunt; et vocantur gaudia, et amores sancti, et casti et boni. Si autem non consentiunt; nihilominus dum negligenter geruntur, conscidunt et dissipant animum, et faciunt vitam miserrimam; et vocantur perturbationes, et libidines, et concupiscentiae malae.* Gen. man. 1.20.31

¹⁵² Uo. 2.9.12; 1.19.30.

Bölcsességre irányult, a lélek pedig engedelmesen követte vezetőjét, a szellemi örömek betöltötték a testet, életet adtak neki, és átszpiritualizálták annak anyagát. A bűneset következtében ez az egyensúly felbomlott, hiszen a külső sugallat hatására hamis gyönyör keletkezett a lélekben, és amikor az értelem azt igaznak fogadta el, engedett a testi-anyagi természet vonzásának. Az ember többé nem irányítója volt a lélek mozgásainak, hanem elszenvedője, a *motusok* szellemi örömeiből szenvedélyekké (*perturbationes*), szent és tiszta szerelmekből érzéki vágyakká (*libidines*), jó szerelmekből rossz sóvárgásokká (*concupiscentiae malae*) változtak át.¹⁵³

Az ágostoni fejtegetés azt sejteti, hogy jóllehet a paradicsomi ember bűnbeesése szabad akaratú döntés következménye, a testi átalakulás azonban már automatizmus volt. A test megszűnt szelleminek lenni és hús-vér testté (*caro*) változott. Ezt jelképezi a Ter. 3,21 vers: Az Úr Isten ezután bőrruhákat készített Ádámnak és feleségének, és felöltöztette őket. E vers értelmezését Ágoston szinte szó szerint veszi át Órigenéstől.¹⁵⁴

8. Filológiai megjegyzések

Ágoston nem tudott héberül, a *De genesi contra manichaeos*ban mégis magabiztosan etimologizálta a héber neveket. Ha olvasta is Ambrus *De Paradisóját*, nem feltétlenül követte az abban található szómagyarázatokat.¹⁵⁵ Három olyan példát mutatok be, amelyek talán igazolhatják, hogy a szófejtések forrását Órigenésnél, illetve az általa meghatározott hagyományban kell keresni.

¹⁵³ Lásd fent 148. jegyzet.

¹⁵⁴ Lásd fent 4. jegyzet.

¹⁵⁵ Ágoston Ambrusnál pontosabban ismeri az *Eden* szó philóni és órigenési etimológiáját, amennyiben mind a τρυφή, mind a ἡδύ latin változatait megadja: Ágoston: *Gen. man.* 2.9.12: [...] in Eden, id est in deliciis[...]. Nam deliciae, vel voluptas, vel epulum hoc verbo significari dicitur, si ex hebraeo in latinum interpretetur. Uo. 2.10.13: [...] ex Eden, id est ex deliciis et voluptate et epulis [...] hoc est enim Eden, quod latine voluptas dicitur[...]. Ambrus *De Paradiso* 3.12: In Edem plantata, hoc est in voluptate [...] Philon *Leg. alleg.* 1.45: Ἐδέμ, τοῦτο δέ ἐστι τρυφή. Órigenés, *Sel. in Gen.* PG 12 col. 100: "Ἐστὶ μὲν οὖν ἐρμηνεία Ἐδέμ κυρίως ἡδύ. Ágoston nem Ambrus, hanem Philón értelmezését követi a paradicsomi folyók és az egyes politikai erények azonosításakor: Phison – Philon (*Leg. alleg.* 1.66) φρόνησις; Ambrus (3.15): *prudentia*; Ágoston (2.10.14): *prudentia*. Geon – Philon (1.68): ἀνδρεία; Ambrus (3.16): *temperantia*; Ágoston (2.10.14): *fortitudo*. Tigris – Philon (1.69): σωφροσύνη; Ambrus (3.17): *fortitudo*; Ágoston (2.10.14): *temperantia*. Euphrates – Philon (1.72): δικαιοσύνη; Ambrus (3.18): *iustitia*; Ágoston (2.10.14): *iustitia*.

Ágoston tolmácsolásában Sion azt jelenti: *speculatio* (kémlelés, szemlélés, szemlélődés), a *Cherubim* név pedig: *plenitudo scientiae* (a tudás bősége).¹⁵⁶ Ágoston ugyanakkor tisztában van a Ter. 2,23 héber szójátékával (*is-issah*) és megkísérli latinul visszaadni azt: *vir-virago* (férfi – női harcos, vagy hősie asszony).¹⁵⁷

E fordítások egyike sem található meg Ágoston esetleges latin forrásaiban. Jeromos *De nominibus hebraicis* c. munkájában Sion azt jelenti: *specula, vel speculator, sive scopulus* (leshely, vagy kém, vagy meredély)¹⁵⁸, *Cherubim* pedig: *scientia multiplicata uel quasi plures* (megsokasodott tudás, avagy sokak),¹⁵⁹ ez a mű azonban Ágoston kommentárjánál később született, ráadásul az etimológiák is különböznek.

Philón szerint a *χερουβίμ* név azt jelenti: *ἐπίγνωσις καὶ ἐπιστήμη πολλή* (sok ismeret és tudás)¹⁶⁰, ami összhangban van a Jeromos-féle latin változattal, de eltér Ágostonétól. Mindazonáltal a *plenitudo scientiae* pontosan ebben a formában jelenik meg Órigenés Ezékielhez írott első homíliájában, amit Jeromos fordított latinra 380 körül.¹⁶¹ Az etimológia görög megfelelőjét Didymos Genézis-kommentárjában találhatjuk: *πλήθος γνώσεως* (a tudás bősége).¹⁶² Ágoston tehát a kétségtelenül Órigenéstől eredeztethető görög változatot ismerte. Hasonló a helyzet a *Sion-Speculatio* fordítással is. Siont már Tertullianus *speculának* érti és Jeromos is következetesen így fordítja.¹⁶³ Ágoston egyedülálló módon ragaszkodik a *speculatio* változathoz.¹⁶⁴ Órigenés a *specula* görög megfelelőjét, a *σκοπευτήριον*

¹⁵⁶ Gen. man. 2.10.13: *et Sion quamvis sit mons in terra speculationem tamen significat*; 2.23.35: *Sicut illi volunt qui hebraea verba in Scripturis interpretati sunt, Cherubim latine Scientiae plenitudo esse dicitur.*

¹⁵⁷ Uo. 2.13.18: *Haec vocabitur mulier, quoniam de viro suo sumpta est; ista origo nominis, et interpretatio in lingua latina non apparet. Quid enim simile habeat mulieris nomen ad viri nomen, non invenitur. Sed in hebraea locutione dicitur sic sonare, quasi dictum sit: Haec vocabitur virago, quoniam de viro suo sumpta est. Nam virago vel virgo potius habet aliquam similitudinem cum viri nomine; mulier autem non habet; sed hoc, ut dixi, linguae diversitas facit.*

¹⁵⁸ PL 23. col. 822, 830, 852 és másutt.

¹⁵⁹ PL 23. col. 820. Vö. Teske (1991), 131.

¹⁶⁰ V. Mosis 2.97.

¹⁶¹ *Cherubim interpretatur plenitudo scientiae, et quicumque scientia plenus est, efficitur cherubim, quem regit Deus.* HomEz. 1.15. A HomNum. 5.3-ban (Rufinus fordításában) a *Cherubim* azt jelenti: *multitudo scientiae.*

¹⁶² ComGen. 113.

¹⁶³ *Adversus Marcionem* 3. CSEL 417; *Adversus Iudaeos* 13. Jeromosnál lásd pl. ComIz. 6.14.31; 7.18.4; 9.30.19; 13.49.14; 14.51.17; In Joelem 2; In Michaeam 1.1; In Zachariam 1.1. Tract. LIX in Ps. 75; 86; 127; 133.

¹⁶⁴ En. in Ps. 2.5; 9.12; 50.22; 64.3; 77.41; 98.4; 101.2.4; 134.26; 147.8; Civ. dei 17.16

kifejezést használja a Sion fordítására,¹⁶⁵ de Siont azonosítja a megfigyelő és szemlélődő képességgel is, sőt, szerinte a Sionra vezető utak a szemlélődéshez és a szemléléshez (κατανόησις καὶ θέα) visznek.¹⁶⁶ Ebben az értelemben tehát Sion nem csupán σκοπευτήριον (*specula*), hanem κατανόησις (*speculatio*) is.

A Ter. 2,23 szójátékát Jeromos először a *Hebraicae quaestiones in Genesim*ben említi és Ágostonhoz hasonlóan a nem túl szerencsés *vir-virago* szavakkal fordítja latinra.¹⁶⁷ E munkáját azonban legkorábban is csak 391 végén fejezte be Jeromos, vagyis két évvel azután, hogy Ágoston megírta kommentárját.¹⁶⁸ Az Ágostont megelőző latin szerzőktől nem ismerünk olyan szöveget, amelyben e nyelvi probléma megjelenne, de tudomásom szerint a görögök között is csupán egyetlen keresztény exegéta fejt ki a versben elrejtett szójátékot: Órigenész.¹⁶⁹ A Máté-kommentár 14.16–17 szakaszában Órigenész az Isten képmására alkotott férfit és nőt (Ter. 1,27) szembeállítja a földből megformált emberrel (Ter. 2,7) és az ember oldalbordájából megformált asszonnyal (Ter. 2,24).¹⁷⁰ A férfi-ember, valamint nő-

¹⁶⁵ (ἐπεὶ Σιών ἐστὶ τὸ Σκοπευτήριον) ἡ σκοπευτικὴ καὶ θεωρητικῶς διεξοδικὴ θυγάτηρ Σιών ἂν λέγοιτο. *Frg. in Lam.* 19, lásd még: *HomJer.* 5.16.

¹⁶⁶ τῆς σκοπευτικῆς καὶ θεωρητικῆς δυνάμεως Σιών καλουμένης πολλαὶ ὁδοὶ εἰσι τῶν ποικίλων δογμάτων, μυστικῶν τε καὶ φυσικῶν καὶ ἠθικῶν, τάχα δὲ καὶ λογικῶν, αἱ φερούσαι ἐπὶ τὴν κατανόησιν καὶ θέαν τῶν προκειμένων. *Frg. in Lam.* 14. Jeromos ismerhette ezt a szakaszt, amikor kései kommentárjában azt írta: *surgite, qui iacetis, humilia relinquite, uictimarum hostias spernite* – *sacrificium domino spiritus contribulatus* –, *ascendamus in sion, hoc est in ecclesiam, ubi est speculatio et intuitus dei; cumque fuerimus in sion, immo ascenderimus ad eam, ascendemus pariter ad dominum deum nostrum* (cf. Jer. 31,6). *In Hieremiam*, 6, CSEL 74, 381.

¹⁶⁷ *Non videtur in graeco et in latino sonare, cur mulier appelletur, quia ex viro sumpta sit, sed ἐτυμολογία in hebraeo sermone servatur. Vir quippe vocatur his et mulier hissa. Recte igitur ab his appellata est mulier hissa. Unde et Symmachus pulchre ἐτυμολογίαν etiam in graeco voluit custodire dicens haec vocabitur ἀνδρίζ, ὅτι ἀπο ἀνδρός ἐλήμφθη, quod nos latine possumus dicere> haec vocabitur virago, quia ex viro sumpta est.* Ezt a megoldást használja még az *In Osee* 1.2. és *In Hieremiam* 1-ben (CSEL 11), no és persze a *Vulgatában*.

¹⁶⁸ A dátumhoz lásd C. T. R. Hayward (ford., bev., kommentár), *Saint Jerome's Hebrew Questions on Genesis*, Oxford: Clarendon Press, 1995, 23–26.

¹⁶⁹ *ComMatth.* 14.16; *Ep. ad Afr.* 12. vö. Hayward, 113.

¹⁷⁰ *ComMatth.* 14.16: ἐγὼ δὲ οἶμαι ὅτι οὐδὲ περὶ τῶν αὐτῶν λέγεται, τῶν κατ' εἰκόνα θεοῦ γενομένων καὶ τῶν ἀπὸ τοῦ χοῦς τῆς γῆς καὶ μᾶς τῶν πλευρῶν τοῦ Ἀδάμ. ὅπου μὲν γὰρ λέλεκται τὸ ἄρρεν καὶ θῆλυ ἐποίησεν αὐτοὺς, περὶ τῶν κατ' εἰκόνα ἐστίν· (Gen. 1,27) ὅπου δὲ καὶ εἶπεν· ἕνεκα τούτου καταλεφεὶ ἄνθρωπος τὸν πατέρα καὶ τὴν μητέρα αὐτοῦ καὶ τὰ ἐξῆς, οὐκ ἔστι περὶ τῶν κατ' εἰκόνα· (Gen. 2,24) ὕστερον γὰρ ποτε ἐκείνων ἐπλασε κύριος ὁ θεὸς τὸν ἄνθρωπον, χοῦν λαβὼν ἀπὸ τῆς γῆς καὶ ἀπὸ τῆς πλευρᾶς αὐτοῦ τὴν βοηθόν (Gen. 2,7; 2,21).

asszony megkülönböztetés alapvető a további magyarázathoz, ezért hivatkozik Órigenés a héber szójátékra.¹⁷¹

A Máté-kommentár e fejezete más szempontból is figyelemre méltó. Az alexandriai exegetára jellemző az önismétlés, az értelmezés néhány eleme ebben az esetben is szó szerint megegyezik az első Genezis-homília egy szakaszával. Ágoston ismerte az első homíliában kifejtett nő-férfi értelmezést, de meglepő módon néhány sora a Máté-kommentár görög szövegéhez áll közelebb.¹⁷² Ennél is különösebb, hogy Ágoston ismeri a Máté-kommentárban kifejtett Krisztus-Ádám és Egyház-Éva allegóriát is, melynek magva Pál apostol megjegyzése az Ef. 5,31–32 versekben (*Ezért az ember elhagyja apját és anyját, feleségét követi, és ketten egy test lesznek. Nagy titok ez, én pedig Krisztusról és az egyházzal mondom*). Órigenés szerint felesége, a bukott egyház miatt Krisztus elhagyta Atyját, vagyis azt az állapotát, amikor még *Isten alakjában volt* (Filip. 2,6), valamint elhagyta anyját, a mennyei Jeruzsálemet, hogy kövesse feleségét és egy testté legyenek, mert feleségéért az *Ige testté lett és köztünk lakozott* (Ján,14). Krisztus és az egyház már nem két test, hanem egy, mivel az egyház Krisztus teste, az egyház tagjai pedig Krisztus testének tagjai (Órigenés az 1Kor. 12,27 verset idézi). Ágoston csaknem ugyanezt mondja kommentárjában, még a szentírási testimóniumok is azonosak, vagy nagyon hasonlóak.¹⁷³ Az ágostoni értelmezés annyiban eltér

¹⁷¹ ComMatth. 14.16.

¹⁷² HomGen. 1.15: *Masculus spiritus dicitur, femina potest anima nuncupari. Haec si concordiam inter se habeant et consensum, convenientia inter se ipsa* (cf. ComMatth. 14.16. ὅπου γε ὁμόνοια καὶ συμφωνία καὶ ἀρμονία ἀνδρὸς ἐστὶ πρὸς γυναῖκα καὶ γυναῖκος πρὸς ἄνδρα) *crescunt et multiplicantur generantque filios sensus bonos et intellectus vel cogitationes utiles, per quae repleant terram et dominantur in ea; hoc est subiectum sibi sensum carnis ad meliora insituta convertunt et dominantur ei, scilicet cum in nullo caro contra voluntatem spiritus insolescit.* Ágoston Gen.man. 1.19.30: *Erat enim prius casta conjunctio* (cf. συζυγία) *masculi et feminae; hujus ad regendum, illius ad obtemperandum accommodata* (cf. τοῦ μὲν ὡς ἀρχοντος, τῆς δὲ ὡς πειθομένης): *et spiritualis fetus intelligibilium et immortalium gaudiorum replens terram, id est, vivificans corpus, et dominans ejus; id est, ita subjectum habens, ut nullam ex eo adversitatem, nullam molestiam pateretur.* Uo. 2.12.16: *Deinde, ut quisque huic suae parti recte dominetur, et fiat quasi conjugalitatis in seipso, ut caro non concupiscat adversus spiritum, sed spiritu subjugetur, id est concupiscentia carnalis non adversetur rationi, sed potius obtemperando desinat esse carnalis, opus habet perfecta sapientia.*

¹⁷³ ComMatth. 14.17: καὶ ὁ κτίσας γε ἀπ' ἀρχῆς τὸν κατ' εἰκόνα (ὡς ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων) ἄρρεν αὐτὸν ἐποίησε καὶ θῆλυ τὴν ἐκκλησίαν, ἐν τῷ κατ' εἰκόνα ἀμφοτέροις χαρισάμενος. καὶ καταλείπει γε διὰ τὴν ἐκκλησίαν κύριος ὁ ἀνὴρ πρὸς ὃν ἦν πατέρα ὅτε ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπῆρχε (cf. Philipp. 2,6), καταλείπει δὲ καὶ τὴν μητέρα, καὶ αὐτὸς υἱὸς ὢν τῆς ἀνῶ Ἱερουσαλήμ, καὶ ἐκολλήθη τῇ ἐνταῦθα καταπεσούσῃ γυναικὶ αὐτοῦ, καὶ γεγόνασιν ἐνθάδε οἱ δύο εἰς σάρκα μίαν (cf. Gen. 2,24; Eph. 5,31) διὰ γὰρ αὐτὴν γέγονε καὶ αὐτὸς σὰρξ, ὅτε ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο

Órigenésétől, amennyiben Krisztus anyja nála a Zsinagóga, Krisztus tehát a Zsinagóga régi, testi előírásait hagyta el. Ezen a ponton azonban szintén órigenési eszmét vett át és gondolt újra, hiszen Órigenés szerint Krisztus elhagyta előző feleségét, a Zsinagógát, mert az házasságtörést követett el, és azt akarta, hogy megöljék férjét.¹⁷⁴ A Krisztus-Ádám és Egyház-Éva allegória ágostoni kifejtése tehát szintén erőteljes Órigenés-hatásról tanúskodik.¹⁷⁵

και ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν (cf. Joh. 1,14), καὶ οὐκέτι γέ εἰσι δύο, ἀλλὰ νῦν μία γέ ἐστὶ σὰρξ, ἐπεὶ τῇ γυναικὶ ἐκκλησίᾳ λέγεται τοῦ ἡμεῖς δέ ἐστε σῶμα Χριστοῦ καὶ μέλη ἐκ μέρους· (1Κορ. 12, 27) οὐ γάρ ἐστὶ τι ἰδίᾳ σῶμα Χριστοῦ ἕτερον παρὰ τὴν ἐκκλησίαν οὖσαν σῶμα αὐτοῦ καὶ μέλη ἐκ μέρους· καὶ ὁ θεὸς τῆ τούτους τοῦς μὴ δύο, ἀλλὰ γενομένους σάρκα μίαν συνέσευξεν, ἐντελλόμενος ἵνα ἄνθρωπος μὴ χωρίσῃ τὴν ἐκκλησίαν ἀπὸ τοῦ κυρίου. καὶ ὁ προσέχων γε ἑαυτῷ ὥς μὴ χωρισθῆναι ἀπὸ τοῦ Χριστοῦ, θαρρεῖ ὥς μὴ χωρισθισόμενος καὶ φησι· τίς ἡμᾶς χωρίσει ἀπὸ τῆς ἀγάπης τοῦ Χριστοῦ (cf. Rom. 8,35); *Gen. man. 2.24.37: Dicit enim Apostolus sacramentum magnum esse, quod dictum est, Propter hoc relinquet homo patrem et matrem, et adhaerebit uxori suae; et erunt duo in carne una: quod ipse interpretatur subjiendo, Ego autem dico in Christo et in Ecclesia* (Eph. 5,31–32). *Ergo quod per historiam impletum est in Adam, per prophetiam significat Christum, qui reliquit patrem, cum dixit: Ego a patre exivi, et veni in hunc mundum* (Joan. 16,28). *Non loco reliquit [...] sed apparendo hominibus in homine, cum Verbum caro factum est, et habitavit in nobis* (Joan. 1,14). [...] *Ad hoc valet etiam quod dicitur, Semetipsum exinanivit* (Philipp. 2,7); *quia non in ea dignitate apparuit hominibus in qua est apud Patrem, [...] . Quid est ergo quod diximus, reliquit Patrem, nisi, reliquit apparere hominibus sicut est apud Patrem? Item reliquit et matrem, id est Synagogae veterem atque carnalem observationem, quae illi mater erat ex semine David secundum carnem, et adhaesit uxori suae, id est Ecclesiae, ut sint duo in carne una. Dicit enim Apostolus ipsum esse caput Ecclesiae, et Ecclesiam corpus ejus* (Col. 1,18). Lásd még Didymos, *ComGen.* 93–94, ahol név nélkül, de egyértelműen Órigenésre hivatkozva idézi fel e magyarázat fő elemeit.

¹⁷⁴ *ComMatth. 14.17:* Ἐπεὶ δὲ ὁ ἀπόστολος εἰς τὸν Χριστὸν ἐκλαμβάνει καὶ τὴν ἐκκλησίαν τὸ καὶ ἔσονται οἱ δύο εἰς σάρκα μίαν, λεκτέον ὅτι οὐκ ἀπέλυσεν ὁ Χριστὸς τὴν προτέραν (ἐν οὕτως ὀνομάσω) γυναῖκα αὐτοῦ (τὴν προτέραν συναγωγὴν) κατ' ἄλλην αἰτίαν, "... ἢ ὅτε ἐπόρευσεν ἐκεῖνη ἢ γυνὴ μοιχευθεῖσα ὑπὸ τοῦ ποινηροῦ καὶ μετ' ἐκείνου ἐπιβουλεύσασα τῷ ἀνδρὶ καὶ ἀποκτείνασα αὐτὸν ἐν τῷ λέγειν· αἶρε ἀπὸ τῆς γῆς τὸν τοιοῦτον (Act. 22,22) καί· σταύρου σταύρου αὐτόν (Luc. 23,21).

¹⁷⁵ Lásd még, Órigenés, *Frg. in Prov.* PG 17. col. 252: Τὴν τοῦ σπουδαίου ψυχὴν φησιν ἔχουσαν Ἐκκλησίαν σῶλον γνώσεως καὶ ἕλκον σωῆς· γνώσεως μὲν ὡς νόμου, σωῆς δὲ ὡς λόγου· αὕτη γάρ ἐστίν ἡ ἐκ πλευρᾶς Χριστοῦ προελθούσα, καὶ νύμφη τούτου εὑρεθεῖσα, ἡ σῶφρων καὶ ἀνδρεία γυνὴ, ἡ τὴν πίστιν τούτου τηρήσασα, καὶ τοῦτον νυμφίον ἀπ' οὐρανῶν πάλιν προσδοκῶσα. Ágoston, *Gen. man. 24.37: Formata est ergo ei conjux Ecclesia de latere ejus, id est de fide passionis et baptismi. Nam percussum latus ejus lancea, sanguinem et aquam profudit* (Joan. 19, 34).

A szoros doktrinális és terminológiai egyezések, valamint a szövegszerű párhuzamok azt igazolják, hogy Ágoston ismerte és elfogadta Órigenés Paradicsom-értelmezését. Egy olyan mértékű Órigenés-hatás, mint amit a *De genesi contra manichaeos* mutat, nem magyarázható Ambrus közvetítésével, sem a szóbeli hagyomány hipotézisével. Minden jel arra utal, hogy az órigenési eszmék nem „a levegőben voltak Milánóban”,¹⁷⁶ hanem Ágoston számára elérhető könyvekben. Egy ilyen munka volt Órigenés Paradicsom-homíliája.¹⁷⁷

9. W. A. Baehrens hipotézise és a Paradicsom-homília

Jeromos 33. levelében azt állítja, hogy Órigenés a Genezishez tizenhét homíliát írt. Fennmaradt tizenhat homília Rufinus fordításában, de egyes kódexek ezekhez hozzáteszik Rufinus *De Benedictionibus Patriarcharum* c. munkáját, amely a Teremtés könyvének 49. fejezetét magyarázza, és minden tekintetben erősen emlékeztet Órigenész exegézisére.¹⁷⁸ W. A. Baehrens megállapítja,¹⁷⁹ hogy a Genezis-homíliákat közvetítő kéziratok hol tizenhat, hol tizenhét homíliát tartalmaznak. Amelyek a tizenhetedik, a *De benedictionibus Patriarcharum* c. művet is hozzák, néhány kivétellel – ahol bizonyítható az utólagos korrekció – egyetlen, 38 kéziratból álló csoportot alkotnak (C csoport).

Jeromos 33. levele négy kódexben maradt fenn – azóta egy XV. századi ötödik is előkerült¹⁸⁰ –, amelyek valamennyien tartalmazzák a tizenhetedik homíliát is, és nyilvánvalóan egy modellre vezethetők vissza. Baehrens szerint a modell túlbuzgó másolója belejavított Jeromos levelébe. Szerinte e levélben eredetileg tizenhat homíliáról volt szó, de hogy ezt a számot összhangba hozza a mintául

¹⁷⁶ Teske (1991), 32 n.60; 75 n.83; 127 n.140; 147 n.8; uő. (1992) 183. Hasonlóan vélekedik Marie-Anne Vannier, „Origène et Augustine, Interprètes de la création”, in *Origeniana Sexta*, ed. G. Dorival és A. Le Boulluec, Leuven: University Press, 1995, 723–736, különösen 724–725.

¹⁷⁷ Eugene TeSelle szerint (1990, 357. n.18) Ágoston használta Órigenés Genezis-homíliáit, ez azonban nyilván nyomdahiba (a „did make use of” szerkezetből kimaradt a „not” tagadószó), hiszen e véleményét Altaner „Augustinus und Origenes” c. tanulmányára alapozza, melyben ezt a lehetőséget Altaner kizárta. Mindazonáltal TeSelle intuícióját, ti. hogy „egy Édenről és a kígyóról szóló homília” része lehetett a Genezis-homíliáknak, a következőkben igazolni fogom.

¹⁷⁸ A munkát Nola Pál számára készítette Rufinus, két részből áll, és számos párhuzamot mutat órigenési művekkel. Az első részben Jüda áldását, a másodikban a többi pátriárka áldását értelmezi a szerző.

¹⁷⁹ Baehrens, W. A., *Origenes Werke*, 6. Band, 1920 p. 28 kk. A hipotézist részletesen ismerteti Louis Doutreleau, s.j. (*Origène, Homélie sur la Genèse. SCh 7. bis* Paris 1985, Introduction 14–16. o.)

¹⁸⁰ L. Doutreleau kiegészítése.

szolgáló kódexben található tizenhét homília számával, a másoló húzott egy vonalkát a XVI mellé. Baehrens ugyanakkor megállapítja, hogy ez a VII. század első felében már megjelenő változás egy a mai Franciaország területén működő másoló buzgalmának köszönhető.

Véleményem szerint Baehrens kiváló filológiai munkával kiderítette a tényeket, de téves következtetésre jutott. Lássuk, mi az, ami megkérdőjelezhetetlen:

1. Jeromos 33. levelében tizenhét homíliáról van szó.
2. A Jeromos levelét tartalmazó kódexek egy ősmintára mennek vissza.
3. Az Órigenés Genézis-homíliáit tartalmazó kódexek azon csoportja, mely a tizenhetedik, rufinusi munkát is hozza, ugyanarra az ősmintára mennek vissza, amire Jeromos 33. levelének kézíratai.

E tények alapján a következő hipotézis is felállítható. Tegyük fel, hogy Jeromos még valóban tizenhét Genézis-homíliát ismert, vagyis levelében senki nem változtatta meg a homíliák számával kapcsolatos adatot. Legkésőbb a VII. század második felében egy másoló már csak tizenhat Genézis-homíliát talált az előtte fekvő kódexben, mert az egyik Órigenés-homília kézen-közön eltűnt. Minthogy Jeromos, különösen Órigenés műveit illetően, óriási tekintélynek számított, a másoló nem vonta kétségbe a Jeromostól származó adat hitelességét, hanem a tizenhat órigenési homíliát megtoldotta Rufinus *A pátriarkák áldásairól* c. munkájával. A rend ezzel helyreállt, a kegyes csalás pedig évszázadokig nem lepleződött le, hiszen Rufinus homíliája nagyon erősen órigenési szellemben íródott, sőt, tárgyát tekintve kapcsolódott a homília-sorozathoz.

Ha ezt elfogadjuk, akkor felvetődik a kérdés: melyik Genézis-homília veszett el? Minthogy az általunk ismert homíliák közül az első (a hatnapos teremtetéstörténetről) és a második (Noé bárkájáról) homília között indokolatlanul nagy a tematikus távolság, a többi homília viszont szorosabb láncolatot alkot, ezért joggal gondolhatunk egy a Paradicsomot magyarázó beszédre. Miért éppen ez a beszéd veszett el? Miként az anti-órigénista szerzők vádjai, valamint az órigenést elítélő zsinat határozatai mutatják, az alexandriai teológus olyan kérdésekben vallott heterodox, de legalábbis könnyen félreérthető nézeteket, amelyek a Genézis, különösen a második teremtetéstörténet és az Éden-történet kapcsán jelentkeznek. Rufinus ugyan gondosan gyomlálgatta fordításaiban Órigenés latin füleket sértő kijelentéseit, a második teremtetéstörténethez és a Paradicsomhoz fűzött magyarázatokat valószínűleg képtelen volt megtisztítani, hiszen azok egészen egyértelműen és szervesen következtek Órigenés teológiájából. Hol másutt fejtette volna ki őket az alexandriai mester, ha nem e szentírási szakaszokkal kapcsolatban? Mindig is gondot okozott, hogy ismerjük az Órigenést elítélő nyilatkozatokat, de azokhoz képest kevés olyan szöveghelyet találunk, ami közvetlenül alapot adhatott az anatómákra. Ennek minden bizonnyal az az oka, hogy – miként az számos esetben megtörtént – Órigenés egyes munkái is áldozatul estek a *damnatio memoriae* gyakorlatának.

Mindemellett egészen szilárd bizonyíték is rendelkezésünkre áll annak igazolásához, hogy létezett a szóban forgó homília. Nevezetesen: maga a homília.

Korábban már hivatkoztam egy töredékre, amit a giesseni Egyetemi Könyvtár papirusz-gyűjteményében őriznek és Órigenésnek a Ter. 1,28 versről mondott magyarázatát tartalmazza.¹⁸¹ Paul Glaue, a szöveg gondozója és kiadója legalábbis ehhez a vershez kapcsolta, hiszen a 86 sorból álló töredék jelentős része valóban a Ter. 1,28-at értelmezi. A kiadó felhívja a figyelmet a *HomGen.* 1.16. és a fragmentum szoros nyelvi és tartalmi rokonságára, és megállapítja, hogy az első Genezis-homília 16. része rövid összefoglalásban azt tartalmazza, amit a 86 soros papirusztöredék bővebben tárgyal.¹⁸² Ez a terjedelmi különbség teljesen érthető, hiszen a töredékben Órigenés már arról az emberről beszél, akit *Isten megformált a föld porából* (Ter. 2,7), e versre pedig első homíliájában csak utalt, minthogy az a második teremtéstörténet része. A Ter. 2–3. fejezetekkel pedig az első homília nem foglalkozik.¹⁸³

Mint láttuk, Ágostonnak valamilyen módon ismernie kellett ezt az órigenési munkát, hiszen a Ter. 1,28 és az ezzel összevont Ter. 2,16 vers magyarázatakor szorosán követte azt az értelmezést, amit mi már csak a töredékből ismerünk. Ágoston szerint a Ter. 1,28 szellemi áldás, amelyet a Paradicsomba helyezve kapott meg az ember: *És Isten megáldotta őket és azt mondta nekik: növekedjete, sokasodjatok és töltsétek be a földet* stb. A Ter. 2,16 parancs: *Azt parancsolta az Úr Isten az embernek: A kert minden fájáról egyél.* Ezt a parancsot tehát az az ember kapta, akit Isten megformált a földből, akibe belélehelte (Ter. 2,17) és akit áthelyezett a Paradicsomba (Ter. 2,15).

Órigenés szintén összevontan tárgyalta a Ter. 1,28 és 2,16 verseket. Részint ez az oka annak, hogy jöllehet a töredék a Ter. 2,16 magyarázatának egy részletét tartalmazza, P. Glaue a Ter. 1,28 értelmezésének tekintette és ezért nem tudta azonosítani a művet. Másfelől, Glaue elfogadta Baehrens feltevését és ezért egyáltalán nem gondolt arra a lehetőségre, hogy a fragmentum az eredetileg második Genezis-homíliából származik.¹⁸⁴

A 86 soros töredék első mondata Lukács evangéliumának a minákról szóló példabeszédét idézi (Luk. 19,11 kk).¹⁸⁵ Az uraság azoknak a szolgálóinak örül, akik kamatoztatták a tőle kapott pénzt, vagyis a bennük lévő Isten-képmást, és nem annak, aki a földbe rejtette azt. Az ember ugyanis önmagában hordozza *a logosz csíráit és a bölcsesség, az igazságosság és az erény magvacskáit*, feladata pedig ezen Istentől kapott javak növelése és gyarapítása:

¹⁸¹ Glaue, i. m., lásd fentebb: 134. jegyzet.

¹⁸² Uo. 27.

¹⁸³ Vö. *HomGen.* 1.13.

¹⁸⁴ Vö. Glaue, i. m., 26–29. o.

¹⁸⁵ Hasonló megfogalmazásban, mint a *HomGen.* 8.10: *Tale aliquid, licet per aliam figuram, refertur in Evangeliiis, cum per parabolam dicitur accepisse quis mnam, ut negotiaretur et patrifamilias pecuniam quaereret. Sed si attuleris quinque multiplicata in decem, tibi ipsi donantur, tibi conceduntur. Audi enim quid dicit: [...] (Luc 19, 24).*

Isten azt kívánja, hogy ne hevertessük parlagon a bennünk lévő javakat, hanem hogy növeljük és sokasítsuk azokat, amint ez a Bölcsesség könyvéből is látható, ahol Salamon így szól mintegy Istenhez: azt akarod, hogy a bölcsesség művei ne heverjenek parlagon (Bölcs 14,5). Így értem az első emberhez intézett szavakat is, mint áldást, amely illő mind az áldástmondó Istenhez, mind az általa megáldott emberhez. Hiszen akkor is megáldja őt, miután megteremtette az embert és megalkotta a maga képére, és uralkodásra rendelte mindazok fölé, amiket alávetett neki: növekedjete és sokasodjatok és töltsétek be a földet és uralkodjatok rajta (Ter 1,28). Ugyanis, miután megalkotta őt Isten, beléhelyezte a logosz csíráit és a bölcsesség, az igazságosság és az erény magvacskáit.¹⁸⁶

A kákei kifejezéssel bevezetett mondat (*Hiszen akkor is megáldja őt [...]*) egyértelművé teszi, hogy most egy korábbi szentírási versről lesz szó. Az adverbiummal ugyanis *vissza* utal a szerző a Ter. 1,28-ra, amit azért citál, mert jelenlegi mondanivalójához szorosan kapcsolódik. Ezen a ponton ugyanis egy olyan áldásról beszél, amit szintén az első ember kapott Istentől, aminek a megértéséhez tehát figyelembe kell venni a Ter. 1,28 verset. Az is világos, hogy Órigenés egy olyan szentírási verset magyaráz, amelynek áldás jellege nem nyilvánvaló, s hogy fő célkitűzése e vers értelmezése, amihez felhasználta a Lukács példabeszédéből levonható tanulságokat is. Az idézett szakaszban tehát az eredetileg magyarázott versre utal: *Így értem az első emberhez intézett szavakat is, mint áldást*. Hallgatói nyilván emlékeztek még e szavakra, ezért Órigenés nem ismételte meg azt. Az utalt vers semmiképpen nem lehet a Ter. 1,28, hiszen akkor felesleges és értelmetlen volna a megszorítás: *Így értem, [...] mint áldást*. A Ter. 1,28 ugyanis eleve áldás, ebben a tekintetben nem szorul magyarázatra: *És megáldotta őket Isten* (καὶ εὐλόγησεν αὐτοὺς ὁ θεός). A kákei γάρ... fordulatra is csak akkor van értelme, ha az eredetileg kommentált vershez hasonló, áldást magában foglaló kijelentést vezet be: ez pedig nem lehet más, mint a Ter. 2,16. Ezt a szellemi áldásként értett parancsot ugyanis ahhoz az emberhez intézi Isten, akit megformált a földből, akibe belélehelte, és akit a Paradicsomba helyezett, hogy részesedjék a paradicsomi táplálékokból:

¹⁸⁶ θέλει γὰρ μὴ ἀργεῖν τὰ ἐν ἡμῖν καλὰ, ἀλλὰ αὖξιν καὶ πληθύνειν, καθὼς ἐν τῇ τοῦ Σολομῶντος σοφίᾳ δηλοῦται λέγοντος οὕτως ὡς πρὸς θεόν· θέλεις δὲ μὴ ἀργὰ εἶναι τὰ τῆς σοφίας ἔργα. οὕτως ἐγὼ ἀκούω καὶ τοῦ πρὸς τὸν πρῶτον ἄνθρωπον τεθέντος λόγου κατ'εὐλογίαν πρέπουσαν καὶ τῷ εὐλογοῦντι θεῷ καὶ τῷ ὑπ'αὐτοῦ εὐλογηθέντι ἀνθρώπῳ. κάκει γὰρ κτίσας τὸν ἄνθρωπον καὶ κατ'εἰκόνα αὐτοῦ ποιήσας καὶ ἄρχοντα καταστήσας ὦν ὑπέταξεν αὐτῷ εὐλογεῖ αὐτὸν εἰπών· αὐξάνεσθε καὶ πληθύνεσθε καὶ πληρώσατε τὴν γῆν καὶ κατακυριεύσατε αὐτῆς· ποιήσας γὰρ αὐτὸν ὁ θεός. ἐνέθηκεν σπέρματα λόγου καὶ σπερματικά σοφίας καὶ δικαιοσύνης καὶ ἀρετῆς. (Frg. Giessen, lin. 12–21.)

*Ha tehát mi, akik hanyagok voltunk, szellemi áldásra érdemesültünk, akkor mennyivel inkább az első ember, akit Isten saját kezével formált meg, akit a Paradicsomba helyezett, akit arra rendelt, hogy uralkodjék a néki alávetett dolgokon és akibe Isten belélehelte. [...] Mert ha mi visszakaptuk a mai napon a képmásra teremtettséget, hogy azzá legyünk, ami ő volt, és hogy részesedjünk a paradicsomi táplálékból, és áthelyeztetünk oda, ahol ő volt – eszerint: velem leszel a Paradicsomban –, ebből hogylene következne, hogy a növekedés és sokasodás tekintetében egyenlő áldásban részülünk az első emberrel?*¹⁸⁷

E megjegyzés alapján nem csupán arra következtethetünk, hogy a töredék egy Paradicsom-értelmezés, azon belül pedig a Ter. 2,16 magyarázatának része, hanem arra is, hogy a birtokunkban lévő szöveg homiliából származik. A személyes hang, a többes szám első személy használata és mindenekelőtt: az utalás a keresztségre (*Mert ha mi visszakaptuk a mai napon a képmásra teremtettséget*) mintha azt jeleznék, hogy e beszédet Órigenés a frissen megkeresztelték számára mondta el a keresztség napján.

10. Következtetés

Egy korábbi tanulmányban a tudományos *communis opinio*-val szemben amellett érveltem, hogy Rufinus már 388 előtt lefordította Órigenés Genézis- és Leviticus-homiliáit, valamint, hogy a *De genesi contra manichaeos*-ban kifejtett hexaameron értelmezéshez Ágoston az első Genézis-homiliát; a bőrruhák (Ter. 3,21) és az esők (Ter. 2,5) allegorikus értelmezéséhez pedig a hatodik ill. tizenhatodik Leviticus-homiliákat használta.¹⁸⁸ Úgy gondoltam, a Berthold Altaner nyomán megszilárdult tétel, mely szerint Jeromos 393-ban írott *De viris illustribus* c. könyvében nincs szó Rufinus irodalmi munkásságáról, tehát ekkor Rufinus még semmit nem fordított, nem elég szilárd, mivel a szóban forgó Jeromos-mű több okból is megbízhatatlan a kortárs keresztény írók munkásságát illetően.¹⁸⁹ Noha ezt a véleményemet továbbra is tartom, kénytelen vagyok elismerni, hogy Jeromos későbbi hallgatása-

¹⁸⁷ εἰ οὖν ἡμεῖς οἱ πλημμεληκότες καταξιούμεθα εὐλογίας πνευματικῆς, οὐ πολλῷ μᾶλλον ὁ πρῶτος ἄνθρωπος ὁ ὑπὸ χειρῶν θεοῦ πλασθεὶς καὶ ἐν παραδείσῳ τεθεὶς καὶ ἄρχων τῶν ὑπ' αὐτοῦ κατασταθεὶς καὶ ὑπὸ τοῦ θεοῦ ἐμπνευσθεὶς, ... ὥς γὰρ ἡμεῖς σήμερον τὸ κατ' εἰκόνα ἀναλαμβάνομεν ἵνα γενώμεθα ὅπερ ἦν ἐκεῖνος καὶ τῆς ἐν παραδείσῳ τροφῆς μεταλαμβάνωμεν εἰς τὸ ἐκεῖνου χωρίον μετατιθέμενοι κατὰ τὸ εἰρημένον μετ' ἐμοῦ ἔσῃ ἐν τῷ παραδείσῳ, καὶ πῶς οὐκ ἀκόλουθον τῆς ἰσῆς εὐλογίας μετασχεῖν τῆς κατὰ τὸ αὐξάνεσθαι καὶ πληθύνεσθαι τῷ πρῶτῳ ἀνθρώπῳ, Uo. lin. 57–63. és 66–71.1

¹⁸⁸ „Órigenés és Ágoston a Hexaameronról”, *Magyar Filozófiai Szemle* 41 (1997/1–2), 115–152, különösen 143–151.

¹⁸⁹ Altaner, i. m., 236.

nak ténye megdönti feltevésemet. Ha Rufinus már 388 előtt lefordította volna a két homília-sorozatot, akkor Jeromos 398, vagyis a latin *Peri Archón* megjelenése után ezt érvként használhatta volna Rufinusszal szemben. E munka fordítói előszavában ugyanis Jeromos fordításaira mint követendő mintákra hivatkozik Rufinus, és velük kívánja törvényesíteni saját módszerét, ami az jelenti, hogy gyakran áthangszerel és elfogadhatóvá enyhít órigenési tanításokat. Jeromos elhárította magától a számára kellemetlen „dicséretet”, de nem utalt Rufinus saját fordításaira. Lehetetlen, hogy még ekkor sem tudott egykori barátja esetleges korábbi fordításairól, vagy hogy tudott róluk, de Rufinus ellen írt apológiáiban mégsem említette meg azokat.

El kell ismernem: magam is elfogadtam azt a hagyományos előfeltevést, hogy Ágoston csupán Jeromos és Rufinus fordításában, esetleg Hilarius átdolgozásában ismerhetett meg órigenési munkákat. Ily módon rabul ejtett az az illúzió, ami a történeti diszciplínák művelőit gyakran megkísérti, ti. hogy elegendő forrással rendelkezünk egy adott korszak – esetünkben a IV. század – történéseinek többé-kevésbé hiteles feltérképezéséhez, amiről pedig nem tudunk, az valójában meg sem történt. Néhány adat persze óvatosságra inthetné a kutatókat. Ha például Ágoston nem említi a *De beata vitá*ban, hogy olvasott Plótinost, ha a *Vallomásokban* nem szentel egy fél mondatot annak, hogy Marius Victorinus fordított platonikus könyveket, vagy ha a *De civitate Dei*ben nem beszél Porphyrios *De regressu animae* c. munkájáról, akkor ma legfőljebb csak találgathatnánk, hogy a IV. század végén Plótinus egyes írásai latinul is olvashatók voltak; de fogalmunk sem lenne arról, hogy Marius Victorinus fordított újplatonikus műveket, és hogy létezett egy latinra átültetett *De regressu animae* című munka.

Nem valószínű, hogy a IV. század végén kizárólag Jeromos és Rufinus népszerűsítették Órigenés műveit. Abban a meglehetősen zárt értelmiségi műhelyben, amelyhez Milánóban Ágoston is tartozott, s amelynek vezetője a tekintélyes Simplicianus volt, szintén készülhettek fordítások, kivonatok Órigenés legfontosabb műveiből, amiket fordítók, vagy megrendelőik nem a nagyközönségnek, hanem belső használatra szántak.

Tudjuk, hogy Ambrus könyvtárában elérhetőek voltak a görög nyelvű Órigenés-írások. Ez bizonyára Simplicianus érdeme volt, hiszen a 374-ben hirtelen püspökké kreált, teológiai kérdésekben még járatlan Ambrusnak ő volt a szellemi mestere. Lehetséges, hogy amint egykor Ambrust, úgy 386 körül Ágostont is Simplicianus vezette be az órigenési teológiába? Lehetséges, hogy Simplicianus megajándékozta Ágostont Órigenés néhány latinra fordított írásával, köztük a Ter. 1–3. fejezeteit magyarázó homíliákkal? Avagy Ágoston annyira azért nem gyűlölte meg az iskolában tanult görög nyelvet, hogy az őt érdeklő munkákat ne tudta volna eredetiben elolvasni? Tény, hogy jól ismerte és elfogadta Órigenés Genézis-magyarázatát és tény, hogy szó szerint vett át részleteket az első két homíliából. Mindez nem magyarázható másként, csak ha elfogadjuk, hogy a fiatal Ágoston olvasta Órigenés írásait.

Rövidítések feloldása

Ágoston:

Cat. rud. – *De catechizandis rudibus*
Civ. dei – *De civitate Dei*
Div. quaest. 83 – *De diversis quaestionibus 83*
En. in Ps. – *Enarrationes in Psalmos*
Ep. – *Epistulae*
F. et symb. – *De fide et symbolo*
Gen. litt. – *De genesi ad litteram*
Gen. litt. imp. – *De genesi ad litteram, imp.*
Gen. man. – *De genesi contra manichaeos*
Imm. an. – *De immortalitate animae*
Lib. arb. – *De libero arbitrio*
Mag. – *De magistro*
Mor. man. – *De moribus manichaeorum*
Mus. – *De musica*
Ord. – *De ordine*
Quant. an. – *De quantitate animae*
Retr. – *Retractationes*
Serm. monte – *De sermone Domini in monte*
Sol. – *Soliloquia*

Órigenés:

CCels. – *Contra Celsum*
ComCant. – *Commentarium in Canticum Canticorum*
ComEph. frg. – *Fragmenta ex commentariis in epistulam ad Ephesios*
ComJn. – *Commentarium in evangelium Joannis*
ComMatth. – *Commentarium in evangelium Matthaei*
ComRom. – *Commentarium in epistulam ad Romanos*
DialHer. – *Dialogus cum Heraclide*
Ep. ad Afr. – *Epistula ad Africanum*
Frg. in Lam. – *Fragment in Lamentationes*
Frg. in Prov. – *Fragmenta in Proverbia*
HomEx. – *Homiliae in Exodum*
HomGen. – *Homiliae in Genesim*
HomJer. – *Homiliae in Jeremiam*
HomJos. – *Homiliae in Josuam*
HomLev. – *Homiliae in Leviticum*
HomLuc. – *Homiliae in Lucam*
HomNum. – *Homiliae in Numeros*

HomPs. 36. – Homiliae in Psalmum 36
PArch. – Peri Archón
PEuch. – Peri Euchés
Sel. in Gen. – Selecta in Genesim

Philon:

Leg. all. – Legum allegoriae
Quaest. gen. – Quaestiones in Genesim
Opif. – De opificio mundi
V. Mosis – Vita Mosis

FÜGGELÉK

A giesseni papirusztöredék¹⁹⁰

[...] Lukács Evangéliuma szerint [az a szolgál, aki átvette a minát, tíz minát nyert tízszeresére növelve, és aki ötszörösére gyarapította, az is növelte és sokasította a kapott pénzt.¹⁹¹ Nekik örül az uraság és nem annak, aki a földbe ásta az úrtól kapott pénzt.¹⁹² Isten ugyanis azt akarja, hogy mi növeljük és sokasítsuk a tőle kapott részeket, amelyek a csíraszerű értelmet¹⁹³ őrzik. Hiszen nem azért adta a szolgának a pénzt, hogy a földbe ássa, hanem hogy kamatozzék nála. Isten ugyanis azt kívánja, hogy ne hevertessük parlagon a bennünk lévő javakat, hanem, hogy növeljük és sokasítsuk azokat, amint ez a Bölcsesség könyvéből is látható, ahol Salamon így szól mintegy Istenhez: *azt akarod, hogy a bölcsesség művei ne heverjenek parlagon.*¹⁹⁴ Így értem az első emberhez intézett szavakat is, mint áldást, amely illő mind az áldástmondó Istenhez, mind az általa megáldott emberhez. Hiszen akkor is megáldja őt, miután megteremtette az embert és megalkotta a maga képmására, és uralkodásra rendelte mindazok fölé, amiket alávetett neki: *növekedjete és sokasodjatok, és töltsétek be a földet és uralkodjatok rajta.*¹⁹⁵ Ugyanis, miután megalkotta őt Isten, beléhelyezte a logosz csíráit és a bölcsesség, az igazságosság és az erény magvacskáit, ámde azt akarja, hogy ne heverjenek parlagon, gyümölcstelenül, és kifejeletlenül az embernek adott ajándékok, hanem növelje és sokasítsa azokat önmagában és gyümölcsöt teremjen az értelemben, a bölcsességben, az igazságosságban és minden erényben. Ezért is mondja: *növekedjete és sokasodjatok, és töltsétek be a földet és uralkodjatok rajta,* földnek nevezve a körülölelő testet, hiszen az földből volt. Azt akarja, hogy uralkodjék rajta az ember, s hogy ne teste uralja őt. Ezen a földön pedig csupán az igaz uralkodik, akit Isten megáldott, akit képmására és hasonlatosságára alkotott meg, akibe belélelt¹⁹⁶ és akit arra érdemesített, hogy uralkodjék a benne lévő értelem nélküli részekben: viszont ezek uralkodnak minden egyes igaztalan emberen, mert elragadják a gyönyörök és a földből származó szenvedélyek felé.

¹⁹⁰ A fordítás alapjául szolgáló szövegkiadás: *Schriften der hessischen Hochschulen, Universität Giessen. 1928/1. Mitteilungen aus der Papyrussammlung der Giessener Universität II. Ein Bruchstück des Origenes über Genesis 1, 28.* Professor D. Paul Glaue, Giessen, 1928

¹⁹¹ Vö. Lk. 19, 11 kk.

¹⁹² Vö. Mt. 25, 25

¹⁹³ *Logos spermatikos*

¹⁹⁴ Bölcs. 14, 5

¹⁹⁵ Ter. 1, 28

¹⁹⁶ Vö. Ter. 1, 26–27; 2, 7

És hogy egyedül az igaz uralkodik a körülölelő földön, tanúsítja az Apostol, amikor így beszél: *alávetem testemet és szolgaságra fogom azt önmagamban, hogy míg másoknak hirdetem az igét, én magam méltatlanná ne legyek.*¹⁹⁷ Márpedig a Szentírás szerint ezen a földön az az ember uralkodik, aki betöltötte azt. No de mi az, amivel Isten akarata szerint betölti, ha nem az igazságosság vezérelte cselekedetek? Így kell értelmezni, hogy az igaz betölti a maga földjét, vagyis a testet. Mert lehetetlen, hogy csupán egyetlen ember az egész földet betöltse. Isten pedig azt mondja róla, hogy nemcsak a földön uralkodik, hanem uralkodik a halakon, madarakon, a barmokon és a csúszómászókon,¹⁹⁸ és a halakkal a rejtekben és mélységben lapuló gondolatokra mutat rá. Azok ugyanis láthatatlanok és homályosak, miként a mélységben a halak. Azt akarja, hogy ezeken uralkodjék. A madarakkal viszont a bennünk lévő szóra utal. Parancsa szerint ezen kell uralkodnia annak, aki a képmás szerint van, minthogy a szó is szárnyal, miként a madarak, hiszen könnyű. És a külső szót¹⁹⁹ is csak az igaz uralja, hol tökéletesen visszatartva azt, amikor nem szükséges a megszólalást előnyben részesíteni a csenddel szemben, hol pedig engedve, hogy mások javára szóljon, ügyelve a Szentírás kijelentésére: *Van ideje a hallgatásnak és ideje a szólásnak.*²⁰⁰ Továbbá azt is mondja Isten, hogy uralkodnia kell a testi cselekedeteken, amit a barmok és csúszómászók jelentenek, egyszóval az egész állati és értelem nélküli természet. Aki pedig képes uralni ezeket, az vissza tudta nyerni istenképmás-voltát. Ámde az az ember, aki nem ilyen, a benne lévő értelem nélküli és állati természet uralma alatt áll, amiért is még nem érdemesült arra, hogy szellemi áldást kapjon. Hogy pedig van szellemi áldás, ami más, mint a testi, és amire csupán az igazakat érdemesítette Isten, azt az Apostol mondja az Efezusiakhoz írt levélben: *aki megáldott minket minden szellemi áldással.*²⁰¹

Ha tehát mi, akik hanyagok voltunk, szellemi áldásra érdemesültünk, akkor mennyivel inkább az első ember, akit Isten saját kezével formált meg, akit a Paradicsomba helyezett, akit arra rendelt, hogy uralkodjék a néki alávetett dolgokon és akibe Isten belélehelt, aki olyannyira különbözik minden más, utána születő embertől, hiszen azok az apa és az anya egyesüléséből, szenvedélyéből és vágyakozásából nyerték testfelépítésüket, míg ő, akit pusztán Isten kezei formáltak meg, szenvedély nélkül jött létre. Mert ha mi visszakaptuk a mai napon a képmásra teremtettséget, hogy azzá legyünk, ami ő volt, és hogy részesedjünk a paradicsomi táplálékból, és áthelyeztetünk oda, ahol ő volt — eszerint: *velem leszel a Paradicsomban*²⁰² —, ebből hogyan következne, hogy a növekedés és

¹⁹⁷ 1Kor. 9, 27

¹⁹⁸ Vö.Ter. 1, 28

¹⁹⁹ *Logos prophorikos*

²⁰⁰ Préd. 3, 7

²⁰¹ Ef. 1, 3

²⁰² Lk. 23, 43

sokasodás tekintetében egyenlő áldásban részülünk az első emberrel? Ezen áldással számunkra azt akarja az Ige, hogy ne maradjanak parlagon az erények magvai, valamint a bennünk lévő értelem és bölcsesség. (Hiszen emiatt[...])²⁰³ Milyen megfontolásból ajándékozta ezeket nekünk? Azért, hogy a földet művelve gyarapítsuk azokat. Ha pedig azt akarja, hogy az igazság bennünk lévő magvait növeljük és sokasítsuk, akkor miért ne volna valószínű, hogy ugyanígy járt el az első emberrel kapcsolatban is, akit Isten kiválasztott és az előbb elmondottak miatt a legnagyobbra becsült, azt kívánva, hogy a benne lévő szellem növekedjék az ismeretekben, valamint, hogy gyarapodjék benne az értelem, a bölcsesség, az igazságosság és valamennyi erény. Mert van, amit Istentől kapott az ember, és van, amit ő ad hozzá önmaga megművelése által. Hiszen kezdettől fogva birtokolja mindazt, ami a jóra indítja, de amivel kiegészíti ezeket, azt mind önmagából teszi hozzájuk. Éppen úgy, ahogy a szolgák, akik a megkapott pénzhez önmagukból tették hozzá a gyarapodást, amiért is dicséretben részesülnek. Ám akik semmi nyereségre nem tettek szert, azok feddést érdemelnek. Úgy vélem, az Apostol is ezért tanácsolja Timóteusnak, hogy élessze fel a kapott kegyelmi ajándékokat és ne engedje, hogy elhaljanak [...]²⁰⁴

SUMMARY

Origen and Augustine on Paradise

It is a disputed question of how Origen connected his interpretations of Gen. 1:26, 2:7, and 3:21. It is not quite clear whether he believed that the creation of the inner man (Gen.1:26) and the formation of the body (Gen. 2:7) happened simultaneously or not. If it happened in such a way, then it would be logical that the book of Genesis reports no more than one Fall, symbolised by the putting on of the garments of skin (Gen. 3:21). However, if the man of Gen. 2:7 were identical to the man of Gen. 3:21,

that is to say, if both verses refer to one and the same Fall, then Gen. 1:26 should be taken to mean the creation of the incorporeal and so-called pre-existent soul or mind, which for some reason had departed from God and fell into a mortal body. This possibility implies that the Fall of Adam and Eve in an analogous way represents the universal Fall of the rational creatures. The third possibility is that Gen. 2:7 and 3:21 may signify two chronologically distinct falls. In this case Gen. 2:7 would re-

²⁰³ A szöveg itt hiányos.

²⁰⁴ Vö. 2Tim. 1, 6

fer to the universal Fall of the rational creatures, but from the angle of man, inasmuch as it is man alone in whom the pre-existent mind is connected to an earthly body. According to this version, Gen. 3:21 would signify the Fall of man. The author of the paper argues that Augustine's early *De genesi contra manichaeos* assists in answering the dilemma. In fact the problem

is the same in the case of Augustine, and, in addition, his commentary is strongly influenced by Origen's exegesis of Gen. 1–3. The author concludes that Augustine seems to follow Origen while interpreting the verses in question in the third way, that is to say, for them Gen. 2:7 refers to the universal Fall from the aspect of the man and Gen. 3:21 signifies the Fall of man.

A POSZTMODERN ELEMEI A MISSIONÁLÁS SZEMSZÖGÉBŐL

KISS ENDRE

A hatvanas évek integráló filozófiájának a *neomarxizmust* tekintjük, mellette (hol azt erősítve, hol azzal polemizálva) igen erőteljesen emelkedik fel a *strukturálisizmus* nagy ígérvénye. Ez olyan gyökeresen új tudománymodellt ígér, amelynek eminens filozófiai következményei is lennének. E két hatalmas és integráló áramlat természetesen már a kezdet kezdetektől fogva új erőfeszítésekre sarkallja a többi irányzatot is. A hatvanas évek végén, végérvényesen a hetvenes évek közepén egy természeti katasztrófa erejével huny ki a filozófiai neomarxizmus, de korrekt és azóta is jórészt ismeretlen nyíltsággal jelenti be törekvéseinek folytathatatlanságát a strukturálisizmus is. Filozófiai vákuum keletkezik, amelyben két tényező tűnik a kezdetektől meghatározónak. Az egyik alapvető tény, hogy van ugyan filozófiai vákuum, de nincs „filozófus-vákuum”. Ez azt jelenti, hogy az új helyzetben a gondolattermelők összes csoportja kezdettől már egy *meghatározott szerkezeti pozícióban* helyezkedik el, és magának a vákuumnak a betöltése is nagymértékben már a filozófusok (sőt, a filozófiailag jelentős tudósok, sőt politikusok) összes releváns csoportjának e pozíciókból kiinduló, egymással vívott küzdelméből nő ki. Sok esetben tehát előbb kristályosodik ki a *szellemi-politikai* (vagy inkább a *szellemi-hatalmi*) pozíció, mint az új filozófiai állásfoglalás. Másrészt e filozófiai vákuum természetéből (részben a két legfontosabb lehanyagló irányzat, részben más környezeti feltételek meghatározottságaiból) következően ezt a vákuumot csak *metafilozófiai* elképzelésekkel lehet majd betölteni, hiszen az adott körülmények között *elképzелhetetlen, hogy adódjék olyan „normálpáradigma”, amely e kettős hanyatlás hirtelen vákuumát a maga természetes dinamikájával ki tudná tölteni.*

Strukturálisizmus és neomarxizmus (még nem sokkal később bekövetkező hanyatlásukban sem) töltik ki teljesen a posztmodernet megelőző filozófiai teret. Mindez nem jelenti azonban azt, hogy e helyütt újabb irányzatokat lenne szükséges felsorolnunk. A releváns többi irányzat (mindenekelőtt a fenomenológia és az egzisztencializmus, sőt bizonyos összefüggésekben még a *sztálinista marxizmus* is) ugyanis mélyen és sokszorosán épült már be a strukturálisizmus és neomarxizmus megteremtette szellemi kérdésfeltevések egységébe, úgyhogy e kiinduló helyzetben már nem eredeti, „tisztá” formájukban, de a strukturálisizmus-

sal és a neomarxizmussal (esetleg mindkettővel) való szoros polemikus összefonódottságukban jelenhetnek csak meg.

A tudás és a tudás konstrukcióinak minden eddigi hagyományozott formája ellen indított megrendítő és ideológiakritikai rendszerbe illesztett támadás a posztmodern gondolkodás mindeddig legfontosabb megnyilvánulási terének bizonyult. E relativizálási tevékenység nagyságrendje és intenzitása pontosan meghatározható, ha mondjuk a Mannheim Károly-i ideológiakritika megközelítésével vetjük egybe. A tudásformák és tudásartikulációk viszonylagossá tételének útján az érett posztmodern erőteljesen túlmént az „ideológia”, a Mannheimnél elképzelt legszélsőségesebb „ideológia-gyanú” szféráján, az „ideológia” bírálataát a „logocentrizmus” bírálata váltotta fel. Mindez a posztmodern gondolkodást általánosan jellemző sajátosság a posztmodern tudományelmélet szempontjából azt is jelenti, hogy ezen a ponton is igazolódik az az alaptézis, hogy a posztmodern a hasznélvezője a strukturalizmus ama, nem egy esetben *perspektivikusan végiggondolatlan* destrukciójának, amelyet az úgynevezett normáltudományosság ellen folytat. A posztmodern ezenkívül itt is képes arra, hogy átfogó filozófiai álláspontként fogalmazódjék meg, szemben a széteső strukturalista ötletek, csapásirányok nyomán keletkező új helyzetek filozófiai általánosíthatóságának problémáival. A posztmodern metafilozófia sajátos tudásszociológiai stratégiájának elsődleges motiválói között természetesen a neomarxizmust is (sokadszor is) meg kell neveznünk, hiszen 1968 neomarxizmusa (részben korábbi marxista hagyományokra is támaszkodóan) mindenirányú tudásszociológiai kritikát gyakorolt a polgári jelen fölött, ideológiakritikai és tudásszociológiai argumentációja továbbá minden lehetséges új tárgyra és jelenségre alkalmazható, s végső soron a 68-as neomarxizmus valóságos vitalitásának leghatékonyabb összetevője is volt.

A jelen posztmodernként aposztrofált *mindennapi tudatának* meghatározó, s az utópikus potenciál szempontjából is releváns attitűdje egy metaforikusan „antitotalitarizmus”-nak nevezett beállítódás, ami a maga eredetében mind erkölcsi, mind intellektuális és pragmatikus szempontból világos elhatárolódást jelentett a század bármilyen színezetű, nyílt vagy leplezett totalitáriánus attitűdjétől. A jelenben ez az attitűd azonban a hosszabb távú elkötelezettség elhárításához, az értékeken alapuló szövetkezések elkerüléséhez vezet, s eredeti tartalmához képest jócskán átalakult. Az így értelmezett antitotalitarizmus voltaképpen a posztmodern individualizmus cselekvőképessége fenntartásának megalapozása és annak egyben explicit ideológiája is. Az így értelmezett antitotalitarizmus ugyancsak nyilvánvaló módon utópieellenes, a posztmodern individuumot egyenesen és első szándékból tartja távol olyan alakuló társadalmi csoportoktól, amelyek nembeli vagy nem-nembeli érdekeit utópikus víziók megvalósításához köthetnék. A posztmodern szívesen állítja be a maga kritikusainak (akár még százszázalékosan szcientista kritikusainak) magatartását (is) helytelen, „totalitáriánus”, autokrata, autoriter vagy legalábbis paternalista magatartásnak. Nos, ez a gesztus máris kiváló példája a posztmodern mindennapi

tudat fentebb már teoretikusan is kifejtett „antitotalitáriánus” attitűdjének. Ez az attitűd tudományos szempontból többszörösen is instrumentalizálva van.

Úgy tűnik, Michel Foucault-nak egy 1970-ben megtartott beszéde *A diskurzus rendje* („L'ordre du discours”; székfoglaló a Collège de France-ban, 1970. december 2-án) tartalmazza ideáltipikus egyértelműséggel a szóban forgó posztmodern attitűd legfontosabb jelzett vonásainak *genealogikus tisztaságú* megfogalmazását. Természetesen 1970-ben még nem beszéltek posztmodernről, így erre való tekintettel meghatározásunkat is módosítanunk kell: stílszerűen szólva, Foucault szövege ideáltipikusan mutatja a *posztmodern értelmiség megszületését a neomarxizmus és strukturalizmus bukásának szelleméből*. S itt további, szociológiai természetű nehézségekkel találjuk magunkat szembe, hiszen a posztmodern értelmiség szociológiailag két nagy részre oszlik: a programadó-hatalomgyakorló (későbbi megfogalmazásainkkal élve: *misszionáló*) és a programkövető, a hatalmi instrukciókat követő (későbbi megfogalmazásainkkal élve: *misszionált*) értelmiségre. Nos, a posztmodern emberkép e *strukturális és funkcionális kettőssége* (amelynek történelmi megfelelőit az értelmiség és a társadalom, a politikai ideológiák és az azokat követő társadalom, a baloldali ideologizáló értelmiség és az őt követő munkásosztály viszonyainak mindegyikében fellelhetjük) a későbbi évtizedek számára is, *reálszociológiailag* is meghatározó lett, hiszen a misszionálás és a misszionálás követése megrendítő egyértelműséggel zúzta szét a korábbi értelmiségi magatartások intellektuális és morális meghatározottságait, amennyiben az intellektuális és morális elvek meghatározása innentől fogva a misszionáló központ kezébe kerül, a követők mindenfajta önálló intellektuális és morális döntés alól fel vannak mentve, s mindezt még annál is jobb lelkiismerettel tehetik, amennyiben saját irányzatuk abszolút intellektuális és morális kiválóságáról a misszionálók tökéletesen megnyugtatták őket.

Jeleznünk kell a posztmodern embernek a posztmodern misszionálás összefüggésében kialakuló három, egymásra épülő, egymástól azonban mindvégig megkülönböztetendő lényegi dimenzióját, olyan dimenziókat, amelyekre vonatkozik a posztmodern filozófiai térnek az a sajátossága, hogy benne az intellektuális hagyományok és mindeddig teljesen ismeretlen attitűdök és szerkezetek közvetíthetetlenek, sőt, közvetíthetetlennek tűnő elegye jelenik meg, valami *teljesen új*, ami egészen másképpen gyökeresen új, mint amit mindaddig a kulturális emlékezet gyökeresen újnak tarthatott.

Összpontosítanunk kell a posztmodern ember *proto típusára*, amely bizonyosan azonosítható a posztmodern véleményformálók filozófiai megfontolásokra épített alapattitűdjével. Másrészt érzékelnünk és érzékeltetnünk kell a posztmodern ember *misszionálási* folyamatát, azaz azt a célcsoportként felfogott ezredvégi embert, aki a posztmodernnek nevezett ideológusok és ideológiák rájuk szisztematikusan gyakorolt nevelői-misszionálói hatása alatt alakultak ki (és amelyek adott esetben, mint erre a fő tendenciák teljes egyértelműséggel mutatnak is, szinte a megközelíthetetlenenségig hasonlítanak az alapattitűdhez, azaz a misszionálás, más oldalról, az értelmiség és a nem értelmiségi rétegek alkalmazko-

dása a misszionálás eszményeihez kivételesen tökéletesnek mondható). S végül, harmadrészt, ügyelnünk kell a filozófiai-történelmi erőterben létrejött prototípus(ok), illetve a misszionált változat(ok)nak a reál-, ha tetszik az *empirikus szociológia* tipológiájával való kimutathatóság szempontjára is. Ez az utóbbi szempont természetesen önmagában nem tartalmaz semmi sajátosan posztmodern dimenziót, hiszen a reneszánsztól kezdve napjainkig az *ideáltípus* és *filozófiai-történelmi* motívumok révén létrehozott *prototípusok* és a *reálszociológiai* dimenziók egysége és egyidejű különbözősége minősített szakmai probléma, amelynek kezelésére bonyolult intellektuális apparátusok alakultak ki.

A posztmodernnek tekintett ember felépítését Michel Foucault említett szövegére támaszkodva rekonstruáljuk. Foucault itt fogalmazza meg először a posztmodern ember lényeges alpmeghatározottságait, mégpedig úgy, hogy megadja annak az új koordináta-rendszernek a legfontosabb irányait is, amit az előzőekben a *hatvanas-hetvenes évek nagy átalakulásaként* leírtunk és amit, néven nevezve azt, a strukturalizmus és a neomarxizmus (érdemileg) egyidejű megsemmisüléseként és az ezekre az irányokra szellemi, társadalmi és anyagi egzisztenciát építő modern értelmiség (ha a jóléti állam összes erre vonatkozó esélyteremtő szociális vonatkozását is egyesítenénk, úgy is kifejezhetnénk: egy új osztály) kényszerű és megrendítő erejű *orientációváltozását* írhattuk le. Maga e Foucault-szöveg egy rendkívül fontos alkalommal megtartott „valóságos” beszéd szövege, s így annak közvetlenül felhívó, ebben a direkt formában akkoriban még bizonyosan szokatlan misszionáló jellege *valóságos kommunikáció* formájában realizálódhatott először.

Michel Foucault kiválasztott szövege hamisítatlan posztmodern tetszőlegességet is hordoz. Ha ugyanis az oly élességgel megfogalmazott *posztmodern* ember típusának misszionáló körvonalazását szemügyre vesszük, megállapíthatjuk: részben más, később posztmodernnek tekintett szerzők, részben pedig a posztmodernnek nevekhez és kiemelkedő képviselőkhöz különösen alig köthető intenzív vitái voltak elsősorban részesek a posztmodern emberkép olyan tartalmú kialakításában és elfogadtatásában, amit Foucault kivételes élességgel már igen korán a reprezentativitás igényével megfogalmazhatott. Más szóval: sem Foucault működésében nem kizárólagos jelentőségű ez a beszéd, illetve szöveg, amelyet mint legjobb, *legteljesebb* szöveget elemzésünk kiindulópontjául választottunk, sem pedig nem akarjuk figyelmen kívül hagyni, hogy ugyanennek az emberképnek a létrehozásában Foucault-n kívül más szerzők és vitaprocesszusok is részt vettek, mégpedig gondolkodónknál helyenként még nagyobb hatásfokkal is. Mindezek ellenére úgy gondoljuk, hogy ez a beszéd akár a *reprezentativitás* legszélsőségesebb igényeinek is megfelelően foglalja össze mindazt, ami az ezredvég valóságos embere számára valóságosan fontos. A *posztmodern ember* legfontosabb vonásainak kidolgozásában és azok egyértelmű misszionálásában például mások bizonyosan intenzívebb részt vállaltak, mint maga Foucault, miközben Foucault működésének jelentősége a maga teljességében egyáltalán nem merül ki a posztmodern ember létkoordinátáinak máig érvényes kidolgozásában.

Michel Foucault embere a világot a „*vágy*” és az „*intézmény*” szembenállásában fogalmazza meg. Ez az ő saját léthelyzete, de ez a minden ember számára adott „*condition humaine*” is.

A „*vágy*”-ban – Foucault fogalmi tömörítései, fogalomalkotásának tartalmi és terjedelmi problémái e kategóriák minden puhasága és életlensége mellett is jól felismerhető és jól azonosítható fogalmakat adnak ki – fellelhetjük a *szabadság*, az *önmegvalósítás*, az *individualizáció*, a *libidó*, a *nonkonformizmus* és az összes ehhez köthető alapfogalmak és irányultságok lenyomatait. Az „*intézmény*” pedig magában összpontosítja a *társadalom*, *állam*, *hatalom*, *tekintély* meghatározásait. A *vágy* és az *intézmény* szembenállásában tehát (közelebből meg nem határozott) *én* és a (közelebből ugyancsak nem meghatározott) *hatalom* szembenállása jelenik meg, miközben éppen a fogalmak sajátos kitágítása és egyben puhítása miatt mindkét egymással szembenálló sarokfogalom belső dimenziók szempontjából hatványozottan is kidolgozatlan és differenciálatlan. A jelenleg rendelkezésre állónál jóval bősegebb terjedelem lenne szükséges ahhoz, hogy a *fogalmi extenzió* e deformatív-dekonstruktív módosításának teljes jelentőségéről beszélhessünk. Ez a „*reform*” a kor közvetlen szereplői számára gyakorlatilag nem jelent problémát, alkalmat ad azonban a misszionáló filozófus számára arra, hogy új módon alkothasson új nyelvet, azaz ezen a módon vonja ki magát a szövegére vonatkozó diszkurzív szabályok alól. E felpuhított fogalomalkotás tehát referálja mondjuk az állam, a hatalom, a tekintély jelenségeit, mint tárgyakat, anélkül azonban, hogy az azokra vonatkozó diszkurzív tudást, kutatási eredményeket, történeti tapasztalatokat, vagy – s ez talán a posztmodern misszionálás legfontosabbnak bizonyuló vonása – az e fogalmakban „*tacit*” módon szunnyadó számos „*befagyott*”, ám ettől még igen jelentős jelentés-változatot, amelyeket annak egyértelműen hordoznia kellene. A fogalmi extenzió e „*reformja*” sajátos mozgásteret ad a posztmodern fogalmiságnak. Kidolgozatlansága és differenciálatlansága a maga módján jól tagolt és könnyen érthető, egy adott kor adott közönsége (és éppen e konkrét kor e konkrét közönsége) számára vonja össze a tartalmilag összevonható fogalmakat. Lehet, hogy napjainkban, vagy mondjuk a közeljövőben a hatvanas évek fogalmi kultúrájával már nem rendelkező közönség számára „*az*” ember helyzete „*a vágy*” és az „*intézmény*” kettős és egymással rivalizáló erőterében épeszű társadalmi fogalmakkal már követhetetlen víziókat fog eredményezni, a hatvanas-hetvenes évek fordulóján azonban minden az értelmiségi diszkusszióban csak valamennyire is részt vevő olvasó könnyűszerrel tudta követni e két általános fogalom elemeit és azok összegeződését. Mindenesetre nehezen elképzelhető, hogy a foucault-i „*intézmény*” értelmezésével vagy annak esetleges gyakorlatával szemben mondjuk a demokratikus hatalommegosztás végrehajtóhatalom-fogalmával lehessen érvelni vagy mondjuk ezt az „*intézmény*”-t különböző „*szerződés*”-elméletek vagy akár más emancipációs folyamatok eredményeként beállítani. A „*megreformált*” fogalomalkotás első számú következménye nem az „*intézmény*”-ben beleértett tartalmi állásfoglalásnak a fennálló véleményekkel szembeni *polemikus* jellege, de a minősített vita

lehetetlenné válása (hogyan lenne mondjuk a modern jóléti állam problémája egy fogalmi szinten vitatható az „intézmény” foucault-i fogalmával?). Ugyanennek egy másik vonatkozása ugyancsak nagy pályafutás előtt állt még 1970-ben, s ez a *politika* egy új fogalmának megjelenése. Hiszen nemcsak a fogalmak diszkurzívításának különbsége teszi *akaratlagosan összemérhetetlenné* az „intézmény” fogalmát e fogalom összetevőinek diszkurzív-tudományos megközelítéseivel, de „intézmény” és „vágy” antagonizmusa is releváns összemérhetetlenséget tartalmaz: ez az antagonizmus úgy *politikai* tartalmú, hogy ezt az antagonizmust nem lehet a *politika* bevett fogalmaival értelmezni.

A „vágy” és az „intézmény” két új pólusa, amelyben az egész addigi diszkusszió legfontosabb mozzanatai új fogalomalkotási móddal és egyben technikával jelennek meg, dolgozatunk két további *alapvető* szempontja felől érdemel még említést. Egyrészt felhívnánk a figyelmet arra, miként próbálja Foucault feldolgozni ezzel a sajátos fogalomalkotási móddal (amely egyes adott összefüggések felől szemlélve akár egyszerűen *stratégia*nak, illetve azt realizáló *technikának* is nevezhető lenne) mind a neomarxizmus, mind a strukturalizmus természeti katasztrófászerű kialakulásának fogalmi következményeit (azaz miért *szükségszerű* bizonyos értelemben az új fogalomalkotási technika, és miben emlékeztet a már diszkvalifikáltnak tekinthető neomarxista, illetve strukturalista fogalomképzéshez). Másrészt ismét emlékeztetnénk az ilyen típusú, egy élesebb körvonalú korábbi filozófiai fogalmiság vagy éppen a tudományos fogalmiság élességét felpuhító eljárásnak arra az immanens problémájára, hogy annak *dekonstruktív* és kétségtelenül *megújító* hatása jószerével csak az őt közvetlenül megelőző fogalmisággal szembeállítva érvényesül, azaz csak egy olyan közönség tudatában érheti el az eredetileg elvárt legitim hatást, amely közönség tökéletesen birtokolta az *előző* fogalmiságot is, és amelynek konkrét tudatában a fogalmi reform, rekonstrukció vagy forradalom valójában végbemehet. A dekonstruktív fogalomalkotás az összes olyan tudatban, amelyeknek *szimpla* történeti okokból már nincs módjában *realizálniuk* az eredeti és az új fogalmiság szembesüléséből kialakuló új lehetőségeket, tökéletesen ki van téve a történeti mozgások motiválta *hermeneutikai önkényességeknek*, sőt, véletlenszerűségeknek. Ha például megpróbálnánk „vágy” és „intézmény” nagy kettősségét a maga teljes egyértelműségében és maradéktalanságában alkalmazni mondjuk napjaink monetarista vagy *neoliberális* világára (amit természetesen e szöveg megszületésének idején Foucault még nem láthatott előre), a posztmodern „vágy”-nak mondjuk a *Világbankkal* vagy az IMF-fel, *mint intézményekkel* való találkozása még azokat is nevetésre ingerelné, akik magát a jelen helyzetet korántsem tartják derűsnek.

Az akkori új emberkép, a *későbbi posztmodern* körvonalazása nemcsak a közvetlen kortársak számára volt sikeres és messzemenően egyértelmű, de az összes későbbi fejlődési fok számára is. Foucault egy olyan embert vázol fel (s egyben *testesít is meg*), aki voltaképpen nem szeretné artikulálni magát, önartikulációjának semmi önmagán túlmutató összetevője nincsen. Pozitív tartalma maga a *vágy* (mint érzékeltettük, sokszoros ideáltipikus általánosságban).

Feltűnik, hogy milyen *differentiálatlan*, a későbbi fogalmi elemzések számára analitikusan megkülönböztethetetlen és felbontathatatlan komplexumként jeleníti meg önmagát („vágy”-ként) az új ember. Az ember maga a vágy, *azonos a vágygal*, bizvást feltehetjük, hogy a vágy összes külső korlátozása elfogadhatatlan és totalitárius lépés lenne az új ember számára. Felismerhetők természetesen a vágnak ebben a fogalmában az *emancipáció* egykori elemeire tett utalások is (amikor a vágy egyre szélesebb körű kielégítése még része volt a *felszabadulás* folyamatainak), anélkül természetesen, hogy az emberrel azonos vágyat ebben a koncepcióban el lennének még képesek helyezni az emancipáció/represszió-tengely mentén.

Nem kevésbé egyértelmű utalások sorát tartalmazza az *újember* új léthelyzetének körvonalazása az *intézmény*(ek) vonatkozásában sem. Az új ember nemcsak alapvetően és gyökeresen áll szemben az „intézmény”-nyel, de abban (a már többször is felelevenített ideáltipizáló tartalmi sűrítések útján létrehozott) intézményben létének, saját identitásának, a vágnak kezdettől fogva a legradikálisabb tagadását, ennél fogva saját totalitárius körvonalú ellenségét pillantja meg. A vágnak és az intézménynek egymást kizáró alapbeállítása olyan erős, hogy az *újember* artikulációja, önmaga diskurzusának megtalálása csakis az intézménnyel való *kizárólagos szembenállás viszonyát* generálhatja. Az intézmény bátorítja őt önmaga artikulálására, Foucault azonban egyértelművé teszi, hogy az intézmény diskurzusának esetleges átvétele nyomban tökéletesen kioltaná a vágyat és az új embernek a vágyra alapítandó egész új identitását.

Az egyént, a „vágy”-at önartikulációra biztató-bátorító „intézmény”, és az „intézmény” diskurzus-ajánlatát a megsemmisülés félelmével visszautasító „vágy” új fogalmiságnak, sőt, ezt felfejtven talán új gondolatnak is tűnhetnek. A neomarxizmus felől nézve azonban mindez az új fogalmiság nem más, mint az ún. „*represszív tolerancia*” teoretikus elemének újrafogalmazása – ilyen közel állnak az új ember identitásának egyes elemei a neomarxizmushoz! Ennek legáltalánosabb és egyben legátfogóbb eleme (és egyben számunkra bizonyíték is) az *intézmény* ilyen, sokszorosán említett ideáltipizált fogalma, ahol egyfelől kitűnően fel lehet ismerni a specifikusan *neomarxista establishment*-ellenességet (ami már a neomarxista kontextuson belül is komplex ideáltipizálás eredménye volt), majd ennek az *establishment*-ellenességnek a tárgyi okokból lehetéssé váló, majdnem érintetlen átvezetését a poszt-neomarxista filozófiai térbe, ami immár lényeges eleme Foucault *új emberének* is.

A vágy és az intézmény sajátosan jellemzett közös erőterében definiált *újember* mindezekben a legfontosabb tartalmi meghatározásokon túlmenően azonban még alapesztusaiban nincs teljesen meghatározva. Hogy csak szembeszökő példákat említsünk, a „vágy” *elvieken* támadást is intézhet az „intézmény” ellen, de vissza is vonulhat a maga bensőségének körébe, az intézmény pedig korántsem csak a „represszív tolerancia”, az artikulációra való állandó és az „establishment” szája ízének megfelelő manipulatív csalogatás magatartását választhatja a „vágy”-gyal szemben. Az *újember* első meghatározó alapesztusa,

a „vágy” és az „intézmény” antagonizmusából következő értelmiségi *stratégia* és *döntés* az, hogy *misszionál* és *misszionálják*. Az új ember meghirdetői (miközben konkrét értelmet adnak a számos lehetséges értelem közül *választva* „vágy” és „intézmény” alapviszonylatának) korántsem csak jámbor óhajként körvonalazzák eszményüket, de igen tevőlegesen is részt kívánnak venni annak misszionálás útján való állandó termelésében és újratermelésében, sőt, meghatározó artikulációikat is olyan *programként* fogalmazzák meg, amely nemcsak gondolatokat, de cselekvésorientáló elveket és a meghatározó *alaphelyzetekben* egyenesen már a helyes cselekvés irányát is magában foglaló útmutatásokat is tartalmaz, más szóval, *lényeges artikulációik már önmagukban is misszionálnak*. Az új ember ezen misszionáló és misszionált alapkaraktere természetesen ismét kapcsolatba hozható a neomarxizmussal (áttételesen pedig még a strukturalizmussal is, mint mozgalommal), jóllehet ez a kapcsolat érdekes különbségeket is tartalmaz. A teoretikus tartalom és a misszionálás a neomarxista univerzumon belül – leegyszerűsítve – jórészt megfelelt „elmélet” és „gyakorlat” világosan elkülönülő, sőt, még intézményekben is testet öltő kettősségének. A posztmodern ember esetében ez a világos elválasztás már nem működik: *nincs (teoretikus) tartalom misszionáló elem nélkül, nincs misszionáló aktivitás teoretikus tartalom nélkül*.

A foucault-i új ember e kétszeres misszionálással kapcsolatos beállítódását természetesen korántsem szeretnénk mindenestül a neomarxista eredetekre visszavezetni, hiszen az attitűd *nyilvánvalóan* számos más összetevőre is visszamegy. Mégis ezen a ponton is a geológiai rétegek feltárásában elérhető pontossággal mutatható ki magának a filozófiai folyamatnak az iránya és tartalma. A neomarxizmusban a misszionálás mozzanata azért játszhatott alárendelt szerepet, mert az irányzat integrációját a kifejtett formában artikulált teoretikus tartalom, „*ideológia*” végezte, miközben ebből a „gyakorlat” szinte automatikusan levezethető következmény volt. A neomarxizmus természeti katasztrófára emlékeztető szétesése ezt a munkamegosztást már lehetetlenné tette, így az egyes posztmodern komplexumokban elméletnek és gyakorlatnak szükségszerűen új viszonya alakult ki (amely tartalmilag éppen a misszionálás viszonyát jelentette).

„Vágy”, „intézmény” és (a ki nem mondott) „misszionálás” hármasságában jelenik meg ezek után az új ember „világa”, azaz, helyesbítve, az új ember pozitív világa *helyett* a leírás álcájába feltüntetve azok a magatartási szabályok, amelyeket – a misszionálás jegyében – az új embernek be kell tartania. Mivel ezek a magatartási szabályok a maguk irányultságában a fennálló viszonyok teljes elutasítását célozzák, azok betartása eleve rendkívüli dekonstruktív potenciált hoz létre az új ember eszményében. „Vágy” és „intézmény” minden közvetítést lehetetlenné tevő, belsővé váló kettőssége természetesen a neomarxizmusnak mind a vissza nem vont osztályharcra, mind az *establishment* kultúrájára vonatkozó megsemmisítő kritikáját örökli (ismét úgy tesszük ezt azonban szóvá, hogy ezen a ponton sem tekintjük a neomarxizmust egyedüli és monokauzális kiindulópontnak). A valóság neomarxista hátterű elutasítása mögül eltűnt a (kritikus csapást

elszenvedett) neomarxizmus. A fogalmak ideáltipikus átalakításának, amelynek módszertani problémáiról az előzőekben szoltunk, ezzel meg is leltük az eredetét.

A helyes magatartás előírásai *nyelvi játék*ként a valóság leírásaként jelennek meg, olyan leírásként, amely a maga megcáfolhatatlan evidenciájában már mintegy fel is szólít a helyes magatartás gyakorlására. Már mind a „vágy”, mind az „intézmény” tartalmainak ismertetésekor fel kellett hívnunk a figyelmet arra, hogy mindkét új fogalom hihetetlenül egydimenziós, s ezt bevezetőnkben a fogalomalkotás oldaláról vettük szemügyre. Most lassan előtérbe kerülhetnek ezen egydimenziósság konkrét és nagy horderejű *hiányosságai* is. Így az egész posztmodernre is jellemző, hogy a „valóság”-gal, a „társadalom”-mal szemben megfogalmazott teljes elutasításából teljesen *hiányzik* az *emancipatív* mozzanat. Harmadik esete ez már annak, hogy a neomarxizmus eltűnését fedezhetjük fel az emögött álló egyik legfontosabb okként (anélkül természetesen, hogy azt kizárólagos oknak gondolnánk). A teljes elutasítás emancipatív (vagy utópikus elem) nélkül ugyanúgy rendkívül sajátos helyzet a gondolkodás történetében, mint a „vágy” artikulálása az emberi kultúra és társadalom hatalmas *szublimációs* eredményei nélkül, vagy az *establishment* végletesen elutasító egydimenziós szemlélete az abban történetileg kikristályosodott nembeli értékek (szerződéselmélet, hatalommegosztás, felvilágosodás stb.) figyelembevétele nélkül. Azt, hogy minden lényeges nembeli-emancipatív pozíció fenntartása a specifikus nembeli-emancipatív tartalmak *látványos* hiányával milyen mértékben kötődik a neomarxizmus (és a strukturalizmus) egyes, *konkrét* problémáihoz, e keretek között nem vizsgálhatjuk. Bizonyos, hogy kötődik hozzá, de ugyanolyan bizonyos az is, hogy ez a kötődés nem kizárólagos. A posztmodern ember születésének e pillanatában lehetséges számos neomarxista vonatkozás abba az irányba mutat, hogy a posztmodernnek sikerült valamilyen mértékben *megőrkítenie* a neomarxizmus értelemadó monopóliumának, illetve ilyen tartalmú hegemoniájának szerepét.

Sok irányból készítettük elő a Foucault-nál igen korai korszakban klasszikusan megjelenő, majd a posztmodern későbbi korszakaiban lényegében megtapadó misszionálás alapstratégiáját. Ez egy kiszélesített és parttalanná tágitott tudásszociológiai kritikán alapul, amely az „intézmény” *egész* tudáspolitikáját *minden lehetséges* oldalról (egészen pontosan meg is nevezhetjük: *öt* lényeges szempontból) olyan megsemmisítően vádolja, hogy a potenciális posztmodern ember („a vágy”) eleve a gyakorlati tagadás álláspontjára kell hogy helyezkedjék az „intézmény”-nyel szemben. Az öt szempontból gyakorolt megsemmisítő kritika egyes elemei a posztmodern filozófia később részleteiben is kidolgozott részleteivé, illetve emblematikus kérdésfeltevéseivé váltak.

A posztmodern ember számára nem maradt más hátra, mint teljesen misszionálódni. Ez a misszionálódás a hetvenes- kilencvenes évek értelmiségét és általában társadalmiságát tekintve empirikus, szociológiailag megragadható valósággá is vált, így kiinduló tézisünk nem tartalmaz kritikus nagyságrendű túlzást a posztmodern és az ezredvégi ember lényegi megfeleltethetőségéről. A

parttalanná feszített tudásszociológiai kritika jegyében a helyesen misszionálódó posztmodern embernek fel kell ismernie, hogy a triviális értelemben vett *cenzára*, az *egészség és örület kettőssége*, valamint az *igaz és hamis differenciája* nem egyszerűen nem legitim megkülönböztetések, de azokat az „intézmény” erőltette, illetve kényszerítette rá a „vágy”-ra. A posztmodern ember az elképzelések szerint az öt nagy kritikai szempont ezen legfontosabb új területére át is lépett, legfeljebb azon nem gondolkodott el, vajon a szóban forgó alapvető dekonstrukció filozófiai, társadalmi vagy morális értelemben legitim-e vagy sem. A posztmodern misszionálás, ami az ezredvégi ember misszionálásával egyenlő, nem hirdet meg új, pozitív tartalmakat, lehetetlenné teszi azonban, hogy az „intézmény” által nyújtott, akár legáltalánosabb, akár legtriviálisabb, akár legtautologikusabb ajánlásokat elfogadja. Így az értelmiség és a belőle szociológiailag kifelé terjedő csoport hatalmas szektához lesz hasonló, amelyet a szabályozás összes szükségszerű kelléke tart egybe, miközben az „intézmény” egészében kontrollálja a társadalmi újratermelési folyamatot és, ma már kimondhatjuk, végül is a (későbbi) *posztmodern nélkül* alakította át definitíven világunkat.

Michel Foucault abból a szempontból is új minőségű misszionálást alapoz meg, hogy *hiányzik az új igazodást meghatározó tartalmak és értékek pozitív kifejtése*. Semmilyen kétségünk nem lehet afelől, hogy ennek alapvető oka az az akaratlagos döntés volt, amelyben Foucault teljes tudatossággal iktatta ki a neomarxista terminológiát az új programadásból, amelynek misszionáló karaktere félreismerhetetlen. Mindezen túlmenően az ezredfordulóról visszanezve nemcsak új szellemi és morális mintát, de új szociológiai és társadalmi magatartási módozatokat is felfedezhetünk ebben az alaphelyzetben, ráadásul olyan módozatokat, amelyeket már igen sok szellemi és társadalmi csoportosulás képvisel úgy, hogy nem sok fogalma lehet annak alapításáról és alapítójáról. Mindezt egy olyan szellemi vagy másfajta igazodási gyakorlatban tudjuk azonosítani, amelyik nem megfogalmazott pozitív értékek mentén indul el, de sejtetések, szimbolikus utalások, a diszkurzivitás extenzióitól eltérően megválasztott fogalmi stratégiák nyomait követi. „Szimbolikus igazodás”-nak neveznénk ezt a Foucault generálta és a *misszionálás optimális hatásaként* elgondolt és gondosan kalkulált új társadalmi magatartást, amelyben – *paradox módon*, és ez az új jelenség – *nem maga az igazodás szimbolikus, hanem azok a célok, értékek és tartalmak*, amelynek jegyében az igazodás megtörténik. Ez gyökeres különbséget jelent az addigi marxizmushoz, illetve neomarxizmushoz képest is, hiszen ezekben a meghirdetett ideológiák csoportképző hatását még nem lehet az új értelemben misszionálásnak tekinteni. A „szimbolikus” vagy egyre inkább szimulációvá váló igazodás mint vezető társadalmi viselkedési minta érdekes logikával következik az extenzióiban módosított, megreformált fogalomalkotásból is. „Intézmény” és „vágy” antagonizmusa azok számára ugyanis, mint erről már volt szó, *még képes felidézni a politikai, társadalmi és más antagonizmusok körvonalait*, már a közvetlenül erre következő nemzedékek számára azonban a szimuláció, a szimbolikus utalások gyakorlata kikerülhetetlen.

Michel Foucault teljes misszionálása öt „kizárási rendszer”-t különböztet meg, s maga a misszionálás sem áll másból, mint abból, hogy a megismerés, a társadalmi gyakorlat, a széles értelemben vett kulturális hagyományozódás, a szövegek értelmezése és más problémátlannak tekinthető jelenségeket és mechanizmusokat *mint kizárási rendszereket ismertessen meg és ismertessen fel*. Misszionálása tehát egyfajta *átértékelés*, amelynek „eredményei” a várt érzékelés kialakulása, azaz a „látszat” mögött a széles értelmű társadalmi praxis ötszörös kizárási rendszerként, azaz *represszióként* való felismerésének képessége (miközben az egymást a centrumtól kifelé táguló koncentrikus körökként követő kizárási rendszerek önmagukban is több ideáltipikus alesetet tartalmaznak).

Michel Foucault meghatározó eszköze társadalmi intézmények és a társadalmi gyakorlat „kirekesztés”-ként való értelmezésére (majd ennek az értelmezésnek a misszionálás eredményeként való általános elfogadtatására) a *tudásszociológia*, más aspektusból megnevezve pedig az *ideológiakritika* eszköze. Ebben az esetben sem csökkentheti a posztmodern gondolkodás eredetiségét, az eddigi filozófia sajátosságaival való összevethetetlenségének tézisé, ha nyomatékkaal hívjuk fel a figyelmet arra, hogy a posztmodern itt is a neomarxizmus egy meghatározó sajátosságát folytatja, illetve feszíti parttalanná. Történelmi és empirikus tényként elégséges kezelnünk, hogy a neomarxizmus (több, egyenként is nagy súlyú ok következményeként) szemléletének ugyancsak *fő változataként kezelte a tudásszociológiát* (illetve az ideológiakritikát). Mindenoldalú kritikai tevékenységének leginkább gyakorolt módozatát és területét látta benne. Nos, ez a neomarxista tudásszociológia, minden elmozdulása mellett is belül maradt e diszciplína Mannheim Károly-i alapvetésén, amelyet e helyütt mint „léthezkötöttségi” paradigmát jelölnénk. Michel Foucault pontosan a léthezkötöttségi paradigmán lép túl akkor, amikor a társadalmi gyakorlat és intézmények „kizárási” rendszerekként való értelmezését megalapozza. Egy iskolát (vagy egy iskolarendszert) lehet a represszió jelenségével és fogalmával kapcsolatba hozni. Ennek az eljárásnak lehetnek empirikus bizonyítékai, ezeket lehet érvényesíteni ideológiakritikailag (úgy is, hogy ezeket az empirikus elemeket szembeesítjük a társadalomnak az iskoláról kialakított képével, de úgy is, hogy azokat annak a konkrét iskolának önmagáról kialakított képével szembeesítjük), majd az ideológiakritikai eredményt az egyes szereplők léthezkötöttségi viszonyaival is összefüggésbe hozhatjuk. Michel Foucault azonban (ez ebben a formában nem a szerző eredeti gondolata, csupán az eljárást átvilágítani hivatott illusztratív példa) az iskolát is „intézmény”-nek tekinti és mint ilyet mindenestül a kizárás intézményének. A fentebb vázolt eljárás (ideológiakritikai szembeesítés, a léthezkötöttségi elem vizsgálata) és Foucault eljárása közötti különbség éppen a tudásszociológiának, illetve ideológiakritikának az a túlfeszítése, amellyel Foucault *elvégezi a társadalmi gyakorlat kizárási rendszerekbe való átranszponálásának műveletét*. Ez az eljárás szélsőséges, addig példátlan túlfeszítése a tudásszociológiának, illetve ideológiakritikának. *Egyrészt* elhagyja a léthezkötöttségi paradigma szolid kikötőt s ezzel eredendő önkényességet visz a tudásszociológiai (illetve ideológiakritikai)

eljárásba. Másrészt akarva-akaratlan erről az oldalról is eliminálja a tárgyi szféra teoretikus jelentését és jelentőségét: a kizárólag és ablaktalanul kizárási rendszerként értelmezett társadalmi gyakorlat egyszerűen megsemmisíti az adott tárgyiasság összes olyan vetületét, amelyik nem oldható fel a kizárási rendszer kizárólagosságában. Harmadrészt – ezzel szoros összefüggésben – az ily módon túlfeszített tudásszociológia eliminálja a történetiséget is (alkalmi példánknál maradvá: kinek jutna eszébe a kirekesztési rendszerként értelmezett iskolában megpillantani a reformációt, a felvilágosodást, a neohumanizmust vagy az emancipáció más válfajait – ezzel pedig „vége a történelemnek”). Negyedrészt a tudásszociológia (ideológiakritikai) ilyen típusú túlfeszítése visszaél az érvelésben résztvevők spontán nonkonformizmusával és ugyancsak spontán tekintélyellenességével. Éles és abszolutista támadása olyan helyzetet teremt a diszkusszióban, hogy a „vágy”-nak, elemi igazságérzetét követendő, valamely tárgyi vagy történeti okból épp az „intézmény”-t kellene védelmébe vennie. Ez pedig a nyilvánosság összes ismert formáját figyelembe véve is igen valószínűtlen.

Nem mond-e azonban a tudásszociológia, illetve ideológiakritika ilyenén kitágítása, parttalanná tévése ellent annak a tételünknek, miszerint Foucault misszionálási stratégiái nem épülnek pozitívan kifejtett tartalmakra és ezért sajátos új igazodási formákat, a szimbolikus alkalmazkodás változatait teremti meg? Nos, a kirekesztési körök annyiban pozitívan jelennek meg Foucault-nál, hogy – szigorúan a kezdeteknél említett *extenziójukban kitágító tt fogalomalkotást* igénybe véve – pozitívan felismerhetők, azonosíthatók azok a társadalmi eljárások, jelenségek, amelyekben a misszionálnak fel kell ismernie a represszió előtte addig rejtve maradt forrását (és ezáltal végbe is mehet a tárgyiasság és a történetiség eliminálása). Ezzel azonban végéhez is ért a pozitivitás jelenléte ebben a gondolatmenetben. Foucault nem megy túl az azonosítható megnevezés stádiumán. A diszkurzív vitahelyzet kialakulását fogalomalkotása eleve is lehetetlenné teheti. Ehhez járul még az egyes kirekesztési mechanizmusnak nyilvánított jelenség vagy folyamat pozitív leírásának elmulasztása (és így egy ezzel kapcsolatos vita kiiktatása, hiszen az ellenségnek nyilvánítandó jelenség pozitív leírásában mindenképpen megjelenének argumentatív elemek). Mindezek alapján a „helyes” magatartás pozitív elveinek, illetve tartalmainak megnevezésére sem kerül sor – azaz a szimbolikus igazodás kényszerének tézise nem szenvedett változást.

Michel Foucault 1970-es beszédének tanulságai ezen legfontosabb elemek kijelölésével, illetve elemzésével természetesen nem meríthetők ki teljes mértékben. E tanulságok, kezdeményezések a huszadik század utolsó harmadának meghatározó realitásait alapozták meg, hatásuk messze túlment azok körén, akik egy sajátos történelmi helyzetben ezt az új gondolkodási módot kialakították. E kezdemény új minőségének egyik a szónak nem pozitív értelmében értett talán legeredetibb mozzanata az, hogy ez a kiindulópont *egyszerre pozitívan metafizikus és metafizikakritikus*. Metafizikakritikus abban, hogy minden addigi filozófia vagy más tudásforma végét mondja ki (amint e műben Foucault állítja be az igaz

és hamis ellentétét kizárólagosan kirekesztő mechanizmusként), s ezt számos oldalról bizonyítja, ám minden bizonyítási folyamat felfogható metafizikakritikának is. *Metafizikus* ez az irányzat azonban abban, hogy minden lehetséges kritika alól kivonja önmaga pozitív tartalmait. Igaz, hogy ez a mozzanat, amelyet eddig csak a „szimbolikus igazodás” oldaláról nézve vettünk szemügyre, sajátos és eddig közelebből még le nem írt metafizikát eredményez, hiszen *nem explicit pozitív tartalmakat, de nem-explicit pozitív tartalmakat von ki minden vizsgálat vagy kutatás köréből*. Ettől azonban a metafizika még metafizika marad. Egy olyan új filozófiai újramezdés azonban, amely egyszerre metafizika és metafizikakritika, olyan új jelenség, amely minden lényeges szempontból átalakítja és valójában már át is alakította a filozófiai teret. Ennek releváns elemeit vizsgálta e kísérlet a posztmodern egy elvileg teljes rekonstrukciójának egyik résztanulmányaként.

RESÜMEE

Elemente der Postmoderne aus der Sicht der Missionierung

Aufgrund der 1970 in der Collège de France gehaltenen Rede von Michel Foucault *L'ordre du discours* versucht diese Arbeit, einige Elemente des postmodernen Denkens zu rekonstruieren. Auch hier wird genealogisch davon ausgegangen, dass das *par excellence* postmoderne Denken aus einem im wesentlichen *gleichzeitig erfolgten Untergang des Neomarxismus und des Strukturalismus* hervorging. Die zumrepräsentativen Ausgangspunkt gewählte Rede Foucaults gilt für uns auch als der Bezugsrahmen zu einer Interpretation der Postmoderne, die diese Richtung von Anfang an als eine Missionierung auffasst, welche Missionierung aus den neuen intellektuellen und politischen Notwendigkeiten der schockartigen Disqualifizierung des Neo-

marxismus und des Strukturalismus entstanden ist. In diesem Zusammenhang wird Foucaults *neuartige Begriffsbildung*, das Phänomen der sogenannten „*symbolischen Orientierung*“ (eine erwartete, später aber auch verwirklichte Anpassung an die Wertvorstellungen der Missionierung, die nicht positiv verkündet, sondern nur im Negativen „angedeutet“ sind), die für die ganze Postmoderne charakteristische Ausdehnung der *wissenssoziologischen*, bzw. *ideologiekritischen* Sichtweise (die mit dem Verlassen der Kriterien der von Karl Mannheim ausgearbeiteten *Seinsgebundenheit* identisch ist), sowie die *Klassifizierbarkeit der Postmoderne* nach den Kriterien der *Metaphysik*, bzw. der *Metaphysikkritik* eingehend analysiert.

OSZTRÁK SZELLEMI BEFOLYÁSOK A FIATAL LUKÁCS GYÖRGY ESZTÉTIKÁJÁBAN*

KÓKAI KÁROLY

Ebben a tanulmányban elsősorban Lukács György fiatalkori, befejezetlenül maradt esztétikai művét fogom abból a szempontból vizsgálni, milyen szerepet játszottak benne osztrák szellemi befolyások. Az úgynevezett heidelbergi esztétikai írások elsősorban ugyanis más szellemi hagyományok nyomairól árulkodnak. Kant és Hegel filozófiája, az újkantianizmus iskolái, esetleg Husserl fenomenológiája előbb szóba jönnek, mint egy „osztrák szellemi befolyás”. Itt tehát részletkérdésről van szó, melynek vizsgálata azonban lényeges szempontokkal egészítheti ki az eddigi Lukács-képet. Először is eddig feltáratlan, vagy figyelmen kívül hagyott részek kerülhetnek előtérbe, s feltáruhatnak Lukács munkamódszerének lényeges vonásai. Másodszor egy olyan szellemi hagyomány tematizálódik itt, amelynek létezése, mint zárt egészé, vitatható vagy vitatott: ha sikerül bizonyítani, hogy Lukács ebből a hagyományból is merített, ez amelletti érv, hogy ez a hagyomány létezett. A kérdésre, mennyiben járult hozzá Lukács ehhez a hagyományhoz, az osztrák szellemi élethez, ez a tanulmány nem ad választ. Itt csak arról van szó: hogyan jelentkeztek osztrák szellemi befolyások Lukács György befejezetlenül hagyott fiatalkori esztétikai írásában.

A műben a Richard Beer-Hofmann egyik drámájára, Alois Riegl „művészet-akarási”-fogalmára, Bernard Bolzano „önmagában való”-jára vonatkozó utalások alapján egy meghatározó vonal bontakozik ki: Lukács az esztétikájában korabeli, az akadémiai esztétikán kívüli művészetelméleti mozgalmakhoz, azok nyelvezetéhez, problémáihoz és megoldásaihoz nyúl vissza, és így próbál egy a kor kihívásainak megfelelő esztétikai rendszert kidolgozni. Amikor ezt az újkantianizmus keretein belül teszi, akkor is meghatározók az attól idegen elemek. Az itt feszülő ellentmondás talán szintén szerepet játszott abban, hogy ez a fiatalkori esztétikai írás végül is csupán kísérlet maradt.

Lukács György az első világháború előtti és alatti években, körülbelül 1911 és 1918 között, egy nagy esztétikai művön dolgozott. A szöveg alakulásáról és az eredményről tanúskodnak levelei, a szöveghez készült feljegyzései és az elkészült

* Ennek az írásnak a létrejöttét a bécsi Fonds zur Förderung der wissenschaftlichen Forschung ösztöndíja tette lehetővé.

kéziratok. Ezekből a feltett kérdések és az adott válaszok is kiolvashatók. Egy kész és teljes szöveg azonban, a dokumentumok után ítélve, nem készült el. A fennmaradt kéziratok Lukács halála után *Heidelbergi művészetfilozófia és Heidelbergi esztétika* címmel jelentek meg. A kéziratok illetően kettéválasztásának az indoka az volt, hogy azok ugyanannak a munkának két változatához tartoznak. Maga a mű, egy nagyszabású, szisztematikus esztétika viszont hármas tagolású. Ez a hármas tagolás a mű alapvető problémájából adódik: a *művész* megalkot egy *művet*, amelyet a *befogadó* szemlél. A három rész így a fenomenológia, a műtan és a transzcendentál-pszichológia: a fenomenológia az alkotóval, a műtan a művel, a transzcendentál-pszichológia a befogadóval foglalkozott volna. A megmaradt kéziratrészek ugyan nem ennek a sémának megfelelően tagolódnak: a töredékek csupán ezt a szerkezetet készítik elő. Esztétikai tételezésről, fenomenológiáról és műtanról van szó bennük.

Lukács szerint a művész megalkotja a művet, amelyet aztán a befogadó szemlél — anélkül, hogy adekvát közlésről lehetne beszélni. Sem a művész nem képes művészi ideáljának megvalósítására, sem a befogadó a mű felfogására. Az esztétika feladata ennek az alaphelyzetnek a leírása. A heidelbergi művészetfilozófiai írások első változatában, a *Heidelbergi művészetfilozófiában* Lukács alaposan megtárgyalja ezt a tézist. A művészet egyedül lehetséges közlési módja a — mint Lukács ezt nevezi — „kettős félreértés”. A művész félreérti művét, amennyiben azt teremtő munkája kifejezésének tartja, a befogadó pedig, amennyiben azt hiszi, hogy megértette azt. A műalkotások ezen félreértések alapján nyerik el szubsztanciájukat (Lukács: *A heidelbergi művészetfilozófia és esztétika*, 1975: 48). A heidelbergi művészeti írások második változatában, a *Heidelbergi esztétikában* a félreértés mint szakadék jelenik meg (Lukács 1975: 307). Az alkotó folyamatban, éppúgy mint az esztétikai befogadásban, az alkotót illetve a befogadót szakadék választja el a műtől. Mindkét tevékenység — ugyan különböző fokon — kielégítetlen marad. Egy az egész embert érintő műélvezet nem lehetséges, csupán a mű stilizált átélése. Ez a szakadék ugyanakkor az esztétikának — és így Lukács művének is — az eredete (Lukács 1975: 329 sk.).

A heidelbergi esztétikai írások filozófiai tanulmányok. A műalkotás az elmélet kidolgozásának elvonatkoztatott alapja, nem a figyelemnek olyan tárgya, amelyben feloldódhatna az író és az olvasó. Lukács a következő kérdésből indul ki: „Műalkotások léteznek — hogyan lehetségesek?” (Lukács 1975: 15 ill. 249), és a mű *ittlétének* fogalmát szeretné tisztázni. Ezt végül a félreértés fogalmával éri el. Ettől a kiinduló kérdéstől a záróelméletig Lukács egy immanens, autonóm és értékelméletileg megalapozott esztétikát próbál írni. Egy kanti kérdésfeltevéstől: hogyan lehetségesek műalkotások, egy kanti megoldásig: a magában-való műalkotás fogalmának megalkotásáig és az emberi megismerés alkalmatlanságának megállapításáig jut el. Az újkantianizmus egyike azoknak a kortárs szellemi irányzatoknak, amelyek lényeges módon befolyásolták Lukács művét. Egy másik az a művészetelméleti diszkusszió, amelyben többek között Conrad Fiedler és Alois Riegl vettek részt, s amelynek magának is van találkozási pontja Kanttal és

az újkantianizmussal, található továbbá egy sor utalás osztrák írókra és filozófusokra.

A fogalom és a lényeg közötti szakadék leírásához Lukács irodalmi példákhoz folyamodik. Először Sobeide szavaihoz: „Mások a dolgok, és megint mások a szavak, amelyeket használunk” (Lukács 1975: 28), Hugo von Hofmannsthal: „Sobeide menyegzője” című művét idézve. A dolog és a lényeg, amelyről Lukács az esztétikájában és Sobeide ebben a mondatban beszél, természetesen mások. Hofmannsthal darabja Perzsiában játszódik: a szegényes körülmények között felnőtt Sobeide férjhez megy egy gazdag üzletemberhez, apja hitelezőjéhez, Chorabhoz. A nászéjszakán bevallja férjének, hogy valaki mást, nevezetesen Ganemot szereti. Chorab elengedi feleségét, aki egyenesen Scholnasser házába megy, ahol kénytelen végignézni, amint az öreg szőnyegkereskedő és fia, Ganem, a szép Gülistane kegyeiért versengenek. Sobeide azzal a felismeréssel megy vissza férje házába, hogy a látszat – hogy ti. Chorab őt megvásárolta és Ganem őt szereti – csalt, és egy toronyból a halálba ugrik. A Lukács idézte mondatot Sobeide mondja, miközben kételkedő és kétségbeesett férjének a nászéjszakán Ganem iránti szerelmét bevallja. Amire itt Lukács utal, az nem csupán a nyelvi kifejezés és a lényeg közötti különbség, hanem Sobeide halálos tévedése is, tehát azok az illúziók, amelyek ennek a különbségnek a következtében keletkeznek. Lukács itt a bécsi irodalomból kiindulva egy alapvető filozófiai belátáshoz jut el: a nyelvi fogalom és „az egyébként kifejezhetetlen minőség lényegét maradéktalanul telibe találó intuíció” (Lukács 1975: 27) áthidalhatatlanul el van választva egymástól. Ezzel egy kiüttalan helyzetben találjuk magunkat. Minél kevésbé elvonatkoztatva próbálja valaki kifejezni magát, annál kilátástalanabb „a lényegét, az igazi tartalmat még csak megközelítőleg is kifejezni” (Lukács 1974: 20). Ebből következik az a – megnevezett okból következőleg bizonyíthatatlan – szerkezet, amelyet Lukács a heidelbergi esztétikájával ábrázolni próbál: „a kívülágnak metafizikai lényegisége” (Lukács 1975: 28) és a szubjektum „felvevő minősége” (Lukács 1975: 28), amely minden szubjektum számára azonos ugyan, de ugyanakkor közölhetetlen.

Ugyanúgy, ahogyan ezt az irodalmi példát, a következő példát is tárgyalta már Lukács egy korábbi művében, *A modern dráma fejlődésének történetében*. Ezért utal itt saját, *A lélek és a formák*-beli Beer-Hofmann esszéjére. Az ott elemzett tudatállapot művészetelméletének kiindulópontja. Az élményvalóság folytonosságáról illetve nem-folytonosságáról van szó. A példaadó tudatállapot a folytonosság és közvetlenség, az az állapot, amelyben a szubjektum folyamatosan él. Ebből az állapotból ragadja ki a szubjektumot a halál – saját, illetve valaki másnak a halála. Egyszer a saját halálának a gondolata, mint ahogy az itt Arthur Schopenhauer és a filozófia példáján megjelenik (Lukács 1975: 32). Másszor másvalaki halála, mint ahogy ezt Richard Beer-Hofmann a „Georg halála” című elbeszélésében ábrázolta. A szubjektumot kiragadja az is ebből az állapotból, „valódi hazájá”-ból (Lukács 1975: 33), ha logikusan kell gondolkodnia és etikusan

kell cselekednie – ezek Lukács további példái Hofmannsthal és Beer-Hofmann nyomán.

Ezt a századforduló bécsi irodalmának példáiból kifejlesztett problémát Lukács összeköti a kortárs filozófia és művészetelmélet más képviselőinek az állításaival. Hogy milyen közel állnak egymáshoz a heidelbergi esztétikai írások gondolatmenetében a Münchenben dolgozó szobrász és művészetelméleti Adolf Hildebrand és Conrad Fiedler az egyik és a bécsi író Richard Beer-Hofmann a másik oldalon, az Lukács jegyzeteiből látható. A fennmaradt jegyzetfüzetekben, amelyekben olvasmányait kommentálta, szorosán egymás mellett találhatók a feljegyzések, amelyek a filozófiai mű szerkesztésének folyamatát demonstrálják. Az egyik füzetben Lukács kommentálja Heinrich Rickert *A természettudományos fogalomképzés határai* című írását. Lukács a művészet, a tudomány és az élet között tesz különbséget. Ezeken a területeken vizsgálja az idealitás és tény, a folyamatosság és megszakadás problémáját (Lukács Gy.: *Heidelberger Notizen*, 1997: 45 sk.). Nincs sem olyan elképzelés, amilyent a logika megkíván, mint a tudomány pszichikai képződménye, ahogyan azt Rickert, sem pedig tiszta láthatóság a művészetben, ahogyan azt Hildebrand és Fiedler megállapítják. Tudomány, művészet és élet olyan folyamatok, amelyek nem engedik meg a megszakítást – megszakítás mégis van. Ilyen a tudományban a rendszerből való kiesés, a művészetben a torzó, az életben a halál. Tudomány, művészet és élet: mindegyik egy homogén világot alkot, amely csak kívülről, a heterogenitásában tapasztalható meg. Beer-Hofmann „Georg halála”-ban az életről mint az élményvalóság folyamatosságáról volt szó. Paul számára ott a megszakítás nem volt lehetséges. Heinrich Rickert *A természettudományos fogalomképzés határai*-ban ugyanazzal a problémával foglalkozik, mint amellyel az osztrák filozófus Bernhard Bolzano: a magában-való elképzelésekkel, attól függetlenül, hogy azok valóban léteznek-e vagy sem. Rickertnél vannak „elképzelések, mint a logika azokat követeli [...] nevezetesen elképzelések, amelyek éppúgy általánosan, mint ahogy tartalmilag tökéletesen meghatározottak” (Rickert 1902: 53), ezekről beszél, és ama kérdés tagadó megválaszolásáról, hogy vajon ezek mint pszichikai tárgyak létezhetnek-e. Ez az a pont, ahol Rickert újkantianizmusa, Fiedler és Hildebrand művészetelmélete, osztrák filozófia és bécsi irodalom egymással találkoznak. Igaz ugyan, hogy ez mesterséges konstrukció, és mint ilyen kérdéses – de olyan, amelyet Lukács György maga konstruált.

Az alapvető feltételezés az, hogy a műalkotás a művész szándékoltá tartalmat nem közvetítheti. Ami csődnak látszik, az alapozza meg Lukács szerint az esztétikát. Ez a paradoxon lehetővé tesz egy autonóm és immanens, azaz nem transzcendens esztétikát, egy olyan esztétikát tehát, amely sem metafizikai, sem vallásfilozófiai szolgálatban nem áll. Gottfried Semper, Alois Riegl, Conrad Fiedler és Adolf Hildebrand művészetelméleti munkáiban Lukács párhuzamokat lát saját esztétikai felfogásával. Ezek mindegyike a műalkotásokat önmagukban szemlélte, azok törvényeit magukból az alkotásokból próbálta levezetni, és így azok lényegéhez jutni. „Mindegy, hogy valaki Semperrel együtt az anyag

feltételeiben, Riegllel az »abszolút művészetakarásban«, Fiedlerrel és Hildebranddal a »művészi tevékenység« alkotó-egyneműsítő erejében látta-e a művészet lényegét: ezeknek a törekvéseknek mindig az az ösztönös biztonság volt az alapjuk, hogy az esztétika autonómiáját csak a műalkotás mindenfajta »kifejezés«-től való határozott és éles elválasztása teszi lehetővé; hogy ahhoz, hogy megérthessük a mű létezését, egészen saját törvényszerűséget kell tulajdonítsunk neki” (Lukács 1975: 45). Lukács azonban túlmegegy Semperen, Rieglen, Fiedleren és Hildebrandon. Ezek a művészek és művészettörténészek ugyanis hittek az anyag öntörvényűségében (Semper), a művészetakarás maradéktalan közölhetőségében (Riegl) vagy az alkotótevékenység abszolút normativitásában (Fiedler). Lukács példászerűen Fiedlerrel foglalkozik. Aki – szerinte – megállt a félúton. Láttá ugyan, hogy sem a művész nem alkot definitív művet – hanem csak valami töredékszerűt –, sem a befogadó nem ismeri meg azt. De hitte, hogy a művészet fejlődésének folyamata a definitív műalkotáshoz vezet, és azt is, hogy a helyes befogadói magatartás elérhető lesz a művészetismeret útján. Nincs ez másképp Alois Riegllel sem. „Riegl és iskolája a művészetakarást is tágabban fogja fel, ezáltal azonban el is mossák a sajátos művészi akarás és a »világnézet« Fiedler által helyesen felismert különbségét, és, noha más utakon, ugyanoda jutnak, mint az adekvát közlés és kifejezés régebbi elméletei. Mind Riegl, mind Fiedler koncepciójában szerepel ugyan a félreértés, a szükségképp inadekvát közlés; mégsem jutnak el a művészet mint »kifejezés« világos elutasításáig: Riegl azért nem, mert egy történetfilozófiai-művészeti összkoncepció keretein belül csak a művekben (a filozófusok számára) kifejeződő összakarást vizsgálta, és nem bocsátkozott bele e rendszer megalapozásába és felépítésébe; Fiedler pedig azért nem, mert a – helyesen felismert – művészi alkotáselvet az esztétika kizárólagos tartalmává hiposztazálta, és a befogadó inadekvát élményében csak pedagógiailag meghaladandó tényként látott, és nem az esztétika szerkezeti elemét. De az egyetlen olyan tény, amelyre egyáltalán fel lehet építeni az esztétikát, mindkét esetben elveszítette biztonságát, az (önmagában véve problematikus) közlés eszközévé vált: feloldódott egy folyamatban. Így e jelentős tendenciák egyikéből sem lett esztétika: Rieglnél fontos kezdeményezések születtek a művészet történetfilozófiája irányában, Fiedlernél pedig a művész fenomenológiája irányában, de mind a művészet történetfilozófiája, mind a művész fenomenológiája, mivel nem tudatosan, mint olyanokat akarták létrehozni őket, sok tisztázatlan és ellentmondásos vonást hordoz” (Lukács 1975: 46 sk.). Amit Fiedler, Hildebrand, Semper és Riegl akartak, azt kívánja Lukács a filozófia nyelvén megfogalmazni. Fiedlernél és Rieglnél egy esztétika kezdeteit találja, amelyet saját esztétikájában egy szisztematikus egésszé kíván kiegészíteni. Ennek az esztétikának a szükségszerűsége Fiedler koncepciójában található, mint ezt Lukács nyilvánvalóvá teszi. Ez a művészi teremtő folyamat Fiedler által következetesen hangsúlyozott le nem zárhatóságában található: a műalkotás töredék marad. Ezzel Lukács fiatalkori barátjának elméletéhez nyúl vissza, amelyből esztétikájának alapszerkezetét kölcsönözte: „Popper Leó számára a technika és az anyag elmélete volt a művészet metafiziká-

jának igazi előfoka; mert nézete szerint a technikai akarás és az anyag törvénye a műre irányuló akarat metaszubjektív hordozói, mely műre irányuló akarat az akaró és odaadó szubjektumokon keresztül kénytelen megvalósulni, s amely a műben szubsztancializálódik, hogy az emberektől vágyva vágyott, általuk megteremtett, de akaratuk és élményük számára mégis mindörökké elérhetetlen földi paradicsomot hozzon létre" (Lukács 1975: 48). Ezzel Lukács nem csupán saját alaptézisét fogalmazta meg, hanem Popper elméletét a Rieglé közelébe helyezte.

Lukács átveszi Alois Riegl „művészetakarás” fogalmát. Ahogy Riegl ezt a fogalmat *Stiluskérdések* című művében bevezette, ez a mindenkori korszakban specifikus formáló törvényeket jelent. Lukács ebben az értelemben beszél „naturalista művészetakarásról” (Lukács 1975: 119 sk., 124, 146), „a transzcendentális formában hatékony művészetakarás”-ról (Lukács 1975: 150) és „valódi művészetakarás, a fenomenológiai alkotó akarása”-ról (Lukács 1975: 172). Művészetakarás nem egy egyszerű pszichológiai akarat, hanem olyan, amely magából a műből vezetendő le. Lukács még egy további lépést is tesz Riegllel, és azt állítja, hogy a művészetakarás által „epigon műalkotás” (Lukács 1975: 172) keletkezik, amely történelmileg és időben kötött.

A *Heidelbergi művészetfilozófia* 179–180. oldalain tárgyalt „márvány” kérdéskör, a „test- és síkszerű látási benyomások” (Lukács 1975: 179), a tömbben megnyilvánuló dombormű-felfogás, az egyiptomi szobor, Michelangelo, a görög és a „festői” szobrászat (Lukács 1975: 180) példái Hildebrand *A forma problémája a képzőművészetben*, Riegl *A késő római művészipar* és Popper *A szobrászat* című írásaira vezethetők vissza. Lukács György itt tehát művészeteteoritikusok elméletei alapján tájékozódott. Conrad Fiedler, Adolf Hildebrand, Alois Riegl, Franz Wickhoff és Wilhelm Worringer egy-egy tisztán esztétikai művészetfelfogást képviselnek. Az első kettő történetietlent, a többi viszonylag történetit (Lukács 1975: 204). A művészetelmélet azonban ugyanabból az okból kifolyólag paradox, mint az esztétika: tárgya, a műalkotás, megfelelően nem ismerhető meg. A művészeteteoritikus ugyanazzal az áthidalhatatlan félreértéssel áll szemben, mint a művész és a befogadó. És itt is található egy kompromisszum, ugyanúgy, mint a művész esetében az alkotás, és a befogadó esetében a nem megfelelő megismerés, az élmény. A kompromisszum itt: a műelmélet megírása.

Husserl modern fenomenológiájának ábrázolása közben Lukács hivatkozik (Lukács 1975: 284) a Bolzano értelmében használt „önmagában-való kifejezésre”. Lukács „magában-való mű” (Lukács 1975: 328–331) fogalma Bolzano „magában-való tétel”, „magában-való igazság” stb. kifejezéséhez hasonlóan szerkesztett. A megalkotandó esztétikai szféra ellen esetleg felhozható érvekkel egy Bolzano-féle ellenérvet állít szembe: „Az a tény, hogy ez – számunkra – lehetetlen, mit sem változtat a struktív tényálláson, éppen úgy, ahogy az a tény, hogy »el nem gondolt« igazságok elképzelhetetlenek számunkra, nem változtatnak azon, hogy ezek lényegi szükségszerűséggel vannak adva az elmélet számára” (Lukács 1975: 329). – „A szubjektum-objektum kapcsolat az esztétikában” című fejezetben Lukács a mű önállóságát egy bolzanói fogalmi apparátussal indokolja meg. „Az

esztétikának ez oly szélsőségesen elszigetelt központi objektuma látszólag mégis kevésbé választható el a hozzárendelt szubjektum-magatartásoktól, mint a megfelelő, kevésbé elszigetelt elméleti értelemképződmény. Egy magában-való tétel például nem keletkezett, azaz a maga, normának megfelelő érvényességében sohasem szubjektumművelet »hozta létre«, míg a »magában való mű"-höz normatívan hozzá van rendelve az alkotó; ugyanígy a magában való tétel teljesen közömbös azíránt, hogy elgondolják-e, sőt, hogy el lehet-e gondolni, míg a hatáslehetőség együtt tételeződik a mű eszméjével. Az esztétikai tárgy objektívítása mégis abszolút" (Lukács 1975: 354). Az esztétikai mű második változatában, az úgynevezett *Heidelbergi esztétikában* Lukács figyelembe vette Bolzanót. Feltehető, hogy ő is a Husserlen keresztül vezető kerülőúton jutott el Bolzanóhoz, még ha esetleg ismerte is különben Bolzano műveit diákkorából. Bizonyíthatóan e forrásból merített: megvásárolta (mint ezt a Lukács Archivumban található könyvvásárlási számlák igazolják) 1914. július 18-án Bolzano *Tudománytanának* első, 1916. augusztus 31-én pedig a második kötetét.

Lukács heidelbergi esztétikai írásaival egy rendszert alkotott, amelyben az ellentmondások a helyükre kerültek és pontosan megfogalmazott jelentést kaptak. Ez a rendszer, igénye szerint, befejezett. Lukács egy *egész* ábrázolásán fáradozott. A rendszer azonban csak Lukács gondolati mozgásán, a két íráson keresztül vezető úton járva ismerhető fel az olvasó számára.

Lukács esztétikája alapvetően az újkantianizmusba sorolandó. A kiinduló kérdés: „Műalkotások léteznek – hogyan lehetségesek?” (Lukács 1975: 15 ill. 249) kanti, az abban rejlő ismeretelméleti problematika: hogyan lehet műalkotásokat megismerni, szintén, ugyanígy a művészetet mint „értékszférát” értelmező próbálkozás. E fáradozás alapvető az újkantianizmus számára, amely a világot a logika, az etika és az esztétika szférájába osztja, és azok értéke után kérdez. Egy autonóm, immanens és értékelméletileg megalapozott esztétika felépítése minden elemében Kant szellemével szemben elkötelezett. Lukács szándéka, hogy Kanton tájékozódó esztétikai rendszert alapozzon meg, felismerhető már a heidelbergi írások felületes olvasója számára is. Kant központi szerepét maga Lukács is hangsúlyozza: „A Kantra vonatkozó, egyre visszatérő kritikai utalások abból a felfogásból erednek, hogy *Az ítélőerő kritikája* tartalmazza az esztétikai szféra szerkezetével kapcsolatos összes probléma megoldásának a csíráját; hogy tehát az esztétikának csak az ott impliciten meglevőket kell tisztáznia és végiggondolnia” (Lukács 1975: 341).

Egy kifejezett újkantiánus esztétika nem létezik. Van azonban egy sor esztétikai tárgyú szöveg, amely az újkantianizmus környezetébe tartozik, és ennek megfelelően Kantra, elsősorban természetesen *Az ítélőerő kritikájára* hivatkozik. Az újkantianizmust általában két iskolába osztják be, az úgynevezett délnyugatnémetbe és a marburgiba. Ez a beosztás egy olyan, a fiatal Lukáccsal kapcsolatban döntő fontosságú Kant-értelmezést, mint például Georg Simmelé, nem vesz ugyan figyelembe, Lukács heidelbergi írásai számára azonban a leglényegesebb a Heidelbergben meghatározó Délnyugatnémet Iskola képviselőinek a hatása. Ami

ezt az iskolát illeti, mindenekelőtt két szöveget kell megemlíteni, amelyek esztétikával is foglalkoznak. Ezek Wilhelm Windelband *Bevezetés a filozófiába* (1914), különösen az „Esztétikai problémák”-kal foglalkozó rész, és Heinrich Rickert *A filozófia rendszere* (1921), különösen annak „A művészetek és a szépség” című fejezete. Ezen a két programatikus íráson kívül megemlítendő egy sor olyan, amelyek fiatalabb gondolkodóktól származnak, és szintén megpróbálják a hiányt pótolni: egy újkantiánus esztétikát megalapozni. A huszadik század elején jelentek meg Jonas Cohn *Általános esztétika* (1901), Richard Kroner *Logikai és esztétikai általános-érvényűség* (1908), Leonore Kühn *Az esztétikai autonómia problémája* (1908), Hugo Münsterberg *Az értékek filozófiája* és Broder Christiansen *A művészet filozófiája* (1909) című írásai.

A Délnyugatnémet Iskola mindkét vezetője elkészítette a filozófia rendszeres ábrázolását. Az esztétika mindkét esetben megkapja helyét a rendszerben. Wilhelm Windelband *Bevezetés a filozófiába* című művében ez a hely az értékfilozófia (a logika és az etika mellett). Heinrich Rickert *A filozófia rendszerében* az esztétika a szokásokkal, a vallással és a tudományokkal együtt a történeti kultúra része. Windelband hivatkozik művében Christiansenre, Rickert pedig Münsterbergre. Ez azonban még nem alapoz meg egy iskolát. Ha mégis egy iskoláról (ebben az esetben az újkantianizmus Délnyugatnémet Iskolájáról) van szó, meggondolandó, hogy az iskola vezető képviselőinek egyike, Heinrich Rickert a másik vezetővel szemben fenntartásokkal élt. Windelband pozitivistának tartotta Rickertet, viszont Rickert Windelbandot „mindig éppúgy túl metafizikusnak, mint ahogy túl pszichológistának is” (Rickert 1921: XI). Ha tehát Lukácsal kapcsolatban egy újkantiánus esztétikáról – különösen az újkantianizmus Délnyugatnémet Iskolájáról – van szó, akkor ez csak annyit jelent, hogy Lukács ennek az esztétikának a megalapításán fáradozott, függetlenül attól, hogy az valaha is létezett-e.

Úgy tűnik, az általános irányon, azon túl, hogy a művészetet mint önálló értékszférát vizsgálja, nem osztozik Lukács a Délnyugatnémet Iskola esztétikai próbálkozásaival. A Marburgi Iskolával valójában több szál kötötte össze. Hogy mi határozta volna meg a Délnyugatnémet Iskola esztétikáját – ha egy ilyen próbálkozás sikerült volna –, az ilyen irányú szövegeknek Hermann Cohen *Kant esztétika-megalapozása* (1899) és *A tiszta érzés esztétikája* (1912) illetve Ernst Cassirer *Kant élete és tana* (1918) című műve a kanti esztétikára vonatkozó elemzéseinek összehasonlításával lehetne kidolgozni. Az egyes esztétikai szövegeknek a Marburgi és a Délnyugatnémet Iskolába való besorolása azonban elsősorban az egyes alkotók életrajzi adatain alapszik. Cassirer és Cohen Marburgban voltak. Cohn, Christiansen, Kühn Freiburgban Rickertnél disszertáltak, Lukács Heidelbergben dolgozott. A két iskola képviselői foglalkoztak a másik képviselőinek elméleteivel. Így Lukács is olvasta Cohen és Cassirer írásait, mint azt heidelbergi jegyzetfüzetei igazolják. Cohen kiindulási kérdése azonos a Lukácséval: „A transzcendentális kérdések beosztása után, amelyet, a *Prolegomena* menete után ítélve, *A tiszta ész kritikájának* második kiadása hozott, fel kellett

merüljön a kérdés, habár nem fogalmazódott meg: hogyan lehetséges a művészet" (Cohen 1912: 9). Cohen beszél a művészet tényéről is. Újkantianista esztétikáját ugyanazzal a két lépéssel vezeti be, mint Lukács: Létezik a művészet ténye. – Hogyan lehetséges a művészet? Ugyanígy hivatkozik Cohen a művészettörténetre és a művészetelméletre, Semper, Wölfflin, Schmarsow, Hildebrand és Fiedler elméleteire. Fiedler esetében kitér a művészeti látás problémájára és felállítja azt a Lukácséval ellentétes megállapítást, hogy a művészeti látás a teljes láthatóság (Cohen 1912: 65). Ennek a cikknek a keretei nem engedik meg Cohen és Lukács nézeteinek és különbségeinek a felsorolását. Itt nem a két elmélet összefüggésének részletei fontosak, hanem annak megállapítása, mely szellemi irányzatokba sorolta be magát Lukács a tevékenységével.

Lukács – mint láttuk – nemcsak a filozófusok esztétikájából, hanem a művészettörténészek és műismerők által kidolgozott művészetelméletekből is merített. Példaszerűen jelenik meg heidelbergi esztétikai írásában Conrad Fiedler. De Fiedler mellett egy sor más művészettörténészről is szó van: Adolf Hildebrandról, Gottfried Semperről, Alois Rieglről, Franz Wickhoffról és Max Dvorakról. Az esztétika mint filozófiai diszciplína és a művészethez vezető más utak közötti különbséget azzal emeli ki Lukács, hogy saját elméletét az elsőhöz sorolja (Lukács 1975: 330 sk.). Ezzel saját tevékenységét a magasabb elméleti szférákba emeli. Nemcsak művész és befogadó, hanem filozófus és műismerő között is különbség van.

Ha Lukács nem is különbözteti meg kimondottan, a felsorolt művészetteoretikusok esetében két csoportról van szó: a művészettörténet bécsi iskolájával egy müncheni csoport áll szemben. Az utóbbit Jonas Cohn így írja le: „a művészete elveiért keményen küzdő festőt, Hans von Maréest lehet a kör valódi szellemi vezetőjének, a szobrász Adolf Hildebrandot és a gyűjtő és műbarát Conrad Fiedlert a legjelentősebb teoretikusnak tekinteni” (Cohn 1901: 78). A művészettörténet bécsi iskolája szorosan véve 1897 óta létezett, amikor is Riegl ordinárius, Dvorak pedig Wickhoff asszisztense lett a bécsi Művészettörténeti Intézetben, amely 1891-ben vált ki a Történeti Kutatóintézetből. Wickhoff az új intézet alapításától annak professzora volt, egészen haláláig (1909). Wickhoff után Dvorak vezette az intézetet, szintén egészen haláláig (1921). A művészettörténet bécsi iskolájának képviselői az építész Gottfried Semper elméleteivel is foglalkoztak. Így Riegl *Stíluskérdések* (1893) című művében eltávolodott az itt bevezetett művészet-akarási fogalommal, Semper materiális művészetfelfogásától. Semper jelentősége nemcsak Bécsben épített reprezentatív épületein, hanem elméleti tevékenységén is alapul. Kiemelte az anyag, a technika és a gazdasági feltételek jelentőségét a művészet számára. Ezenkívül, az angol preraffaeliták köréhez tartozó művészet-teoretikusoktól ösztönözve, figyelmet szentelt az iparművészetnek, amit aztán Riegl – a késő római művészeti iparról szóló művében – átvett. Semper számára a műalkotás a technika, az anyag és a használati cél eredménye volt, Riegl számára viszont a művészetakarási eredménye. Semper ezzel a 19. század

közepének hisztoricizmusa, pozitivizmusa és materializmusa közelében áll, míg Riegl a századforduló vitalizmusának a képviselője.

A művészettörténet bécsi iskolája tevékenységének egy rövid áttekintése két, e tanulmány szempontjából lényeges eredménnyel jár. Az első fontos megállapítás az, hogy Lukács, heidelbergi esztétikai írásával, egy olyan diszkusszióra hivatkozott, amely Rudolf Kassnernak az angol művészetelmélettel kapcsolatos elméletére utal, ami annak bizonyítéka, hogy Lukács 1907-től kezdve 1918-ig úgyszólván folyamatosan egy zárt témakör vizsgálatának szentelte magát. A második az, hogy ebben a diszkusszióban az impresszionizmus mint kultúrtörténeti kategória jelenik meg, amely sokkal összetettebb annál, mint ahogy az a 20. század végén tűnik. Franz Wickhoff, Richard Hamann, Eduard és Jules Goncourt, valamint Walter Pater felfedezték az impresszionizmust elmúlt korszakokban: a római császárság idejében és a hellenizmusban, a rokokóban, a reneszánsz végén Tizianónál, Rembrandt késői műveiben. Ha Wickhoff *Wiener Genesis* című művében és Riegl a *Késő római művészeti iparban* a késő római művészettel foglalkoztak, akkor ott mindig impresszionizmusról is szó volt. Az, hogy Wickhoff, Riegl és Dvorak felértékelték a „hanyatlás korát”, a krízis jelei felé irányuló növekvő érdeklődés bizonyítéka: így írja le Dvorak is 1904-es, *A van Eyck testvérek művészetének rejtélye* című művében a középkorból a reneszánszba való átmenetet.

Fiedler láthatóság-elméletét *A képzőművészeti alkotások értékeléséről* (1876) című művében írja le. Kiemeli a látás tevékenységét, amelynek folyamán a dolgok a nézővel szembe lépnek. Megkülönbözteti egymástól a nézetet és a fogalmat, mint a világ megismerésének, illetve alkotásának két módszerét. A művész azt, amit a természetben megismer, a műalkotásban alakítja. Ez az elmélet folytatókra talált a századforduló művészetelméleti vitáiban. Adolf Hildebrand megállapítja *A forma problémája a képzőművészetben* (1893) című művében, hogy a művészi látás nem izolált észlelések összegzése, hanem formaelképzelések felfogása (Hildebrand 1893: 27), és ezzel áthidalja a formaelképzelés és látványbenyomás közötti szakadékot (Hildebrand 1893: 15). Alois Riegl „tapintható” és „látható” közötti különbségtétele is ugyanebbe az irányba mutat. Riegl ezt az ellentétet *Késő római művészeti ipar* (1901) című művében az antik domborművön, *A holland csoportkép* (1902) című művében a festészen írja le. A szem mozgása egy közeli kép esetében és a szem mozdulatlansága egy távoli kép esetében, a tapintás és a látás közötti különbségtétele a korabeli észlelésfiziológiára vezetendő vissza. A láthatóságra fektetett hangsúly érezhető Jules Laforgue *Az impresszionizmus fiziológiai eredete* című írásában, Lukács heidelbergi esztétikai írásaiban, és lényeges elem a mai kortárs művészetelméleti diszkusszióban is. A modern művészet bizonyos tendenciái értelmezhetők úgy is, mint a gondolkodás törvényeitől, a formaelvárásoktól, az anyag szükségletétől és a látási szokásoktól (tehát minden olyantól, amit egy előzetes tudás határozott meg) való megszabadulásra egy spontán aktusban tett kísérletek. Mindkét tendencia Kant filozófiájából ered: a nézet és gondolkodás egymástól való elválasztására, ebben a folyamatban

az emberi tevékenység hangsúlyozására és így az emberi tudás új alapjaira való helyezésére tett próbálkozásból. Az ebben a diszkusszióban tárgyalt felfogást Hermann Konnerth már 1908-ban megjelent *Conrad Fiedler művészetelmélete* című művében Kantra vezette vissza. Fiedler, Konnerth szerint, azt teszi a művészet számára, amit Kant a filozófia számára tett. „A művészi tevékenység eredete utáni kérdés – Fiedler fő művének címe – a művészetelmélet szempontjából mint a művészet feltételei utáni kérdés értelmezendő” (Konnerth 1909: 49).

Ha ezt a kortárs diszkussziót nem veszi az olvasó figyelembe, nem értheti meg Lukács szövegeinek központi fogalmait. A *forma* a 20. század művészetének központi problémája. Amit róla 1900 körül gondoltak és mondtak, döntő az azután következő elméletek számára. Az impresszionizmussal – az irodalmi és képzőművészeti stílussal éppúgy, mint az elmélettel – ez a kérdés került az előtérbe: a forma, az ábrázolt tárgy feloldódik fénytükröződésekben, benyomásokban. Ugyanakkor a műalkotás érzéki hatása felerősödik, az élvezet foka nő. A forma problémává válik és ezzel megnövekszik szerepének jelentősége.

A művészettörténet bécsi iskolájának Lukács heidelbergi esztétikai írására gyakorolt, itt tartalmában ábrázolt hatása filológiaiilag is igazolható. A közvetítők Lukács barátai voltak: Popper Leó, Fülep Lajos és Antal Frigyes. Lukács a művészettel kapcsolatban jó néhány dolgot átvett Poppertől. Leglényegesebb itt Popper ún. félreértésemélete a *Heidelbergi művészetfilozófiába* való beépítésére tett kísérlet. Popper művészeti kérdésekben Párizsban és Bécsben tájékozódott. A bécsi művészettörténet iskola ugyanolyan ismert volt számára, mint Fülep számára. Antal pedig egyenesen Bécsben tanult. Mialatt Lukács a *Heidelbergi művészetfilozófián* dolgozott, tőlük kapott információkat.

Popper Leó művész és műkritikus volt, és lényegesen befolyásolta a nála egy évvel idősebb Lukácsot. Ez a befolyás érzékelhető a közös attitűdben – élni a művészettel és a művészetért –, de az elméleti munkában is. Popper fennmaradt írásai (kiállításokról írt kritikák, feljegyzések, levelek) az 1906 és 1911 közötti művészettel való intenzív foglalkozás tanúi. Írt egy *A repülő esztétikája* című cikket a berlini *Die Neue Rundschau*, továbbá *A giccs*, *A szobrászat* és *Rodin és Maillol* címmel cikkeket a bécsi *Die Fackel* számára, foglalkozott a francia impresszionizmussal és Gustav Klimt művészetével. A Lukács Györggyel folytatott, 124 levélből álló levelezésének első darabja egy levelezőlap, amelyben Popper köszönetet mond Lukácsnak 1908. márciusi bécsi útjáért. A következő, 1908. júniusi levélben Popper és apja gratulálnak a Lukács-szülők 25. házassági évfordulójához, és közlik, hogy a bécsi művészeti kiállításon Emil Orlik egyik fametszetét eltették ajándéknak.

Fülep Lajos közös tanáruk, Alexander Bernát közvetítésével ismerte meg Lukácsot. Fülep akkoriban Olaszországban élt, 1911-ben Lukáccsal közösen szerkesztette *A szellem* című folyóiratot. Ez az ismeretség is szellemi fegyvertársi kapcsolat volt, és nem korlátozódott csupán szerkesztőségi kérdésekre. Fülep művészettel kapcsolatos könyveket és felvilágosításokat adott Lukácsnak. Egy levélben így ír: „Riegl nem nélkülözöm, használja, kérem, ameddig tetszik.

Apropos: látta, hogy Wickhoff Wiener Genesise megjelenik elég olcsón? Kiadják W. összes munkáit kb. 30M-ért." Ennek a levélnek a datálása annyiban lehetséges, hogy ismert: a Fülep által említett *Wiener Genesis* 1912-ben Wickhoff műveinek harmadik köteteként jelent meg. Hogy viszont Riegl melyik művéről van itt szó, biztonsággal nem állapítható meg. Tudható, hogy Lukács – a Lukács Archívumban található kölcsönzési cédulák szerint – Riegl *Késő római művészeti ipar* című művét 1912-ben a heidelbergi egyetemi könyvtárból kikölcsönözte, és – a Lukács Archívum könyvvásárlási számlái szerint – Riegl *Stíluskérdések* című művét 1913-ban megvásárolta.

Antal Frigyes művészettörténetet tanult Bécsben. *Klasszicizmus, romantika és realizmus a francia festészetben* (1914) című doktori értekezésében a 17. század közepétől a 19. század közepéig terjedő korszakkal foglalkozott. Műve három részre tagolódik. A bevezetésben a festőket és műveiket sorolja fel a 18. század közepéig. A két következő fejezetben a következő száz év műveit a szellemtudományi háttér előtt írja le, a forradalom előtti illetve utáni időszakban. Antal tehát Max Dvorak módszerének követője volt. Később annak a Vasárnapi Körnek volt is tagja, amely Balázs Béla és Lukács György körül szerveződött az első világháború alatt Budapesten. Talán itt folyt le az a beszélgetés, amelynek érveit kívánják a következő utalások alátámasztani: „Mindenesetre megadom még a kívánt cikkek évfolyamait: A Holländisches Gruppenportraits a bécsi évkönyv 23. kötetében (1902) (főleg a bevezetés, a Geertgen-kép analíziséből nyíló perspektívák fontosak, különben ez az értekezés mostanáig igazán a művészettörténet utolsó szava), a Vaphio-cikk a Jahreshefte des oest. arch. Institutes 9. kötetében (1906) jelent meg. Dvorak methodikai cikkét a Geisteswissenschaften című folyóiratban publikálta, mely csak egy évfolyamot ért el.” Itt Antal a művészettörténeti tudásának forrásait adja meg. Két tudós elméleteire utal: Alois Rieglre és Max Dvorakéra. Alois Riegl *A holland csoportkép* című „A legfőbb császári ház évkönyvé”-ben 1902-ben, a *Vafió-kehely művészettörténeti helye* című az „Osztrák archeológiai intézet éves füzetei”-ben 1906-ban, és Max Dvorak *A művészettörténeti nevelés legfontosabb módszertani követelményei* című a „Szellemtudományok” című folyóiratban 1914-ben megjelent cikkekről van szó.

Lukács heidelbergi esztétikai írásának kimerítő tárgyalására itt természetesen nem volt lehetőség. Ez az írás elsősorban Lukács, Alois Rieglre vonatkozó utalásainak rendszerbeli helyét próbálta meghatározni. Ezeknek a szövegeknek behatóbb tanulmányozása megmutatja, milyen mély nyomot hagytak bennük a Popper Leóval, Fülep Lajossal és Antal Frigyessel folytatott beszélgetések. Lukács egy művészetelméleti diszkusszióra támaszkodik, amelyben egy a konkrét műalkotáson és az alkotás és műélvezés folyamatán tájékozódó felfogás forrásait találta, és amelyet megpróbált filozófiai elméletébe beépíteni. Az itt alkalmazott séma a következő volt: egy jelenség – nevezetesen a művészet – ellentmondásai-ban való elmélyüléssel a megoldáshoz, a nagy elmélethez jutni. Ezért volt Lukács számára egy nagyszabású esztétika a lehetséges kiút.

Idézett művek

Lukács György: *A heidelbergi művészetfilozófia és esztétika*, 1975

Lukács György: *Heidelberger Notizen*, 1997.

Heinrich Rickert: *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung*, 1902.

Heinrich Rickert: *System der Philosophie*, 1921.

Hermann Cohen: *Ästhetik des reinen Gefühls*, 1912.

Jonas Cohn: *Allgemeine Ästhetik*, 1901.

Hermann Konnerth: *Die Kunsttheorie Conrad Fiedlers*, 1909.

RESÜMEE

Österreichische geistige Einflüsse auf die Ästhetik des jungen Georg Lukács

In dem frühen Hauptwerk von Georg Lukács (*Heidelberger Ästhetik*, geschrieben 1911–1918) man kann den Einfluß der folgenden Philosophen und Kunsttheoretikern nachweisen: Neukantianer: Hermann Cohen, Ernst Cassirer, Wilhelm Windelband, Heinrich Rickert.

Kunsttheoretiker: Richard Kroner, Jonas Cohn, Hugo Münsterberg, Leonore Kühn, Broder Christiansen, Conrad Fiedler, Adolf Hildebrand, Gottfried Semper, Alois Riegl, Franz Wickhoff, Max Dvorak, Leo Popper, Lajos Fülep, Frigyes Antal.

ASZTROLÓGIA A KÉSŐ KÖZÉPKORI TUDOMÁNYOS DISKURZUSBAN*

LÁNG BENEDEK

A mágia, az asztrológia és az okkult tradíciók kutatása – a téma kényes státusánál fogva – hajlamos konfliktusokkal terhes tudományterületekre sodorni a mágia-történetet. A mágia ugyanis tudománynak és vallásnak, népi és elit kultúrának, fikciónak és realitásnak, racionalitásnak és irracionalitásnak egyaránt fogalmas kereszteződéseiben találja magát.¹ Ilyen veszélyes területen tartózkodva természetesen sokféle támadásnak van kitéve, melyek ellen részben úgy védekezhet, hogy – ahelyett, hogy defenzívában, reménytelen helyzetben próbálná igazolni létének kétségbevonat jogosságát – magához veszi a kezdeményezést, ellentámadásba megy át, és történeti alapon kétségbe vonja a racionalitás mítoszt, rámutatva a fenti (és további) dichotómiák egyikének-másikának tarthatatlan voltára, vagy legalábbis arra a problémákban gazdag tényre, hogy ezek a dichotómiák nem ahistorikusan adóttak, nem öröktől fogva léteznek úgy, ahogy ma a világban találjuk őket.

Az alábbiakban azzal a jól körülhatárolt, de korántsem egyszerű kérdéssel szeretnék foglalkozni, hogy milyen érvek alapján határozták meg és ítélték el a 15. század eleji teológusok és egyetemi oktatók, köztük Jean Charlier Gerson, a párizsi egyetem kancellárja és néhány korábban élt középkori értelmiségi (akiknek Gerson autentikus szócsöve) a mágikus praktikákat és az asztrológiát. Ahhoz, hogy bemutassam, mennyire nem könnyű azonosítani az „asztrológia” terminus referenciáját, áttekintem a leghíresebb középkori teoretikus forrásokat, amelyek asztrológia és asztronómia közti distinkciót tartalmaznak: számos tudományklasszifikációt és gyakorló asztrológusok iratait. A történet a teljes középkort átíveli. A késő ókorban kezdődik Ptolemaiosszal, majd középkori színtereken folytatódik

* Az alábbi tanulmány szerzője nagymértékben adósa Fehér Mártának, Klaniczay Gábornak, Bodnár Istvánnak és Szőnyi György Endrének értékes segítségükért és javaslataikért, a köszönetnyilvánítással azonban a legkevésbé sem kívánja elhárítani magától a felelősséget az itt kifejtendő állításokért.

¹ Erre a hármas metszéspontra Richard Kieckhefer – a középkori mágia szakértője – mindjárt e témát tárgyaló könyve elején felhívja a figyelmet. R. Kieckhefer: *Magic in the Middle Ages*, Cambridge: Cambridge University Press, 1989.

Sevillai Isidor, Hrabanus Maurus, Szent-Victori Hugo és Richard, Roger Bacon, Guillaume d'Auvergne, Nicole Oresme, Henricus de Hassia, (Heinrich von Langenstein) írásában, valamint Pierre d'Ailly és Gerson vitájában, hogy végül egyrészt krakkói, magyarországi, prágai és bécsi asztrológusok életművébe, másrészt a híres reneszánsz vitákba torkollják. Ennek az ívnek a csúcsát ragadjuk meg Gerson írásait elemezve: tájékozottsága, integratív ambíciója, explicit argumentumai, részletes fejtegetései különösen értékesé teszik a szövegét, korábbi véleményekre és érvekre való hivatkozásai azt eredményezik, hogy Gerson véleményét elemezni egyet jelent a középkori asztrológiáról szóló traktátusok analízisével.

Ezen érvek elemzésével a tanulmányban szerteágazó ambíciók ébrednek. Adalékokat tud először is szolgáltatni a Yates-tézishez. Yates 1964-től megjelenő írásában a mágia és a tudomány viszonyát elemzi. Könyveiben amellől érvel, hogy a reneszánsz mágus a modern természettudós közvetlen szellemi őse.² Bár vizsgálja a *Poimandrést*, elemzéseiben valójában elsikkad a középkori mágia kérdése.³ Pedig a modern tudomány a mágia felől nem csak a hermetizmus révén kaphatott ösztönző erőt. Tanulmányom a reneszánsz hermetizmus feltűnése előtti utolsó pillanatban veszi szemügyre a középkori mágia és a középkori legitim tudomány konfliktusát, azelőtt tehát, hogy a hellenizmustól örökölt neoplatonikus,

² A tézishez lásd Frances Amelia Yates: „The Hermetic Tradition in Renaissance Science”, in *Art, Science and History in the Renaissance*, ed. Charles S. Singleton, Baltimore: John Hopkins University Press, 1968; eadem: *The Rosicrucian Enlightenment*, London: Routledge, 1972; eadem: *Lull & Bruno*, ed. Frances Amelia Yates, *Collected essays*; vol. 1, London: Routledge, 1982; eadem: *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*, London: Routledge, 1964.

³ A hermetizmus szerepéhez a tudományos forradalomban: Brian P. Copenhaver: „Natural Magic, Hermeticism and Occultism in Early Modern Science”, in *Reappraisals of the Scientific Revolution*, ed. David C. Lindberg, Robert S. Westman, Cambridge: Cambridge University Press, 1990; Maria Luisa Righini Bonelli, William R. Shea (eds.): *Reason Experiment and Mysticism in the Scientific Revolution*, London, Macmillan, 1975; Ingrid Merkel, Allen G. Debus (eds.): *Hermeticism and the Renaissance: Intellectual History and the Occult in Early Modern Europe*, Washington 1988; Brian Vickers (ed.): *Occult and Scientific Mentalities in the Renaissance*, Cambridge: Cambridge University Press, 1984; Mary Hesse: „Hermeticism and Historiography”, in R. Stuewer (ed): *Historical and Philosophical perspectives of Science*, 1970; Charles Schmitt: „Reappraisals in Renaissance Science”, in: *History of Science*, 16/3 (1978); Mikulás Teich, Robert Young (eds): *Changing Perspectives in the History of Science*, London 1973. A Yates-tézis magyar recepciójához: Szőnyi György Endre: *Titkos tudományok és babonák*. Budapest: Magvető, 1978; Idem: *Exaltatio és Hatalom: Keresztény mágia és okkult szimbolizmus egy angol mágus műveiben*, Szeged: JATE Press, 1998; Vekerdy László: „Az okkult igézetében”, in Idem: *Tudás és tudomány*, Budapest 1994, 449–462. o.

gnosztikus, sztoikus hagyomány-konstelláció a mágiának újfajta legitimációs bázist teremtett volna.

Mágia, tudomány és vallás megkülönböztetését szolgáló kritériumok különösen expliciten jelennek meg Gersonnál, ez a trichotómia a második kérdéskör, melyben e tanulmány relevanciával kíván bírni.

Harmadszor pedig a mágia racionalitásának problémája kerül terítékre. Régi téma ez tudomány- és mágiatörténészek köreiben⁴, legújabb feltűnését Richard Kieckhefer és Valerie Flint polémiájában érhetjük tetten.⁵ Első pillantásra úgy tűnik, három alternatíva közül kell kiválasztani a legmeggyőzőbbet. A mágia vagy irracionális, ráció ellenes tradíció, mely a tudománnyal jellegénél fogva, szükségszerűen szembenáll, vagy alternatív, nem-racionális, aracionális, nem diszkurzív, tudományos alapon nem felelősségre vonható megismerés, mert elsősorban emotív és pszichológiai relevanciával bír, vagy egyenesen racionális, a tudomány aktuális állapota szerint ésszerű és elfogadható, legfeljebb teológiai szempontból kifogásolható praxis. A kérdés azonban bonyolultabb, mint amilyennek első pillantásra látszik, mert mindenekelőtt saját értelmezési horizontunkat kell tisztáznunk. Mások ugyanis a mai racionalitás-kritériumaink, mint az akkoriak, és kérdés, hogy melyik alapján akarunk a mágia ügyében állást foglalni. Juthatunk-e más következtetésre saját ráció fogalmukat használva, mint forrásaink szerzői? Korrekt tudással bírnak-e céljaikról? Hiszen csak ennek fényében tudjuk a cél és a hozzá vezető algoritmus viszonyát, és így a racionalitást megítélni, ha viszont önkényesen tulajdonítunk valamiféle célt, ítéletünk szükségszerűleg esetleges marad.

A mágia előnye, hogy alapelvei mind a múltban, mind a kortárs tudományfilozófiában, különösen alkalmasak arra, hogy széles körű episztemológiai vitát provokáljanak. A téma veszélyessége és gyanús volta jelenti a motivációt az elítélők számára, tartalma pedig garantálja, hogy a megfelelő, racionalitás-problémát firtató érvek hangozzanak el.

Előfeltevések

A vizsgálat előtt persze nem haszontalan tisztáznunk a vita elemzésében kimondatlanul érvényre jutó előfeltevéseinket. Az utókor hajlamos tudományfilozófia és tudománytörténet radikális szétválasztására, és önnön illetékességének

⁴ Pl. I. C. Jarvie, Joseph Agassi: „The Problem of the Rationality of Magic” in Brian Wilson (ed): *Rationality*, Oxford: Harper & Row, 1970.

⁵ Kieckhefer: *Magic*, 151–200. o. Idem: „The Specific Rationality of Medieval Magic”, in: *The American Historical Review* 99/3 (1994), 813–836. o. Valerie I. J. Flint: *The Rise of Magic In Early Medieval Europe*, Oxford: Clarendon Press, 1991. 12, 83, 203, 406. o.

kinyilvánítására a téren, hogy hogyan is kell egy tisztességes tudománynak felépülnie. A történeti kontextust ilyenkor az adott elmélet megvalósulását segítő vagy akadályozó tényezők halmazaként írja le, a filozófiát „de jure”, a történettudományt „de facto” kérdésekben tartja relevánsnak.⁶ Mivel az aktuálisan kitüntetett tudományosmenny maga is változik az idők során, a történeti eseményeknek a hozzá való negatív vagy pozitív viszonyulása is időről időre új beszámolót igényel. A vizsgálatot folytató kor ezért tudományfilozófiai nézeteinek változó tükrében arra kényszerül, hogy a történelmet újra és újra átírja, valahogy úgy, ahogy Orwellnél a politikai változások szülik a múltra vonatkozó – de a jelenről szóló – új elbeszéléseket. Ennek a szellemnek a jegyében a felszínes olvasó kitüntethet a bemutatásra kerülő vitában egy racionális és a tudomány szempontjából üdvös, felvilágosodott álláspontot, felismerheti Oresme-ben vagy Gersonban a világos ész hőseit, és azonosíthat egy ezzel szemben álló, okkult, áltudományos véleményt, amely akadályozta a tudomány céltudatos fejlődését. Paradigmatikus példa erre Pierre Duhem, aki az asztrológusok és Gerson azon elméletében, hogy az ég és a csillagok általános hatást gyakorolnak a földi testekre, a gravitáció megsejtését véli felfedezni, mintegy feltételezve, hogy a természeti törvények univerzálisan adottak a világban, csak rájuk kell találni.⁷

Ez a megközelítés azonban azt implikálná, hogy a tudománytörténet valamelyik részvevője éppen ide, a mi 20. századi állapotunkba szeretett volna eljutni, vagy tevékenységével, akár öntudatlanul, a mi tudományosmennyünk kiépítésére törekedett volna. Ha feltesszük azt az egyébként értelmetlen kérdést, hogy mi volt üdvösebb a mai tudomány szempontjából, a középkori mágia vagy a középkori legitim tudomány, jó érveket találunk mind a két oldalon. Könnyen juthatunk arra a különös következtetésre, hogy a mágia bizonyos mértékig – a természet folyamatába való beavatkozás és a predikcióra való törekvés terén – még előremutatóbb is, mint a kor tiszta tudománya, és így a Yates-tézisnek adhatnánk hitelt.

Még a mágikus tradíciók klasszikus kutatói, Yates és Thorndike is a legitim természettudomány fejlődésében keresik a mágia kutatásának létjogosultságát. A mágikus tradíció számukra annyiban szolgálhat kutatás tárgyául, amennyiben hatástörténete a máig kumulálódó kutatási eredmények motivációit tartalmazza. Thorndike, bár a kort babonásnak tartja, mely kevés tudományos fejlődést ígér, megdicséri a 14–15. századot azért, mert legalább embrionális formában felmutatja a későbbi tudományos felfedezéseket. Az alkímisták és asztrológusok bizonyos eredményei, gázokról, vonzásról, taszításról alkotott fogalmai valójában a gravitáció, a Holdra hivatkozó árapályelmélet és a modern kémia prototudomá-

⁶ Vö. Fehér M. István: „Filozófiatörténet – filozófiai elmélet a mai viták tükrében”, in: *Magyar tudomány* 1991/11, 1368–1372. o.

⁷ Pierre Duhem: *Le Système du monde; histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic*. 8. vol. Paris: A. Hermann, 1958, 500–501. o.

nyának elemei.⁸ A Yates-tézis szintén egy unilineáris, kumulatív tudománykép terméke, melyben a később elvetelt hermetizmus a modern tudománynak ösztönző-erőt adott, hogy az elszakadjon a meghaladásra ítélt középkori tudománytól.

A racionalitás mai horizontjából nézve annyira nehezen értelmezhető középkori mágia mindenképpen körültekintőbb viszonyulást igényel a kutatótól, az értékelés nem hajtható végre abszolutista álláspontból. Bár az új paradigma szemszögéből nézve átértékelődtek a középkori tudomány és a mágia elemei, ezt az átértékelődést nem kell egy abszolút értékrend felé irányuló, töretlen fejlődésnek tételeznünk, és a régiekben saját előfutárainkat felismernünk. A tudományosság kritériumai, a metodológiai normarendszer, a világról kialakított konceptuális háló, az egyes fogalmak referenciája és a paradigma többi, Kuhn által megnevezett ismérve, egyszóval a világról szóló elbeszélésünk konstitutív elemei, le egészen a perceptuális szintig, nem ahistorikusan adottak. A mágikus világkép olyan önálló, (szimbolikus) konceptuális rendszer, melynél a fenti ismérvek felderítésének munkáját újra el kell végezni, nem hagyatkozhatunk a legitim tudomány eredményeire.⁹ Fejlődése nem pusztán megelőzi a modern tudományét, hanem párhuzamos is vele (ezzel cáfolható az unilinearitás), és eredményei valóban hatással lehettek az utóbbira,¹⁰ de nem osztályozhatjuk ezen eredményeket aszerint, hogy a pozitív elemek egy feltételezett kumulációja során hogyan ítéltettek meg (motivatívnak vagy terméketlennek) a konkurens paradigmában. A középkori mágia státusát, fogalmainak referenciáját, módszertanának jelentőségét pedig a legautentikusabban a saját korának konceptuális sémájára vetítve tudjuk megközelíteni.

Forrásaim alapján a következő tételt igyekszem alátámasztani: vallás – mágia – tudomány trichotómia és racionalitás – irracionalitás dichotómia természetesen a későközépkorban is léteztek, és akkor is megfogalmazást nyertek, de határaik máshol húzódtak, és e fogalmak alatt mást értettek, mint amit manapság értünk.

⁸ Thorndike: *A History of Magic and Experimental Science*. 8 vols. New York: Macmillan, 1923–1958, 4. vol. 1934, „Conclusion” 611–615. o.

⁹ Pl. Bert Hansen: „Science and Magic”, in David C. Lindberg (ed): *Science in the Middle Ages*, Chicago: University of Chicago Press, 1978, 483–506. o.; Alexander Murray: *Reason and Society in the Middle Ages*. Oxford: Oxford University Press, 1978, 110–121. o.

¹⁰ Ennek a tételnek a bizonyítását elsősorban a hermetizmussal kapcsolatban végezték el, lásd 2–3. jegyz.

Asztrológia és asztronómia

Isidortól kezdve a tudomány klasszifikációkban és az enciklopédikus művekben világosan megjelenik egyfajta törekvés az igaz és a hamis égi tudomány elhatárolására.¹¹ E hagyományt előképezi, és talán részben okozza is Ptolemaios, aki a későbbiekben sokat referált csillagászati mű, az *Almagest* mellett, megírja az asztrológia bibliáját, a *Tetrabyblos*t is, amelyre a latin források *Quadrupartitum*ként hivatkoznak.

A középkori szerzők sokszor nem egyszerűen igaz asztronómia és hamis asztrológia közt tesznek különbséget. *Astrologia partim naturalis partim superstitiosa est*: maga az asztrológia is részben természetes, részben babonás tudomány. Természetes, mert a Nap és a Hold mozgását, a csillagok helyzetét kutatja, babonás azonban az a része, mellyel a jövőmondók (*mathematici*) foglalkoznak, akik a csillagokból és a tizenkét csillagjegyből jósolnak. De a megkülönböztetés nem ennyire egyszerű, a forrásokban további dichotómiák egész sorával találkozunk.

Szent-Victori Hugónál a matematika és az asztrológia is kettős természetű. Ha a 'Mathematica' szóban az első 't'-t hehezetesen ejtjük, a szó referenciája valódi tudomány, amely absztrakt mennyiségekkel foglalkozik, a quadrivium alá tartozik és nagyjából a mai matematika fogalmunknak felel meg. Ha azonban 'Matesis'-t mondunk 'h' nélkül, ez hiábavaló babonára vonatkozik, melyet azok művelnek, akik az emberi sorsot a csillagok állásába helyezik, és ezért ezeket matematikusoknak hívják.¹² Két oka van a szerzőnek arra, hogy erről a második jelentésről is megemlékezzék: a késői római szóhasználatban a matematikus már egyaránt jelenti az asztrológust is (lévén a csillagok tudománya a matematika *par excellence* érvényességi területe), valamint — a görög *mantiké* szó adaptációjával a mate-

¹¹ W. M. Lindsay (ed): *Isidori Hispaniensis Episcopi Etymologiarum sive Originum Libri XX*. Oxford: Oxford University Press, 1911, 147–148. o.

Liber III. XXIV–XXVII. *De differentia Astronomiae et astrologiae*:

Astrologia vero partim naturalis, partim superstitiosa est. Naturalis, dum exequitur solis et lunae cursus vel stellarum certas temporum stationes. Superstitiosa vero est illa quam mathematici sequuntur, qui in stellis auguriantur, quique etiam duodecim caeli signa per singula animae vel corporis membra disponunt, siderumque cursu natiuitates.

Lásd még: Hrabanus Maurus: *De magicis artibus*, PL 110, 1095–1115. cols. Vö. V. Flint: *The Rise of Magic*, 51–55. o.

¹² Hugo de Sancto Victore: *Didascalicon*, PL 176. II/IV. 753. col. *De mathematica: Mathematica autem doctrinalis scientia dicitur. Matesis enim quando t habet sine aspiratione, interpretatur vanitas, et significat superstitionem illorum, qui fata hominum in constellationibus ponunt: unde et huiusmodi mathematici appellati sunt. Quando autem t habet aspiratum, doctrinam sonat. Haec autem est, quae abstractam considerat quantitatem.* Vö. Jerome Taylor (ed): *The Didascalicon of Hugh of St. Victor*, New York: Columbia University Press, 1991.

matika mágikus tevékenységnek, divinációnak is hangzik. Az asztrológia tehát részben természetes tudomány, részben pedig babona.

Természetes annyiban, hogy a testek állapota (*complexio corporum*), mint egészség, betegség, viharos és derűs időjárás, termékenység és terméketlenség valóban az égi testek befolyása alatt áll, de babona annyiban, amennyiben esetleges, és a szabad akarat alá eső dolgokat is meghatározni igyekszik.¹³

A tulajdonképpen mágia deskripciója és alesetekre történő felosztása a *Didascalicon* hatodik könyvének végén, mintegy *addendum*ként a főszöveghez illesztve olvasható.¹⁴ A mágia klasszifikációjában Hugo eltér egy kicsit az isidori, négy elem szerinti felosztástól. A mágia öt kategóriája: *mantice* azaz divináció, hiábavaló matematika (*mathematica vana*), *sörtilegia*, *maleficia*, *praestigia*. A *mantice* öt alese: *necromantia*, *geomantia*, *hydromantia*, *aerimantia*, *pyromantia*. A *mathematica vana* alesetei: *aurispicina*, *augurium*, *horoscopica*. Ez utóbbi maga az asztrológia, mely konstellációkból igyekszik horoszkópokat állítani. Mindennek azonban nincsen helye a tudományban, Hugónál a filozófia négy részre osztatik: *theorica*, *practica*, *mechanica*, *logica*, a mágia pedig ki van zárva e rendszerből.¹⁵

Hasonló distinkciót találunk az asztrológia természetes és babonás aspektusai közt Abaelard-nál, a matematika kettős referenciájáról pedig Guillaume de Conchesnél olvashatunk.¹⁶ Valamivel később John of Salisbury is megemlékezik e különbségről, de nála az igaz és hamis matematika *differentia specificája* nem a 't' hehezetes volta, hanem az utolsó előtti 'e' hosszúsága.¹⁷

¹³ *Didascalicon*, II/XI. De astronomia, PL 176. 756. col. *Astrologia autem quae astra considerat secundum natiuitatis et mortis et quorumlibet aliorum eventuum observationem quae partim naturalis est, partim superstitiosa. Naturalis in complexibus corporum, quae secundum superiorum contemperantiam variantur, ut sanitas, aegritudo, tempestas, serenitas, fertilitas et sterilitas. Superstitiosa in contingentibus et in iis, quae libero arbitrio subiacent, quem partem mathematici tractant.*

¹⁴ Hugo de Sancto Victore: *Didascalicon*, VI/XV. De magica et partibus eius, PL 176. 810. col.

¹⁵ *Didascalicon*, VI/XV. *Magica in philosophia non recipitur, sed est extrinsecus falsa professione...*

¹⁶ Abaelard: *Expositio in Hexaemeron*, in Victor Cousin (ed): *Petri Abaelardi Opera*, Paris 1849, I. 649–651. o; vö.: Augustinus: *De diversis questionibus, Contra mathematicos*, PL. 40. 28D–29A; Guillaume de Conches-hoz lásd Thorndike: *History of Magic*, II, 13. o. n. 3.

¹⁷ Johannes Saresberiensis *Policraticus* II, 18 (Webb 102), ed: K. S. B. Keats-Rohan, Turnholti, 106–107. o.

Mathesim ergo probabilem, quae paenultima brevi enuntiatur, quam et natura inducit, ratio probat, et utilitatis experientia approbat, quasi quoddam doctrinae suae iaciunt fundamentum, ut exinde opinionum suarum lubrico quasi quadam imagine rationis in mathesim reprobam, quae profertur extensa paenultima, perniciosissime prolabantur.

A 13. században Albertus Magnus szintén az 'e'-k hosszúsága alapján tesz különbséget, de nála a második kategória sem egyértelműen babonás, hanem újabb distinkció helyszíne, mint Hugónál az asztrológia.¹⁸ Ezután tér a matematika kettős természetére.

A *matematikus* szó kettős jelentésű. A *mathesis* azonos az elvonatkoztatott, absztrakt dolgok tudományával, [...] melyek absztrakt definícióval jönnek számításba, mint a quadrivium egész tudománya. Ez nem szidni, hanem dicsérni való. Másképpen, megnyújtott középső szótaggal mondják a *mathesist*, ha az égi jelek általi divinációról van szó. Ez utóbbi pedig olykor rossz, olykor jó, ahogy azok is tartják, akik a tudományt ismerik. Ha ugyanis valaki csillagokból olyan dolgok felől jósol, melyek más alá nem, csak a természetes okság alá esnek, és az az előrejelzés tiszteletben tartja azt, ahogyan e rend alá vannak rendelve, [...] nem tesz rosszat. Ha pedig valaki másképpen szól a jövőbeli dolgokról, mint mondtuk, az csaló, manipulátor és méltó a megvetésre.¹⁹

Roger Bacon mindkét eljárást megemlíti az igaz és hamis matematika elkülönítésére, de a véleménye e téren nem konzisztens. Az *Opus Maius* 4., matematikáról szóló részében és az *Opus Tertium*-ban az igaz matematikában a 't' hehezetten ejtendő, a középső 'e' pedig rövid, míg a babonás párjában a 't' nem h-val ejtendő, az 'e' pedig hosszú.²⁰ Más műveiben éppen e nézetek ellen küzd, és a fordítottja mellett áll ki.²¹

Mint látható, nagy a hajlandóság a distinkció nyelvi eszközökkel történő megtételére, a megkülönböztetés szándéka végigkövethető a középkor végéig és a reneszánszig.

¹⁸ *Enarrationes in Evangelium Matthaei*. II, i, in Albertus Magnus: *Opera Omnia*, 20–21, Paris 1893, 20. vol. 61–62. o.

¹⁹ *Ibid.* *Mathematicus autem duplex est. Mathesis enim idem est quod scientia de separatis, et abstractis, quae licet secundum esse suum naturale sint in rebus motui subiectis, tamen diffinitione abstracta considerantur, sicut est tota quadrivii scientia. Et hoc non est reprehensibile sed laudabile. Aliter dicitur Mathesis producta media syllaba, idem quod divinatio per cursus siderum. Et haec aliquando est bona, et aliquando mala, sicut et ipsi dicunt qui scientiam noverunt. Si quis enim pronosticatur per stellas de his quae non subjacent nisi ordini causarum naturalium, et sua pronosticatio est de eis secundum quod ordini illi subjacent, et non extendit se ad illa eadem, nisi ea tenus, quo inclinatur ad ea primus ordo naturae qui est in situ stellarum et circulo non male facit. [...] Qui autem non consideratis omnibus, praenuntiat et de his quae futura sunt, aliter quam dictum est, trufator est et tyrannus, et abjiciendus.*

²⁰ Roger Bacon, in John Henry Bridges (ed): *The Opus Maius of Roger Bacon*, Frankfurt 1964, I, 239. o. *Vocabulum enim verae mathematicae scribi per t aspiratum, et ab hoc nomine mathesis media correpta, quod scientiam designat. [...] Sed vocabulum falsae mathematicae sine aspiratione scribi asseritur ad eisdem auctoribus et a mathesi media producta, quod divinationem notat.*

²¹ *Ibid.* 239. o. és lj. Brit. Mus. Sloane, MSS. 2156, fol. 72, c, Bodleian, Tanner MSS. 116.

A 15. század második felében mintegy félszáz asztrológus és asztronómus tevékenykedett Kelet-Európában (a krakkói egyetem csillagászat tanszékén, a rövid életű pozsonyi egyetemen és Mátyás udvarában), jelen témánkról azonban eléggé egyöntetűen nyilatkoztak. Johannes Glogoviensis (egy Sacrobosco-kommentárban) érvényességi területük alapján különíti el a két diszciplínát, szerinte az asztronómia az égi mozgásokkal, míg az asztrológia ezek földi hatásaiban érdekelt.²² E késő-középkori csillagászok azonban kevesebb hangsúlyt fektetnek a distinkció elméleti hátterére, számunkra ezért most kevésbé fontosak. Gondos stúdiumokat érdemelne viszont Ficino, aki komolyan érdekelt a két égi tudomány viszonyában, ítéleteinek ambivalenciája is rendkívül izgalmas, véleménye azonban korántsem feldolgozatlan.²³

A fentiekben idézett érvek gyakran emlékeztetnek egymásra, sőt azonosak, és bizonyos inkonzisztenciáról árulkodnak, időnként ugyanis gyakorló asztrológusok, időnként pedig asztrológia-ellenzők szájából halljuk ugyanazon mondatokat, a fogalmak referenciáiról pedig még mindig keveset tudunk. Érdemes tehát szemügyre venni egyetlen szerzőt, Jean Gerson²⁴, aki a keresztény szempontból elfogadható igazság keresésének buzgalmában megkülönböztet valódi és hamis asztrológiát, hiteles és hiteltelen víziókat (például Ermine de Reims, Jeanne d'Arc és Svédországi Szent Brigitta esetében),²⁵ tiszta, valamint népi babonáktól fertőzött vallást, és e kategóriákat definiálva igyekszik az előbbieket megtisztítani az utóbbiak káros hatasaitól. Az utókor (ahogyan ez a tanulmány) hálás lehet Gersonnak, mert e distinkciókat megtéve explicitté teszi a kritériumokat, melyekkel él. Én azt fogom megvizsgálni, hogyan határolta el az igaz és a megrontott asztrológiát, a természetes és a démonikus, üldözendő mágiát (egyáltalán hagyott-e teret az előbbinek?), hogyan vélekedett a racionalitásról, a kíváncsiságról és a tapasztalás legitim és illegitim módjairól. Ennek során számos

²² Johannes Glogoviensis: *Introductorium compendiosum in tractatum 'Sphaerae' Johannis de Sacrobosco*. Cracow 1506, 1513, Strasbourg 1518 (ELTE Egyetemi Könyvtár, Vet. 13/31).

²³ Egy új és alapos feldolgozása a kérdésnek: Marsilio Ficino: *Three Books on Life*, eds. Carol V. Kaske, John R. Clark Binghamton, N. Y. 1989.

²⁴ Jean Charlier de Gerson (1363–1429) 1377-ben lépett be a Navarrai Kollégium tagjai közé. 1392-ben vált a teológia doktorává, 1395-ben követte barátját és korábbi tanárát, Pierre d'Aillyt a Párizsi Egyetem kancellári székében. A zsinati mozgalom teoretikusa valamint a Konstanzi és a Pisai Zsinat szervezője volt.

²⁵ *Entre Dieu et Satan, Les visions d'Ermine de Reims*, présenté par Claude Arnaud-Gillet, 1997, I. F. Bonney: „Jugement de Gerson sur deux expériences de la vie mystique: les visions d'Ermine et de Jeanne d'Arc”, in: *Actes du 95e Congrès national des sociétés savantes* (Reims 1970). Paris 1975, 187–195. o., Gerson: De distinctione revelationum verarum a falsis, idem: De probatione spirituum, idem: Judicium Johannis Gersonii, doctoris et cancellarii parisiensis de vita sanctae Erminae, in: *Opera Omnia*, Anvers 1706, t. I.

érvet fogok idézni témába vágó műveiből,²⁶ amelyekben értékes koherens rendszerbe ágyazott válogatását találjuk a Biblia, Ágoston, Isidor, Szent Tamás, Nicole Oresme, Pierre d'Ailly véleményeinek és széles körű képet alkothatunk a mágia – nem kevés ambivalenciát magában rejtő – késő középkori megítéléséről.

Gerson és a démonok

Gerson *Trilogium astrologiae theologisatae* című traktátusában, amelyet a francia király egyetlen fiának, a későbbi VII. Károlynak címzett, harminc *accusativus cum infinitivó*ban rakja rendbe az asztrológiát, kigyomlálva belőle a babonás komponenseket, és felmutatva a vallás szempontjából tolerálható, „teologizált” asztrológia lehetőségét.²⁷ Ennek az érvsorozatnak egyik legfontosabb érveléstechnikai eszköze a démonok létén alapszik.

Mágusok művészetében, és minden babonás tevékenységben, mely nem természetes ésszerűség vagy csoda szerint, hanem látható vagy rejtett paktumnak köszönhetően történik, kétségkívül rossz angyalok működnek közre.²⁸

²⁶ Az idézetek Gerson mágikus témájú műveiből származnak:

Trilogium astrologiae theologisatae, *Opera omnia*, 1706, t. I. col. 189–203.

Tractatus contra superstitionem innocentum, t. I. col. 203–206.

Opusculum adversus doctrinam cuiusdam medici delati in Monte Pessulano, sculptentes in numismate figuram leonis cum certis characteribus pro curatione renum, t. I. col. 206–208.

De observatione dierum quantum ad opera, t. I. col. 208–210.

De erroribus circa artem magicam et articulis reprobatis, t. I. col. 210–219.

An liceat christiano initia rerum observare ex coelestium syderum respectu, t. I. col. 220–225.

De erroribus circa artem magicam et articulis reprobatis, in Jean Gerson: *Œuvres complètes* (ed: Palamon Glorieux), Paris 1961–73. 10. 77–90. o.

²⁷ *Trilogium*, Proemium, *Trilogium astrologiae theologisatae*, in: *Opera omnia*, 189. col.: (Theologia) nullus recte aestimabit contrariam esse cuicumque verae scientiae: omne enim verum omni vero consonat. Quinetiam Theologia scientias omnes alias sibi subditas habet velut ancillas, in quibus si quid pulchrum est, illud approbat et decorat, si quid noxium et turpe, illud abjicit et mundat. [...] Propterea non est hoc negandum ab Astrologia, quam esse scientiam nobilem et admirabilem, primo Patriarchae Adam & sequacibus revelatam, Theologia non abnegat. Veruntamen hanc ancillam suam Astrologiam nonnulli tot vanis observationibus, tot impiis erroribus, tot superstitionibus sacrilegis de turpantes maculaverunt, [...] quod apud bonos et graves reddita est nedum infamis, sed Religioni Christianorum suisque cultoribus pestilens & nociva.

²⁸ *Trilogium*, Propositio, 21. *Opera omnia*, 196. col.: Angelos praesertim malos in artibus magicis & omnibus superstitionis operationibus quae nec rationem naturalem, nec miraculum verum habent, sed ex pacto noto vel occulto, non dubium operari & effectum fortiri.

Olyan hatás elérése érdekében folytatott vizsgálódást, melyet nem remélhetünk Isten csodatévő képességétől, sem természeti okoktól, a keresztényeknek a démonokkal kötött implicit vagy explicit szerződésből eredő babonás és gyanús dolognak kell tekinteniük.²⁹

Minden babonás tevékenység magában rejtí a démonokkal kötött szövetséget.³⁰ Gerson ezzel minden mágikus ténykedést a legnagyobb bűnök közé utal, amennyiben olyan célra törekednek, ami a kor racionalitása szerint nem reális. A mágia befektetéséhez, legitimitásának teljes megvonásához van szüksége a démonokra, akik így az érveléstechnika fontos eszközeivé válnak. A démonokról pedig megtudjuk, hogy először is a természettudomány szerint valószínűleg (*probabile est*), a hit igazsága szerint pedig biztosan léteznek.³¹ Rendkívül veszélyesek, mert úgy csinálnak, mintha mágikus művészetekkel kényszeríteni lehetne őket, de valójában csak az a céljuk, hogy úgy tiszteljék őket, mint isteneket, és közben rászedik az embert.³²

Gersonnak tehát azért van szüksége a démonok létére, hogy a mágiának szükségszerűen velejáró démoni jelleget tulajdonítson, és minden formáját szalonképtelenné tegye. Érveléstechnikájában a mágia szó egyértelműen pejoratív értelmet nyer, az ellenfél gyanúba keverésének eszközéül szolgál. Nem ez az egyetlen lehetőség azonban, ami egy középkori tudós előtt áll, más hagyomány is van, amelyhez a mágia definíciójában Gerson csatlakozhatna.

A mágia szó referenciáinak párhuzamos történeteire Kieckhefer hívja fel a figyelmet.³³ A teológiai, diskurzusbeli jelentését ismerteti Gerson is: a mágus igyekszik kényszeríteni a démont, a démon igyekszik rászedni a mágust, Isten pedig valamilyen okból mindezt engedi. A mágia bevetése tehát racionális aktus (irracionális csak akkor volna, ha démonok nem léteznének, de léteznek), csak veszélyes és a vallás parancsaival ellentétes. A démoni beavatkozás fogalma az Új-Testamentum apokaliptikus részeiből és az apokrif iratokból, valamint a hagiográfiából táplálkozott, és teljes megfogalmazást Augustinus *De civitate Dei-*

²⁹ *De erroribus*, Secunda consideratio, Glorieux, 79. o.: *Observatio ad faciendum aliquem effectum qui rationabiliter exspectari non potest a Deo miraculose operante nec a causis naturalibus, debet apud christianos haberi superstitiosa et suspecta de secreto pacto implicito vel explicito cum daemonibus.*

³⁰ *Ibid*: *Intendimus esse pactum implicitum in omni observatione superstitiosa cuius effectus non debet a Deo vel a natura rationabiliter exspectari.*

³¹ *De erroribus*, Prima consideratio: *Probabile est in philosophia naturali, et secundum veritatem fidei certum est daemones esse.*

³² *Trilogium*, Prop. 14. Opera, 195. col.: *Addens daemones non cogi per artes magicas, sed ita fingere se cogi ut colantur sicut dii & hominis fallacia multiplici decipiant.* *De erroribus* 17us articulus: *Quod per tales artes daemones veraciter coguntur et compelluntur et non potius ita se cogi fingunt ad seducendos homines: error.*

³³ R. Kieckhefer: *The Specific Rationality*, 816–821. o.

jében és Sevillai Isidor *Etimológiáiban* kapott.³⁴ Hrabanus Maurusnál³⁵ és Hugo de Sancto Victorénél³⁶ egyaránt megtaláljuk Isidor négyes felosztását (a Varrótól örökölt klasszifikáció a négy alapelem szerint: *geomantia*, *hydromantia*, *aeromantia*, *pyromantia*) és ezekről kiderül, hogy kivétel nélkül démoni beavatkozást involváltnak. Az Isidor–Hugo-féle klasszifikáció olyan erős hagyományt teremtett, hogy még a 15. századi Johannes Hartlieb tiltott praktikákról szóló könyvében (*Das pûch aller verpoten kunst*) is fellelhető a nyoma,³⁷ a reneszánszban pedig újból erőre kapott.

A szó másik értelmezése a filozófiai és tudományos diskurzusban érhető tetten, éppen a különbséget hangsúlyozandó, a 'természetes mágia' kifejezésben. Ez a Pliniustól eredő, majd az arab asztrológia és alkímia által megtermékenyített mágia-konceptió a természeti események okkult, nem-manifeszt aspektusával függ össze. A mágus a titkos korrespondenciákat kiismerve, de démonok segítségének igénybevétele nélkül manipulálja a természet elemeit. A nem-démoni felfogásban a mágia a természettudomány közeli rokona (Guillaume d'Auvergne szerint egyenesen része),³⁸ bár módszereiben és kutatási területeiben különbözik tőle. A kor természettudományos vizsgálatai ugyanis nem élhetnek a kísérlet eszközével, lévén az a természet normális folyásába történő illetéktelen beavatkozás, hanem csak megfigyelés révén férkőzhetnek hozzá a törvényszerűségekhez. Ezzel szoros összefüggésben csak az képezheti kutatásuk tárgyát, ami rendszeresen és manifeszt módon következik be, ritka, rejtett, okkult események nem hordozhatnak lényegi információt, ezek megismerésére nem hasznos törekedni. Ez részben magyarázat arra, miért került gyanúba Gerbert d'Aurillac, a különös pápa és Roger Bacon, a kísérletező hajlamú tudós.

Gerson tehát a mágia demonizált felfogásához ragaszkodik, és azt állítja, hogy a démonok rászedik a mágust, és saját kultuszukra csábítják. Itt a kancellár olyan

³⁴ Augustinus: *De civitate Dei*, VIII–X. Turnholti, 1955, 216–314. o., Isidorus: *Etymologiae*, VIII. 9, in: PL. 82, 310–314. col. vagy: W. M. Lindsay (ed): *Isidori Hispalensis Episcopi Etymologiarum sive Originum Libri XX*, Oxford 1911.

³⁵ Hrabanus Maurus: *De magicis artibus*, PL 110, 1095–1115. cols. Vö. V. Flint: *The Rise of Magic*, 51–55. o.

³⁶ Hugo de Sancto Victore: *Didascalicon*, VI/XV. *De magica et partibus eius*, PL 176. 810. col.

³⁷ Johann Hartlieb: *Das Buch aller verboten Künste* (ed. et transl. Falk Eisermann, Eckhard Graf), Ahlerstedt 1989.

³⁸ G. Alvernus: *De universo*, in: *Opera omnia*, Paris 1647, 648. o. „In ea parte naturalis scientiae, quae vocatur magica naturalis.”

inkvizítorok véleményét követi, mint Nicolaus Eymeric³⁹ és Bernard Gui, vagy a nekromancia más elítélői, mint Arnaldus de Villanova és Iohannes Frankfurt.

Gyökeresen más álláspontra helyezkednek maguk a nekromantikus praktikákat tartalmazó anonim kézikönyvek, amelyek a mágusnak a démonok feletti kompetenciáját hangsúlyozzák.⁴⁰ A *Liber Consecrationum* szerint például a mágia gyakorlása vallásos aktus, melyhez hit és tisztító eljárások szükségesek. A vallásos áhítat és a démoni mágia kombinációja lehetséges, a mágusnak aszkétához illően elő kell készítenie a testét és a lelkét a mágikus tevékenységre, imádkoznia kell Istenhez, és így elnyeri a démonok feletti ellenőrzés jogát.

Gerson szélesebb látókörű annál, semmint hogy diskurzusának foglyaként ne reflektált volna a mágia alternatív – nem démoni – értelmezésére. Több kiskaput hagy nyitva a mágikus tevékenység nem démoni aspektusainak. Egyfelől megengedi, hogy az orvostudományban bizonyos babonás elemeknek lehet pszichológiai funkciója. Az ilyen eljárásokban is fellelhető a természetes ésszerűség annyiban, amennyiben a beteg képzeletét befolyásolják, reményét erősítik, vagy gondolatait elterelik.⁴¹

³⁹ Eymeric főinkvizítor saját bevallása szerint több varázskönyvet elolvasott, mielőtt elégetett volna. Az elítélők közül ő ismerhette talán a legautentikusabb módon azt, ami ellen küzdött. Tapasztalatait a *Tractatus contra daemonum invocatores*ben foglalta össze (ez csak kéziratban olvasható), de a nyomtatásban is megjelent nagy inkvizíció-kodifikációban, a *Directorium Inquisitorum* (1376) két fejezetében, a *De sortilegis et divinatoribus* (II. liber, XVII. questio) és a *De invocantibus daemones* (XVIII. questio) címek alatt rekapitulálja a legszükségesebbeket. Nicolaus Eymeric: *Le manuel des inquisiteurs – Directorium inquisitorum*, introduction, traduction et notes de Louis Sala-Molins, Paris 1973, 66 és 139. o.

⁴⁰ A műfaj egyik reprezentatív példányát, egy mágikus kézikönyvet Münchenből Richard Kieckhefer publikált (Clm 849, Bayerische Staatsbibliothek, Munich, fols 3–108). Vö. Kieckhefer: *Magic*, 6. skk. o.; Thorndike: „Imagination and magic”, in: *Mélanges Eugène Tisserant*, 7, 1964; szövegkiadás és előtanulmány: Kieckhefer: *Forbidden Rites, A Necromancer's Manual of the 15th. c.*, Stroud: Sutton, 1997. További híres varázslókönyvek az európai könyvtárakból: *Liber Iuratus*, *Liber Sacer* vagy *Honorius hites könyve*, (Thorndike: *A History of Magic*, 2. vol. 279–289. o.; Cohn: *Európa démonai*, 202. o. Kieckhefer: *Magic*, 157. o.) *Liber Consecrationum*, Salamonnak tulajdonított könyvek (British Library MS Sloane, 121, 3847, 3850, 3851, 3853, vö. Thorndike, loc. cit. Cohn: *Európa démonai*, 189. sk. o.) például a *Salamon kisebbik jelkulcsa*, más néven *Lemegeton* (British Library MS Sloane 2731, 3648, vö.: Cohn, 190. o.), *Bald* könyve, *Lacnunga* (Kieckhefer: *Magic*, 64–65. o.; Storms: *Anglo-Saxon Magic*, The Hague 1948), végül pedig az Arisztotelésznek tulajdonított *Secretum secretorum* és az Albertus Magnus nevén futó *Liber secretorum*, hogy csak a legelterjedtebbeket említsük.

⁴¹ *De erroribus* (82. p.): *Si vero dicunt fieri pro immutatione virtutis imaginativae in aegroto, quatenus fortificetur in eo spes sanationis aut ut cogitatio sua aliorum divertatur, esset hic, fateor, aliqua ratio naturalis...*

Másfelől elismeri, hogy sok csodás jelleg, tulajdonság van anyagi természetű dolgokban is.

Ezek kombinációja, váltakozása, konfigurációja csodálatos eseményeket idézhet elő, mint például különböző tükrök használata esetében. Ilyen tevékenységek ismerete nevezhető természetes mágának (*quarum operationum notitia dici potest magica naturalis*), melynek kutatása, bár sokszor kíváncsisággal jár együtt, és jelentősebb jók akadályai, sőt a tévelygésbe hajlik, de legalább nem ellentétes hitünkkel mindaddig, amíg a filozófia beéri saját lehetőségeivel, tisztában van saját határaival, és semmi hitetlenségbe és istentelenbe nem keveredik bele.⁴²

A természetes mágia lehetőségeit azonban Gerson annyira szűkre szabja, hogy nem túlzás azt állítani, a démonok bevetésével minden mágikus (és néhány, későbbi szempontból: tudományos) tevékenységet diszkvalifikál.

„Tudományos” érvek

Azon kívül, hogy az asztrológusok a szabad akarattal, az angyalok természetével és képességeivel, a világ teremtésével, az eredendő bűnnel, a lélekvándorlással, Isten ég feletti hatalmával, a lelkek keletkezésével kapcsolatos, egyszóval teológiai tévelygéseit kárhóztatja, Gerson elmarasztalja az asztrológiát episztemológiai, metodológiai, metafizikai, logikai és egyéb hibákra hivatkozva is.

Az asztrológia tudományos megalapozottsága kérdéses, mert az ég csupán távoli és általános hatást gyakorol a földi dolgokra (ebben az állításban vélte Duhem a gravitáció korai felismerését azonosítani), mely hatás Isten vagy a hatást elszenvedő anyag révén egyedivé válik és konkretizálódik.⁴³ Ereje van az álmok és a repülő és csipogó madarak felett, de az ég hatásaira alapozott mágikus tudományokkal, geomantiával, chyromantiával, pyromantiával mégsem szabad

⁴² *Neque tamen ego negaverim quosdam plerique nimis leviter ea daemonibus adscribere quae fieri a causis materialibus rationabiliter dicerentur, nam multas et miras in rebus sensibilibus efficacias, multas virtutes existere quis abnegaverit, ex quorum combinatione, alteratione et configuratione fiunt effectus mirabiles, sicut ex applicatione varia speculorum, sicut ex celeri motu et jactatione quarumdam rerum, sicut ex immutatione diversa imaginativae potentiae in hominibus, [...] Quarum operationum notitia dici potest magica naturalis, de qua investigare, quamvis saepe curiosum esset et maioris boni impeditivum, immo et a. l. errores pronum, non est tamen fidei nostrae contrarium dummodo philosophia suis contenta limitibus nihil impium, nihil mendosum nefariumve miscuerit.*

⁴³ *Trilogium*, 6. és 11. Propositio, 191. és 193. col.: *Coelum est solum influens generale, cuius actio particularizatur vel singularizatur, aut a Deo solo, aut a dispositione materiae.*

foglalkozni.⁴⁴ Rengeteg nehézség adódik ugyanis, ami legfeljebb valószínűvé teszi az asztrológiai állítások igazságát. A nehézségek fizikaiak: nem tudjuk, hogy az égi mozgások összemérhetők-e, kommenzurábilisek-e (minden bizonnyal ez a tudománytörténet első inkommenzurabilitás problémája). Ha nem összemérhetők, akkor eleve nincs értelme konjunkciókról beszélni, mert az égi konfigurációk nem ismétlődnek meg, a múlt tapasztalatai semmit nem mondanak el a jövőről.⁴⁵ Ez az érv Gersonnál Oresme hagyatéka, aki az égi mozgások összemérhetőségének kérdését legrészletesebben a *Tractatus de commensurabilitate vel incommensurabilitate motuum coeli* könyvében tárgyalja.⁴⁶ Ha a konstellációk valóban nem ismétlődhetnek meg, akkor természetesen nincsen nagy év sem, melynek tartama 36 000 év, és mely a *Timaios*z alapján vált közismertté. A keresztény hittel nehezen összeegyeztethető elképzelést, hogy az égi és a földi események periódusosan ismétlődnének, már Étienne Tempier 1277-es, 219 tételből álló listájának 6. tétele is eretnek ötletnek bélyegzi,⁴⁷ Oresme⁴⁸ és Gerson⁴⁹ utólagos helyeslésével.

További metodológiai kétségek is lehetetlenné teszik azonban, hogy Gerson az asztrológia követőjének szegődjék. A vizsgálatok pontosságát csökkenti, hogy a bolygók és csillagjegyek fényei számos közegen keresztül érkeznek hozzánk, sokszorosan megtörve és elhajolva, és nem a kibocsátó égitest eredeti helyét mutatják. Egészen illuzórikussá teszi a pontosságot az epiciklusok, aszcenziók,

⁴⁴ *Trilogium*, 12. Propositio, 194. col.: *Coelum super somnia et super aevium volutus et garritus multam vim habere, sed non ob hoc somnia vel auguria, vel traditiones Magicorum se super coelestem virtutem fundantium in Geomantia, Chyromantia, Pyromantia, cum similibus observandos esse.*

⁴⁵ *Ibid*: *Coelum habere commensurabiles vel incommensurabiles motus signorum, insuper et planetarum, huic vel illi genti dominari, prorsus incertum esse.*

⁴⁶ Edward Grant: *A Source Book in Medieval Science*. Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1974, 529–539. o.; *Idem*: *Nicole Oresme and the Kinematics of Circular Motion*, Madison 1971, 131. o.

⁴⁷ Grant: *Source Book*, 48. o.

⁴⁸ Nicole Oresme: *De proportionibus proportionum, Ad pauca respicientes*, ed. Edward Grant, Madison 1966, 306. o. *Si tres planetes semel coniungantur secundum longitudinem ita ut sint simul in eodem meridiano, impossibile est eos, et si eternum moverentur, iterum coniungi. [...] Multi errores in philosophia et in fide ex hiis poterunt impugnari sicut de anno magno quem aliqui posuerunt 36 000 annorum dicentes corpora celestia ad statum pristinum tunc reverti et aspectus preteritos ab antiquo iterum consimiliter ordinari.*

Bert Hansen (ed): *Nicole Oresme and the Marvels of Nature, A Study of His De Causis Mirabilium with Critical Edition, Translation, and Commentary*, Wetteren 1985, 114–119. o.; Stefano Caroti: „La critica contra l’astrologia di Nicole Oresme e la sua influenza nel Medioevo e nel Rinascimento”, in: *Atti della Accademia Nazionale dei Lincei. Classe di scienze morali, storiche e filologiche, Memorie*, Ser. 8, 23 (1979), 543–684. o.

⁴⁹ *Trilogium*, 8. Propositio, 193. col.: [...] *non potuit per observationes astrologicas inveniri saltem quoad effectus, calculatio magni Anni quam Plato posuit XXXVI. millium annorum...*

deszcenziók, retrográd mozgások, titurbációk, circungirációk bonyolult játéka, melyet pontosan senki sem figyelhet meg.⁵⁰

Elmarasztalja Gerson az asztrológiát az idioszinkrázia bűnében is, ítéletei nem következetesek, szabályai igazságértéke esetről esetre változik (*videmus regulas Astrologiae aliter et aliter verificari seu falsificari*),⁵¹ a világ nagy horoszkópjával kapcsolatban pedig megjegyzi, hogy olyan konstellációkra egyáltalán nem szabadna hivatkozni, melyek nem ismétlődhetek ahhoz elégszer, hogy biztos tapasztalat legyen lesűrhető, és amelyek közül néhány egyszer sem következett be.⁵² Ugyanazokból az adatokból különböző eredményekre jutnak a világ kora felől arab, indiai és európai asztrológusok, elméleteik tehát nem megbízhatók.⁵³ Ezeket a szempontokat Gerson mestere és – a véleménykülönbségek ellenére – barátja, Pierre d'Ailly (Petrus de Alliaco) bizonyára figyelmen kívül hagyta, amikor számos, asztrológiát és történelmet valamint teológiát egyeztető művében, megrajzolta a világ horoszkópját.⁵⁴ Bár – mint ebből is sejthető – a két tudós teológus asztrológiai szempontból két malomban őrlött, a véleménykülönbségek

⁵⁰ Trilogium, 10. Propositio, 193. col.: *Coelum cum sideribus et planetis suum lumen inflixivum pro varietate fractionis et refractionis radiorum luminarium ex diversitate mediorum diversificare, & non verus situs aspicientibus ad terram monstrare. [...] Sunt aliae difficultates motionis planetarum in suis augibus, epicyclis, excentricis secundum ascensum, descensum, stationem, retrogradationem, titubationem, circungyrationem in centro proprio, Quae omnia punctualiter observare poterit nemo, in quibus et similibus divina se sapientia ludere dicit et ostendit.* L. még: Trilogium, 8. Propositio, 192. col.

⁵¹ Trilogium, 7. Propositio, 192. col.: *Videmus regulas Astrologiae de ventis et plantis et aliis naturalibus effectibus aliter et aliter verificari seu falsificari pro diversitate situum et figurarum...*

⁵² Trilogium, 8. Propositio, 193. col.: *Praesupposita creatione mundi [...] non potuit per observationes astrologicas inveniri [...] de calculationibus aliarum constellationum, quae non potuerunt totiens repeti ut facerent experientiam certam & naturalem [...] quarum aliquae nunquam fuerunt, aliquae raro, aliquae semel aut bis...*

⁵³ Ibid.

⁵⁴ Petrus de Alliaco: *Vigintiloquium de concordantia astronomice veritatis cum theologia, Concordantia astronomiae cum historica narratione, Elucidarius astronomice concordie cum theologia et cum historica narratione*, ősnymtatvány, Augustae Vindelicorum: E. Ratdolt, 1490. D'Aillyről lásd még Thorndike: *History of Magic*, 4. vol. 101–113. o.; J. Ph. Bègne: „Exegèse et Astrologie. A propos d'un ouvrage inédit de Pierre d'Ailly”, in: *Revue des Sciences Ecclésiastiques*, 1905 (92), 445–460. o. 494–508. o. és 1906 (93), 46–63. o.

nem tették lehetetlenné a kommunikációt, a témáról leveleztek,⁵⁵ d'Ailly bizonyos írásai Gerson összegyűjtött műveiben is helyet kaptak.⁵⁶

Gerson vádpontjait tovább sorolva: tévednek azok, akik szerint az ég nem hatékony, hanem jelként szolgál,⁵⁷ mert valójában a dicsőséges Isten eszköze, melynek közreműködésével a lenti világot szabályosan kormányozza.⁵⁸ Gerson itt kategorikusan tagadja az asztrológiai szemiózis lehetőségét. E jelelmélet karakterei, betűi és a matematika megítélésében határozottan antihermetikus attitűdöt mutat (kis anakronizmussal élve). Karakterek, ábrák vagy betűk pusztán természetes vagy anyagi okból semmiféle hatást nem gyakorolnak, ahogy a matematikai entitások sem, nincs saját tehetségük, tulajdonságuk, céljuk, hacsak nem valamilyen racionális vagy intellektuális szubsztancia közvetítésével, jelentésük pedig megállapodás kérdése.⁵⁹ A hermetikus és mágikus tradíciók szerint a matematikai entitásoknak lényegi tulajdonságaik, céljuk, hatásuk, inherens jelentésük van, míg Gerson és a modern fizika – mely a természeti entitásokat, képletekben, ábrákban képezi le, és csak a formalizálható aspektusaik iránt érdeklődik – nem tulajdonít nekik ilyen jelentős ontológiai státust, velük született jelentést, szándékot és hatalmat.⁶⁰ Tömören: az égre nincsen fölírva a földi események története.

Visszatérve az asztrológia cáfolatához: ha végül mindezzel azt szegeznék szembe, hogy sok igazságot jövendölnek meg az asztrológusok, azt lehet válaszolni, hogy még több hamisat, és a bevált igazságok is vagy a véletlennek,

⁵⁵ *Epistola Cardinalis Camaricensis ad Joannem Gersonium doctorem & Cancellarium Parisiensem, in qua laudat eius de Astrologia Judicium*, in Gerson: *Opera omnia*, t. I. 226. col.

⁵⁶ Petri de Alliaco *De falsis prophetis tractatus I.*, in Gerson: *Opera omnia*, t. I. 489–510. col., *De falsis prophetis tractatus II. in quo adversus vanam Astrologiae superstitionem fuse disserit*, Ibid. 511–603. col. *Contra Astronomos*, Ibid. 778–804. col.

⁵⁷ *Trilogium*, 2. *Propositio*, 190. col.: *Erraverunt aliqui dicentes coelum nihil agere, sed tantummodo signum esse.*

⁵⁸ Ibid. *Coelum esse velut instrumentum Dei gloriosi et per ipsum machinam mundi corruptibilis regulariter gubernari.*

⁵⁹ *Trilogium*, 207. col.: *Characteres seu figurae vel litterae non habent vel fortiuntur ex causa pure naturali & corporali efficaciam, sicut nec entia mathematica, cuiusmodi sunt figurae & characteres, sunt de potentiis activis & eis secundum Philosophum non est bonum neque finis. [...] nisi mediante rationali vel intellectuali substantia: significare enim, est rem in intellectu constituere.*

⁶⁰ A matematikának tulajdonított különböző szerepekről: Márta Fehér: „The 17th Century Crossroads of the Mathematization of Nature” in: *Changing tools, Case studies in the history of scientific methodology*. Budapest: Akadémiai Kiadó, 1995, 1–25. o.

vagy jóslataik sokaságának, vagy a rossz dolgoknak, melyet megsejtenek, vagy hallgatóik fantáziálásának, vagy titkok ismeretének köszönhetők.⁶¹

Gerson mégsem modern

Mindeddig Gerson úgy viselkedik, mint egy tisztességes pozitivistá természettudós: általánosan ellenőrizhető és nem idioszinkratikus elméletet követel meg, következtetés levonását csak megfelelő mennyiségű empiria alapján tartja elfogadhatónak, a predikciók pontosságát kéri számon, a vizsgálatok egzaktságát lehetetlenné tévő optikai tényezőket sorol fel, látszólag tehát hasonlóan definiálja az elfogadható tudományos magyarázat kritériumait, mint a modern kor – mégis aprónak látszó, de jelentős különbségekre lehet felhívni a figyelmet.

Az önnön forrásai után kutató modernség örömmel fedezi fel Gersonban szellemi rokonát, aki folyton a tapasztalatra (*experientia*) hivatkozik az asztrológusok ellenében: ahogy a tapasztalat tanítja... (*ut experientia docuit*), a tapasztalat meggyőzi őket... (*experientia convincit eos*), a tapasztalat ellenére állítják... (*contra experientia*), tévednek és tagadják a tapasztalatot... (*errant et experientiam negant*) stb.⁶² Némileg zavarba ejtő azonban, amikor a démonok létét tagadókkal szemben is a vitát eldöntő tapasztalatra hivatkozik: „Ellenkezőjét állítják azok, akik tagadják, hogy démonok volnának, pedig sok ellenkező tapasztalat van.”⁶³ A gersoni természetfelfogás deskripciójához hozzátartozik, hogy *experientiát*, tapasztalatot csak a természethez való passzív viszony eredményezhet, a tapasztalatgyűjtés eszköze az *observatio*, a megfigyelés. De nem egyszeri megfigyelésről van szó, mint Peter Dear felhívja a figyelmet az *experientia* és *experimentum* szavak kora újkori történetével kapcsolatban.⁶⁴ Az *experientia* általános meggyőződés arról, hogy a dolgok milyenek valójában és hogyan viselkednek. Nem a közvetlen percepció tehát, hiszen az arisztotelészi tudományban az ember csak az individuális létezőt figyelheti meg, nem az általánost, amely sok esetre érvényes. Az egyszeri percepciók formálják az *experientiát*, a kollektív tapasztalatot, melytől a társadalmi meggyőződés elválaszthatatlan. Ezért tanítja tehát az *experientia* démonok létét.

⁶¹ *Trilogium*, 11. *Propositio*, 193–194. col.: *Si autem obijcitur quod invenientur praedicare multa vera, respondetur quod multo plura falsa, et ideo vera dicunt vel a casu, vel a multitudine eorum quae dicunt, vel a malis quae praesagiunt, vel a fantasiatione eorum quae audiunt, vel a cognitione secretorum.*

⁶² *Rendre: Trilogium*, 193. col., 192. col., 202. col., 191. col.

⁶³ *Trilogium*, 21. *Propositio*, 196. col. *Oppositum posuerunt qui negaverunt daemones esse, [...] fuerunt etiam experientiae multae in oppositum.*

⁶⁴ Peter Robert Dear: *Discipline & Experience, The Mathematical Way in the Scientific Revolution*. Chicago: University of Chicago Press, 1995, 21–28.

Gersonnál kizárólag isteni inspiráció révén lehet általános szabályok ismeretére szert tenni (kíváncsiság nélkül, *sine curiositate*),⁶⁵ és nem kísérlet révén, ami a mágia rokona. A kíváncsiság minden formája veszélyes, és fürkésző attitűdje a világ megismerésének nem adekvát módja.⁶⁶ Istenhez intézett imával és nem kíváncsi vizsgálattal, konstellációk kutatásával kell próbálkozni,⁶⁷ hiszen a démonok áldozatául is azok esnek elsősorban, akik a kíváncsiság vágyában a jövő eseményeit akarják megismerni, vagy a természet más titkára törekednek kárhózatosan. Az ilyeneket, amikor meglátja a démon, nyíltan vagy titokban (*aperte, occulte*) saját tanításainak vizsgálatára veszi.⁶⁸ Ez a gondolat közkinccse a középkori démonüldöző praxisnak, Bernard Gui az inkvizítorokhoz írt kézikönyvében (*Practica inquisitionis haereticae pravitatis*, c. 1320) és Nicolaus Eymeric *Directorium inquisitorum*-ában megegyezik arról, hogy az olyan jövőbeli események megjósolása, amely egyedül Isten vagy az emberek akarától függenek, nekromanciának számít, és a jós titokban vagy nyíltan az ördög imádója.⁶⁹

Gersonnál azonban minden kíváncsiság szükségszerűen a démonidézés és a démon-szolgálat bűnébe torkollik, és a jövő iránti kíváncsiság, a predikcióra való törekvés (mai tudományunk egyik legfontosabb pillére) különösen elítélendő (*per damnabilem curiositatem sciendi futura*).⁷⁰ Természetesen a középkori, keresztény-arisztotelészi világképben is lehet múltbeli eseményekből jövőbeliekre következtetni: ha eddig mindig leestek az alátámasztás nélküli kövek, bizonyára ezután sem fognak lebegni a levegőben, azonban predikciót csak az általánosan megfigyelhető események alapján tehetünk. Rejtett, okkult vagy egyszeri, esetleg sohasem megfigyelhető események nem képezhetik a tudomány tárgyát. A levont következtetésnek pedig teológiai okokból nem szabad egyedi entitásra – asztrológiában az egyes emberre – vonatkoznia, mert ez esetben összeütközésbe kerülünk a szabad akaratról szóló keresztény tanítással. Guillaume d’Auvergne írja 1230 körül a *De Universó*-ban:

⁶⁵ *Trilogium*, 8. Propositio, 193. col.: *Potuerunt igitur per solam divinam inspirationem factam Adae, vel Abrahæ, vel similibus dari veræ regulæ universales, vel de tota virtute coeli quantum voluit Deus revelare & nos scire sine curiositate.*

⁶⁶ *Trilogium*, 199. col.: *Loquens de curiosis qui defecerunt scrutantes scrutinio*

⁶⁷ *Trilogium*, 20. Propositio, 196. col.: *Angelos per devotas ad Deum preces, potius quam per curiosas inspectiones vel observationes constellationum posse conciliari, & per ipsos opem hominibus dari.*

⁶⁸ *De erroribus*, 80. p.: *Reperit quosdam ex hominibus falli magis idoneos, [...] quorum allii ad curiositatem libidinosam sciendi futuros rerum eventus aut alia naturæ secreta damnabiliter aspirant. Tales cum aspexerit daemon, intendit nunc aperte, nunc occulte ad observandum quaedam instituta sua, quibus mediantibus fidem habeant optata consequi.*

⁶⁹ Bernard Gui: *Manuel de l’inquisiteur – Practica Inquisitionis*, francia-latin bilingvis, Paris 1964, 22–23. o.; Nicolaus Eymeric: *Le manuel des inquisiteurs – Directorium inquisitorum*, Paris 1973, 66 és 139. o.

⁷⁰ *Trilogium*, 11. Propositio.

Előrejelzés biztonsággal és szabályszerűen tehető az egészről, de ugyanez a predikció nem vonatkozhat a partikulárisra. Mert senki nem tudhat előre semmi ilyesfélét egy egyedi emberi létezőről.⁷¹

Ez a különbségtétel partikulárisról és általánosról szóló ismeret közt, mely elválasztja a középkori mágia és a modern tudomány fogalmi rendszerét a középkori tudományétól, explicit formában tetten érhető Gersonnál is: Végképp bűnös és inadekvát eljárás (*abusus*) egyszeri események alapján jóslni.⁷²

Néhány következtetés

A középkori természetfelfogásban, melynek a legtöbb szempontból paradigmaticus képviselőjére találtunk Gersonban, a kísérletezés és a nem általánosan bekövetkező vagy nem manifeszt lefolyó események predikálására irányuló törekvések episztemológiai szempontból és morálisan is alávalóbbnak és irrelevánsnak (sőt: démonikusnak) ítéltettek a misztikus meditációval és a kontemplációval szemben. A passzív értelemben vett tapasztalás és a megfigyelés (figyeljük meg Gerson szóhasználatát: *experientia, observatio*) elfogadott, míg a természet menetébe történő beavatkozás egyenesen abúzus.

Összefügg ez a középkori mentalitás egyik legfontosabb dichotómiájával, *ars* és *natura*, mesterséges és természetes entitások ontológiai és ismeretelméleti szétválasztásával. Az a gondolat, mely szerint a „természet lényege a mesterségbeli tudás révén válik felismerhetővé”, hogy az emberi alkotótevékenység termékei a természeti entitásokról információt hordozhatnak, hogy formájuk, lényegük szerint és megismerésük módját tekintve nem, csupán előállításuk módjában különböznek, csak Galilei és Francis Bacon idejében (és részben hatására) vált a tudományos gondolkodás közkincsévé és olyan evidenciává, amittől azóta nem is tudjuk függetleníteni percepciók folyamatainkat.⁷³

A középkor szerint a természeti eseményeket csak megfigyelhetjük, velük lényegileg hasonlóan nem idézhetünk elő, rejtett, okkult, nem manifeszt erők

⁷¹ *Opera Omnia*, Venezia 1591, 628 RH-629 LA, idézi: Alexander Murray: *Reason and Society in the Middle Ages*, Oxford 1978, 242. o. Vö.: Steven P. Marrone: *William of Auvergne and Robert Grosseteste, New Ideas of Truth in the 13th Century*, Princeton, 1983.

⁷² *Trilogium*, 11. *Propositio*, 193. col.: *Coelum cum sideribus et planetis illos quantum in se est culpae, et in abusum retrahere, qui de singularibus effectibus praedicere praesumunt compertum esse, et eos crebro falli et fallere posse.*

⁷³ Horst Bredekamp: „A Kunstammer mint játéktér”, in: *Café Babel*, 1994/4, 105–112. o.; Fehér Márta: „The Natural and the Artificial (An attempt at Conceptual Clarification)”, in: *Periodica Polytechnica Ser. Hum. and Soc. Sci.* Vol. 1, No. 1. 1993. 67–76. o. Eadem: „A természetfelfogás változásai az ókortól a természettudományos forradalom kezdetéig”, in: *Világosság*, 1979, 8–9, 488–497. o.

kutatására a peripatetikus *scientia* keretei közt ezért eleve nem lehetett vállalkozni, hiszen azok láthatóvá tételéhez be kell avatkozni.⁷⁴ A mágia, mikor ezt a premisszát nem expliciten, de félreérthetetlenül cáfolja, a kontemplatív tudomány-nyal szemben technológiát kínál, előrejelezni és manipulálni kívánja a világ eseményeit (akárcsak a modern tudós). Az okkult tudomány praktikus törekvéseiben hajlamos a matematikát (bár a moderntől különböző módon) alkalmazni, nemcsak az asztronómiában (és a zenében stb.), hanem a földi fizikában is, és nemcsak geometriai, hanem algebrainak nevezhető módszereket egyaránt. Asztrológiai tanításaiban tagadja (vagy legalábbis megkerüli) az arisztotelészi égi-földi dichotómia következményeit, és kimondatlanul a neoplatonikus folytonosságban hisz, mint később Galilei. Az általános események pusztá megfigyelése helyett kísérletező, beavatkozó eljárásokkal dolgozik. Olyan momentumok ezek, melyeknek a (létező vagy fiktív) tudományos forradalom örököse lett, és amelyek – a Yates-tézis állításával ellentétben, vagy legalábbis pontosítva azt – a középkori mágia tradíciójának is konstitutív elemei voltak, nem csupán a hermetizmusénak. Kétségtelen, hogy a mágiát a hermetikus legitimáció magas fokon szocializálta a tudomány fejlődésébe, de reneszánszbeli karrierje nem a nulláról indult, gondoljunk Pierre d'Aillyra, vagy arra a tényre, hogy a párizsi egyetem orvosi karát egy időben csak *Facultas saluberrima medicinae et astrologicae* néven emlegették, vagy egyszerűen arra, hogy Gerson alap nélkül nem szentelt volna ennyi időt a mágia cáfolatára.

Van végül egy sor olyan előfeltevése a középkori mágiának, amelyet mi már nem osztunk, de Gersontól nem kap kritikát, mert az ő világképének is megfelelő (világ anyagi összetétele, neoplatonikusan rendezett kozmológia, kvalitások, célokok), ezek pedig a mágikus világkép és a középkori tudomány rokonságának jelei.

A határ természete

Gerson magára veszi annak terhét, hogy az egyes igaz és hamis diszciplínákat racionális érvekkel elhatárolja egymástól. Ezen a ponton feltűnően különbözik a középkori attitűd a moderntől. Mindkét paradigma játékon kívül helyezi a mágiát, de az egyik a szabályok megszegéséért, és egyenként megcáfolja azt, hogy értelme volna ilyen megszegett szabályokkal játszani, míg a másik eleve vitára sem bocsátja, mert még a pálya is különböző. Ma a mágia előfeltevései nem hamisak (még kevésbé igazak), hanem eleve irrelevánsak, tárgyalásra alkalmatlanok. Asztrológiai és alkímiai okfejtéseket a tudomány nem csak akkor utasít el, ha már

⁷⁴ Keith Hutchison: „What Happened to Occult Qualities in the Scientific Revolution?”, in: *Isis*, 1982, 73 (267), utánközlés: Peter Dear (ed): *The Scientific Enterprise in Early Modern Europe, Readings from Isis*, Chicago 1997, 86–106. o.

logikai hibát talált bennük, mert nem is rekonstruálja az érvelést, a végeredményt látatlanban hamisnak tételezi.

Gerson és a legitim középkori diskurzus számára az asztrológia és mágia szabályai értelmesek, de károsak és tiltottak. Az ötlet, hogy ezekre mint tudományokra tekintsenek, bár veszélyes volt, de végső soron logikusan adódott. Éppen ezért filozófusok és tudósok jelentős számban olvastak asztrológiai és mágikus szövegeket *ex professo*, majd tudományos, teológiai és filozófiai diszkusszióknak vetették alá őket. Mára minden vitának vége. A középkori asztrológusok és elítélők közös nyelvet beszéltek, és bár mást mondtak ezen a nyelven, legalább megértették egymást. A mai tudományos paradigma olyannyira különbözik az asztrológiai világtól, hogy a kommunikációs és fordítási nehézségeket még az elítélés érdekében sem igen képes áthidalni.

Hasonló következtetésre jut Paul Feyerabend. 1975 októberében a *Humanist* című folyóirat hasábjain napvilágot látott egy manifesztum 186 vezető kutató (csillagász, fizikus, matematikus, filozófus), köztük tizenhárman Nobel-díjas tudós aláírásával, akik az asztrológiai gyakorlatot tudománytalan és káros volta miatt ünnepélyesen elítélik, mert – mint mondják – nincs mögötte verifikált tudományos háttér.⁷⁵ Mármost Feyerabend szerint az olvasót, akinek tudományképe a racionalitás, objektivitás és a pártatlanság fogalmaival szoros összefüggésben formálódott, meglepi a nyilatkozat vallásos hangvétele, elégtelen érvelése és az az autoriter mód, ahogyan ezen érvek tálalva vannak. A tudósok tekintélyüket vetik latba meggyőződésük oktrojálásakor, a hangsúly az aláírók mennyiségére és nem az érvek helyességére kerül. A nyilatkozat első mondatai pedig feltűnően emlékeztetnek az Egyház által 1484-ben kiadott *Malleus Maleficarum* kezdetére. A *Malleus* szerzői azonban – ellentétben a 186 aláíróval – tudják, hogy mit ítélnek el, ismerik ellenfelüket, és azok álláspontjáról korrekt beszámolót nyújtanak, leírják, megvizsgálják, majd érvekkel hatástalanítják. Az elutasítás pluralisztikus, nemcsak a hivatalos véleményt közlik, hanem más érveket is számba vesznek, még tiszta materialisztikus magyarázatokat is, és még ha végül elutasításra kerülnek is, az olvasó megismerkedhetett az alternatívákkal. A modern elutasítók mindennek – úgy tűnik – nem látják szükségét. Annál inkább Gerson. A két korszak közötti különbség – Ian Hacking terminológiájával élve – nem az, hogy más számít igaznak és más hamisnak az idő elteltével, hanem az, hogy más számít *igaz-vagy-hamisnak*. Más szóval, egy adott korszakra jellemző, hogy mik azok az állítások, amelyek igaznak levésért harcba szállhatnak.⁷⁶ A mágia

⁷⁵ „A Statement by 186 Leading Scientists”, in: *The Humanist*, 35, no. 5. 4–6. o. utánpótlás: Patrick Grim (ed): *Philosophy of Science and the Occult*, New York 1982, 14–18. o.; Paul Feyerabend: „The Strange Case of Astrology”, in: Grim: *Philosophy of Science*, 19–23. o.

⁷⁶ Ian Hacking: „Language, Truth and Reason”, in Martin Hollis, Steven Lukes (eds): *Rationality and Relativism*, Cambridge 1982, 48–66. o.

törvényei mellett Gerson korában harcba szállhattak, mára azonban ezek a törvények kikerültek a lehetséges állítások tárházából.

A mágia racionalitása

Az eddigi elemzés tapasztalatai talán feljogosítanak arra, hogy a mágia racionalitása körüli vitához is hozzá szóljunk. Gerson szövege ez ügyben explicit meghatározással lát el minket. Mágia – és pedig démoni mágia – minden, ami nem magyarázható racionálisan a természetes okok alapján (máshol: természetes rációval, *naturalis ratio*), vagy isteni csodával.⁷⁷ Minden vizsgálódást, melynek eredménye nem várható a fent említett tisztességes okoktól, racionálisan el kell ítélni.⁷⁸ Ilyen vizsgálat eredményeként a mágikus művészeteket és babonákat az egyház racionálisan ítéli el.⁷⁹ Kérdés most, hogy ez a mágia irracionalitását, vagy aracionalitását, tehát valamilyen formában racionalitáson kívüliségét jelenti, vagy arról van szó hogy a mágia másféle racionalitást vesz igénybe (pl. démonit) és ezért az egyháznak el kell ítélnie.

Valerie Flint és Richard Kieckhefer (tanulmányom elején említett) vitája akörül bontakozott ki, hogy a mágia (alternatív) racionalitását kell-e felismernünk, vagy inkább nem racionális aspektust tulajdonítsunk neki.⁸⁰ Az utóbbi – Flint által képviselt, és sokak köreiből népszerű – álláspont szerint a mágikus cselekedeteknek expresszív erejük van, és pszichológiai (erről Gerson is írt), szociológiai funkciókkal rendelkeznek. A mágia vágyakat fejez ki, inkább pszichológiai, mint fizikai eredményre törekszik. Szimbolikus rendszernek kell tekinteni, és a művészetekkel kell egy kalap alá helyezni ahelyett, hogy instrumentális racio-

⁷⁷ *De erroribus, Secunda consideratio: Observatio ad faciendum aliquem effectum qui rationabiliter exspectari non potest a Deo miraculose operante nec a causis naturalibus, debet apud christianos haberi superstitiosa et suspecta de secreto pacto implicito vel explicito cum daemonibus.*

Trilogium, Propositio, 21. Opera omnia, 196. col.: Angelos praesertim malos in artibus magicis & omnibus superstitiosis operationibus quae nec rationem naturalem, nec miraculum verum habent, sed ex pacto noto vel occulto, non dubium operari & effectum fortiri.

Ibid: Intendimus esse pactum implicitum in omni observatione superstitiosa cuius effectus non debet a Deo vel a natura rationabiliter exspectari.

⁷⁸ *Adversus doctrinam cuiusdam Medici...*, *Opera omnia*, 206–207. col.: *Omnis observatio cuius effectus expectatur aliter quam per rationem naturalem aut per divinum miraculum, debet rationabiliter reprobari.*

⁷⁹ *De erroribus, 8us articulus: Quod artes magicae et similes superstitiones et earum observationes sint ab Ecclesia irrationabiliter prohibita: error.*

⁸⁰ Kieckhefer: *Magic*. 151–200. o.; idem: „The Specific Rationality of Medieval Magic”, in: *The Americal Historical Review*, Vol. 99. n.3. 1994, 813–836. o. Flint: *The Rise of Magic*, 12, 83, 203, 406. o.

nalitást keresnénk benne, a cél érdekében felhasznált eszközeit, algoritmusait vizsgálnánk meg a hatékonyság és az alkalmasság szempontjából, és állításainak igazságértékét próbálnánk meghatározni. Egyszóval morális és nem episztemológiai megítélés jár neki.

Bár az említett aspektusok a középkori mágiában kétségkívül megvannak, méghozzá tagadhatatlanabban a népi, és leplezettebben az intellektuális mágiában, mégis sok jel utal arra, hogy ilyen tulajdonságok még a mi deperszonalizált és dekontextualizált tudományunkban is fellelhetők. Mary Hesse meggyőző érvelése szerint a modern tudományos elméleteknek is nem kevés szociológiai, politikai, vallásos, kozmológiai, és az ember önértelmezésével kapcsolatos funkciója van az igazság keresésén túl, és persze az alkalmazott tudomány és technológia nyilvánvaló szociológiai aspektusain kívül.⁸¹ Márpedig úgy a tudomány, mint a mágia esetében a nem-rationális funkciók és az igazságértékkel kétségtelenül nem rendelkező aspektusok mellett marad hely a racionalitás szempontjából kérdőre vonható, kognitív komponensek számára is.

Nem kevésbé válhat veszélyessé és vezethet félreértéshez, ha a mágikus világnézet racionális voltát próbáljuk bizonygatni, és episztemológiai szempontból igyekszünk rehabilitálni a mágiát. A kognitív szempontok ilyenkor éppen a fent említett szimbolikus tényezők rovására uralkodnak el, de nem ez az egyetlen baj. Egy cselekedet racionális voltának megítélése – hallgatólagosan vagy explicite – Jon Elster racionalitás definíciója mentén zajlik. Elster szerint „a racionális döntés instrumentális: a cél eredménye vezérli, az egyes cselekedeteket nem önmagukért értékeljük és választjuk, hanem a cél elérésének többé-kevésbé hatékony eszközeként.”⁸² Alkalmas ez a definíció arra, hogy más gondolatok és tettek racionalitását aszerint ítéljük meg, hogy vajon megtalálták-e az adott cél eléréséhez vezető legjobb eszközt, vagy hogy legalább alkalmas eszközökkel próbálkoznak-e.

Azonban több szempontból is problematikus ezt a módszert esetünkre alkalmazni. Először is, a racionalitásról való állásfoglalásunk feltételezi, hogy jól értjük az eljárást, ez pedig olyan radikális fordíthatósági tézist von maga után, amit nem biztos, hogy el kell fogadnunk.

Másodszor pedig – és erre Elster is felhívja a figyelmet – a definícióból nem következik szükségképpen az, hogy minden esetben az instrumentális, célvezérelt cselekvés vezetne eredményre. Az álmatlanság, az impotencia vagy a dadogás megszüntetésére, önmagunk csiklandozására vagy becsapására nem lehet szándékosan törekedni.⁸³ Ha nem vezet algoritmikus út a célhoz, éppen a racionalizált algoritmus erőltetése irracionális, és ehelyett valamiféle idioszinkratikus úton célszerű – azaz racionális – járni. Ki tudná biztonsággal eldönteni,

⁸¹ M. Hesse: „Rationality and the Generalization Of Scientific Style”, in J. D. North, J. J. Locke (eds): *The Light of Nature*, Dordrecht 1985, 365–381. o.

⁸² Jon Elster: *A társadalom fogaskerekei*, Budapest: Osiris, 1997. 30. o.

⁸³ Ibid. 31–32. o.

hogyan a természet feletti uralom megszerzésére és a természettel való harmónia megteremtéséhez a középkori mágia, vagy a modern tudomány nyújt-e több segítséget? Melyik ad jobb választ a kérdésre, hogy mely célok érhetőek el szándékosan, és melyekre lehet csak melléktermékként törekedni. Számunkra minden bizonnyal az utóbbi. De a középkori ember számára?

Feltételezi a definíció végül azt is, hogy biztos ismeretünk van az eljárás céljairól, hiszen csak ennek fényében tudjuk a célhoz vezető út alkalmasságát vizsgálni. Olykor azonban talán csak mi tulajdonítunk valamiféle célt, mint ahogy gazdag szimbolizmussal dolgozó alkímiai beszámolóknak a fizikai arany előállításának vágyát. Nem tudjuk azonban megállapítani, hogy vajon a spirituális történetek szolgálnak a kémiai folyamat hasonlatául, vagy pedig a lombikok, tüzek, transzmutációk, konjunkciók jelképeznek valamiféle megfogalmazhatatlan szellemi folyamatot.

Visszatérve a kiindulási dilemmához, úgy gondolom, mind Flint, mind Kieckhefer túl egyszerűen teszi fel a kérdést: nem különböztetik meg a középkori mágia önnön előfeltevés-rendszeréhez mért racionalitását az akkori normál tudomány kontextusához mért megítéléstől (noha mindkettőt tárgyalják).

A megítélőknek elég jó, paradigmatisz képviseleje Gerson – bár egy téren: minden mágia démonikuságát állítva szélsőséges a véleménye. Összességében alkalmas forrásnak tűnik arra, hogy segítségével a mágikus világképet a középkori világkép kontextusához mérjük. Nála a mágia nem a természetes ráció keretei közt működik, éppen innen lehet megismerni. Ez azonban még nem az irracionális vádja, csak annyit jelent, hogy a dolgok normális és megszokott menetén kívül esik. Nem ellentét a természetes rációval, hanem túl van rajta, úgy, ahogy a csoda sem irracionális, csak nem a természetes ráció szabályai határozzák meg lefolyását. Már hangsúlyoztam annak jelentőségét, hogy a témát egyáltalán a tudomány ítélőszéke elé bocsátja. (Ere a babonák terjedésének súlyossága önmagában még nem kellett hogy elegendő ok legyen, gondoljunk arra, hogy a babonás nézetek terjedése napjainkban is aggasztó méreteket ölt, tudósok reakcióját is kiváltva, konceptuális rendszerének hibáiról mégsem születnek elemzések.) Bár a mágia válaszait nem fogadja el, kérdései relevánsak lehetnek a kor tudományában. Ezért hangsúlyozza Gerson, hogy a negatív ítélet racionális döntés eredménye, nem csak az ellenszenv vagy a teológiai megfontolások következménye. A racionalitásnak Elster-féle kritériumát alkalmazva, hogy ti. a követett algoritmus elvezet-e a kívánt célhoz, ketté kell bontani a vizsgálódást.

Egyrészt Gerson tulajdonít egy algoritmust a mágusoknak, a démonok segítségének igénybevételét. E démonokat hatékonyak tartja, akik – mivel gonoszak és magukat akarják tiszteltetni az emberekkel – becsapják áldozatukat. A cél érdekében bevetett eszköz tehát nem irracionális, de egyfelől morálisan elítélendő, másfelől a démonok gonoszága miatt mégsem vezet a kívánt célhoz.

Másrészt Gerson sorra veszi azokat az eszközöket is, amelyekkel az asztrológusok és orvos-mágusok tudatosan (az explicit vagy implicit démoni segítségen túl) törekednek céljuk felé. Ezeket – mint végigkövettük – egyenként megcáfolja, de

nem úgy, mint irracionális ostobaságokat, hanem mint tárgyi és logikai tévedéseket, és vallási eltévelyedéseket. Gerson mintegy felvilágosítja és meggyőzi az olvasót, hogy ilyen eszközöket egyrészt nem szabad, másrészt nem célravezető alkalmazni.

Az elutasítás elsődleges alapja azonban az elérni kívánt cél. Gerson elismeri, hogy a rituális mágia számos olyan eljárást alkalmaz (ima, mise, böjtölés stb.), amely a vallásos életnek is konstitutív eleme, de ez nem menti a teológusok szemében, „a cél gyanúba keveri az eszközt”.⁸⁴ Nem azt állítja itt, hogy ezek az eszközök éppen mágikus célok elérésére alkalmatlanok, hanem maga a mágikus cselekedet és az elkövető szubjektum helyezi az eszközöket a természetes ráció határain túlra.

A középkori ember tehát – ugyanúgy, mint a mai tudomány – törekedett határhúzásra mágikus és tudományos elképzelések között, és a demarkációhoz kritériumrendszert állított fel. Ez a határ azonban vizsgált korunkban egyáltalán nem volt olyan éles, hogy egyetlen ember írásait elemezve általános következtetéseket vonhatnánk le a középkori paradigmára nézve. A határ továbbá idők során mozgásban is volt, ezért nem elég a mai racionalitásunk visszavetítésével vizsgálódnunk.

Célszerűnek tűnik a mágia-teoretikusok – többek közt Richard Kieckhefer és Bert Hansen⁸⁵ – által követett eljárás, nevezetesen, hogy hermeneutikai eszközökkel rekonstruálják a mágia eljárásrendszerét és abban ítélik meg racionalitását. A világról való mágikus elképzeléseket vizsgálva állapítják meg, hogy az adott rendszeren belül mi számított (Hacking kifejezésével) igaz-vagy-hamisnak. Ez az eljárás tovább pontosíthatja a mágia és középkori tudomány, valamint a mágia és modern tudomány viszonyáról alkotott képünket, amelynek egy apró szeletét reményeim szerint ez a tanulmány is megvilágította.

⁸⁴ *De erroribus*, 12us articulus: *Quod verba sancta et orationes quaedam devotae, et jejunia, et balneationes, et continentia corporalis in pueris et aliis, et missarum celebratio et alia opera de genere bonorum quae fiunt pro exercendo huiusmodi artes, excusent a malo et non potius accusent: error.*

⁸⁵ Pl. Bert Hansen: „Science and Magic”, in David C. Lindberg (ed): *Science in the Middle Ages*. Chicago: University of Chicago Press, 1978, 483–506. o.

SUMMARY

Astrology in Late Medieval Scientific Discourse

The tolerance of astrology became a crucial issue around the turn of the fourteenth and fifteenth centuries. Basically, all the possible pro and contra arguments are listed, discussed, and judged in the controversy of the two consecutive chancellors of the Paris university, Pierre d'Ailly and Jean Charlier Gerson. By reading and re-reading their treatises on the relevance of astrology, on the chances of making this discipline acceptable from the point of view of theology, and on the concordance between the astrological prognostics and historical contingency, the present research attempts to identify the medieval reference of the term 'astrology', and to characterise its field of relevance according to the medieval notions of rationality and irrationality.

Coming to the conclusion that the adversaries of astrology rejected it out of completely different considerations than the twentieth-century science did, new ambitions rise in the paper in the field of history of science. The analysis aims at describing the trichotomy of science, magic, and religion in the conceptual net of Gerson and his sources, in addition, it raises some important aspects of the issue of rationality of magic. The issue is whether magic – according to its opponents – is an irrational tradition that is against rationality and *sui generis* opposing science, or it is rather non-rational and not discursive, it does not have truth-value, but has emotive and psychological functions, not taking the scientific responsibility, or – finally – it is a rational, reasonable and acceptable, only theologically problematic discipline?

Not surprisingly, the question turns out to be far more complicated than it seems at first sight. We have different rationality-criteria than the medieval theologians had, therefore, we have to decide on the basis of which do we want to judge the scientific value of the occult sciences and whether we have proper knowledge about the goals and intentions of the ancient magicians and astrologers. If we have not, it remains arbitrary to regard the relationship between the goal and the way leading to this goal, in one word: the rationality. In case, however, we attribute some twentieth-century like intentions to magical practices, our conclusions will be contingent, accidental, and will rather disclose the structure of our own scientific concepts than that of the Middle Ages.

The great advantage of magic is that its underlying assumptions provoke epistemological debates both in the past and in the present, its dangerous, suspicious, and menacing feature provides the opponents with motivation, enthusiasm, and martial spirit, while its content guarantees that the arguments will be appropriate, revealing the actual concept of rationality.

The paper raises a lot of unanswered questions and presents a great deal of textual evidence supporting some very uncertain and ambiguous conclusions. First, there is no reason to be enthusiast about the enlightened character of Jean Gerson, since he – however rejecting and condemning astrological practice – acts along different motivations than the present day scientists. Second, if we are looking forme-

dieval proto-science and the fifteenth-century forerunners of the twentieth-century scientific concepts, we will paradoxically find that the magical word-view (as opposed to the medieval legitimate science) represented many „modern“ scientific aspects (experimental intervention in natural processes versus mere *observatio*, neg-

lecting the dividing line between sub- and supralunar spheres, applying mathematics in the description of nature, etc.).

Finally, the paper presents the differences between the medieval and the present day habits of rejecting magic, and it ends by raising some interesting points concerning the cognitive and social functions of medieval magic.

A KÖRNYEZET FOGALMA A HUMÁNÖKOLÓGIÁBAN

LÁNYI ANDRÁS

„A rókáknak vagyon barlangjuk
és az égi madaraknak fészük,
ám az ember fiának nincs hová
a fejét lehajtania.”

Mt. 8:20

Az emberi beavatkozás hatására a bioszférában végbemenő változások értelmezéséhez nélkülözhetetlennek bizonyultak egy aránylag fiatal tudományág, az ökológia megfigyelései az élőlénytársulások szupraindividuális szerveződésének törvényszerűségeiről. Magyarázatai és előrejelzései minden közgazdasági vagy lélektani érvnél hatásosabbnak ígérkeztek azok számára, akik megpróbálták bebizonyítani, hogy ha el akarjuk kerülni a legsúlyosabb következményeket, akkor mostani társadalmi berendezkedésünk alapelveit kell újakra cserélnünk. Az ő hivatkozásaikban nyert ideologikus színezetet az ökológiától kölcsönzött, ártatlan „környezet” kifejezés. A szakemberek tiltakozása ellenére az ökológia hamarosan jelszava lett azoknak a mozgalmaknak, amelyek tudományos, illetve politikai követelménnyé tették, hogy a szociokulturális folyamatok megítélésénél vételessék figyelembe az is, amit a művelődő ember természeti környezetével művel. Joggal hihették, hogy egy kultúrában, amely a tudományos előrelátás képességét oly sokra tartja, az álláspontjuk alátámasztására felsorakoztatott baljós „környezeti” következmények sokasága elegendő lesz ahhoz, hogy polgártársaikat jobb belátásra bírják. (Tévedtek.)

Az élő rendszerek működéséről szerzett újabb ismeretek természetszemléletünk alapjait érintették, de új és gyakran zavarbaejtő szempontokkal gazdagították a humán tudományok számos ágazatát is, az antropológiától a jogelméletig. Az új látásmód megalapozásának a szó szorosabb értelmében filozófiai igénye eleinte mégis csak kevesekben merült fel.¹ Az ökológiai elkötelezettség jegyében születő elméletek többsége vagy belül maradt azokon a kereteken, amelyeket a természet-

¹ Elsősorban talán Arne Naess, Fritjof Capra és Ludwig v. Bertalanffy nevét érdemes ezek közül említeni.

tudományos gondolkodás jelöl ki a tudható dolgok számára, vagy elfogadták azt a szerepkört, amit a szkeptikus és mindenevő posztmodern kultúra az irracionális tudatformák számára tart fenn, mint amilyen a hit, a gnózis, a misztika, a szubjektív élményben feloldott művészet, és így tovább, le egészen az aluljárókban térítő szektahívekig és a kábítószeres élményben utazó drog-dealerig.

Az ökológiai válság jelenségeire reflektáló „zöld” kultúrkritika és politikaelmélet (social ecology) a hatvanas évek újbaloldali mozgalmából nőtt ki és szorosan kapcsolódott az elidegenedés-elméletekhez, valamint az anarchizmus eszmeköréhez (a szívemhez közel álló szerzők közül pl. Theodor Roszak, Ivan Illich és Murray Bookchin). Igaz, ők úgy találták, hogy fajunkat éppen az tette a világban idegenné, amit odáig nembeli lényegének megvalósulásaként volt szokás ünnepelni: az ember állítólagos felszabadulása a természeti kényszerűségek uralma alól. Amikor az ember függetlenítette magát a Földtől (a szülőföld és az anyatermészet különös adottságaitól), illetve a Hagyomány szellemétől (amely ugyancsak bioregionális meghatározottságok hordozója), ezáltal, úgymond, saját önazonossága gyökereit metszette el.

Az élő fajok radikális egyenjogúságát hirdető mélyökológia alapeszméjét a legtömörebben Vörösmarty szavaival adhatjuk vissza: „Az ember fáj a földnek.” Ezért az irányzat hívei szakítottak az emberközpontú világnézet előítéleteivel, de rokonszenves programjuk – a hegyek módjára gondolkodni – a szerzők többségénél mégis mintha a visszájára fordulna és a hegyek, valamint az emberi jogokkal felruházott többi lény romantikus antropomorfizálásához vezetett. E folyamat csúcspontján Gaia, a Földanya is megjelent a zöld elméletekben, mint az ökoszisztéma célszerű, tehát értelmes önszabályozásának megismerője. Mások az emberi gondolkodást igyekeztek összefüggésbe hozni egy kozmikus tudat működésével, hogy így szabadítsák ki a technokultúra emberét individualizmusa börtönéből. A fenti két felfogás elemei vegyülnek abban a – Teilhard de Chardin evolúcióelméletére hivatkozó – elgondolásban, hogy Gaia (vagy a Kozmosz) az emberben ébred öntudatra. Mintha ezeket a rendszereket részben kárpótlásul alkották volna az emberi viszonyok rehumanizálását megalapozó elmélet híján. Kicsit kevesebb „szellem” a természet magyarázatában, valamivel több az emberi szellem természetéről, meglehet, nagyobb meggyőződést kölcsönözne nézeteiknek.

E lényegében vallásos gondolatkísérletektől eltekintve a zöld „Legyen”-t megfogalmazó öko-etika híveinek többsége, ha gondolataik filozófiai alapjait firtatják, a környezet végmrolásának jeleire mutogat szemrehányóan és beéri azzal, hogy emberről és természetről abban az értelemben nyilatkozzon, ahogyan ezeket a fogalmakat készen találja a normáltudományos diskurzusban.

Az a természet, amit a környezetvédők védelmeztek és a mélyökológia minden érték végső forrásának tekintett, a zöldek többsége számára még sokáig a modern természettudományok természete maradt. Ugyanaz, amit annak idején Galilei és Kepler mérni kezdett, melynek geometriáját Spinoza istenként tisztelte, és ami

valódi mivoltában csak annak mutatkozik meg, aki a helyes megismerés Descartes óta többször és többféleképpen szabadalmazott módszerével közelít hozzá.

A természetnek erről a modern ember számára „természetes” felfogásáról mondta Edmund Husserl, hogy „az önmagukban vett meghatározottságoknak az az univerzuma, amelyben az egzakt tudomány a létezők univerzumát megragadja, nem egyéb, mint eszmékből szőtt köntös, amelyet a közvetlen szemlélet és tapasztalat világára, az élővilágra vetnek. Ez az eszmékből szőtt köntös teszi, hogy igazi létnek tekintünk valamit, ami csupán módszer.”² Husserl jól látta, hogy a természettudományok objektív világában a megismerő szubjektumnak eleve nincs helye: „a szellemnek mint a test állítólagos függvényének a realitása, a természetben belüli tér- és időbeli léte képtelenség”.³ Így azután feloldhatatlan marad a tudatos én és a külvilág szembenállása. Az ember, Gadamer találó kifejezésével, „kirefektálta” magát a természetből.

A Husserl által kidolgozott fenomenológiai módszer kopernikuszi fordulatot javasol az ismeretelmélet „környezeti” problémájára: szabaduljunk meg a tapasztalati adottságok létmódjára vonatkozó, hagyományosan belénk idegződött előítéletektől; ne azt kérdezzük, hogy „kint” vannak-e vagy pedig „idebenn” a tudatban; végre tekintsük őket inkább annak, amik: a szubjektum szellemi teljesítményének. A világ egysége így az életvilág tiszta szubjektivitásában helyreállíthatónak tűnt; a megismerő tudat lesz a környezet, amelyben és amelynek működése révén a természeti tárgyak adva vannak. „A környezet fogalma”, állítja Husserl, „kizárólag a szellemi szférában alkalmazható. Az, hogy mindenkor környezetünkben élünk, erre vonatkozik minden aggodalmunk, fáradozásunk – tisztán a szellemiséghez tartozó tény. Környezetünk bennünk és történelmi életünkben rejlő szellemi képlet.”⁴

A természettudományok racionalitás-eszményét Husserl ezek után okkal állítja egy sorba az egyiptomi piramisok racionalitásával: sem itt, sem ott nem esik szó a dolgozó szubjektumról, csak művéről, a vérrel-verítékkal összehordott és egymáshoz illesztett tényekről. S „nem jut szóhoz az Én, aki cselekszik és szenved”.⁵ Civilizációnk válságáért, azért, hogy az értelem alkotásai rettenetes monstrumként telepednek életünkre, szerinte nem az ész, a mi legfőbb ékességünk a felelős, csupán annak torz használata. „Ha egy racionális kultúra csődöt mond”, magyarázza a harmincas években, a fasiszmus és a bolsevizmus árnyékában,

² Edmund Husserl: „Tapasztalat és ítélet” (részlet) in: *Fenomenológia a társadalomtudományokban* (vál. Hernádi Miklós), Gondolat, Budapest 1984, 87. o.

³ Edmund Husserl: „Az európai emberiség válsága és a filozófia”, in: Husserl: *Válogatott tanulmányok* (vál. Vajda Mihály), Gondolat, Budapest 1972, 359. o.

⁴ Edmund Husserl 1972, 327. o.

⁵ Edmund Husserl 1972, 361. o.

„annak nem magában a racionalizmus lényegében van az oka, hanem csupán külsővé válásában, naturalizmussá és objektivizmussá torzulásában.”⁶

Ez a hamis naturalizmus a fenomenológiai módszer elterjedése nyomán – elvben – tarthatatlanná vált, azonban Husserl elméletének logikai szubjektumára is érvényes Wilhelm Dilthey korábban elhangzott figyelmeztetése: „a Locke, Hume és Kant konstruálta megismerő szubjektum ereiben nem valódi vér folyik, hanem a pusztá gondolkodási tevékenységnek tekintett ész híg leve”. A (megelőző) századforduló közérzetét kifejezésre juttató életfilozófiák a megismerés elvont emberével a gyakorlati élet eleven, hús-vér emberét állítják szembe. „A pusztá megjelenítés számára a külvilág mindig csupán fenomén marad, egész akaró, érző, megjelenítő lényünkben ezzel szemben a külső valóság[...] énünkkel egyszerre és ugyanolyan biztosan adva van, adott tehát mint élet és nem mint pusztá megjelenítés”.⁷

A megértő megismerés maga is az élet élni-akarásának különös megnyilvánulása: ez szavatolja tapasztalataink világának valóságát. Henri Bergson szavaival: „Az emberi értelem, amint mi képzeljük, egyáltalán nem az, amit Platón mutatott be a barlang allegóriájában. Nem az a feladata, hogy hiú árnyak elvonulását nézegesse, sem az, hogy hátrafordulva a vakító csillag szemléletébe merüljön. Más dolga van. Mint nehéz munkába fogott igavonó barmok, érezzük izmaink és ízületeink játékát, az eke súlyát és a talaj ellenállását: cselekedni és tudni, hogy cselekszünk, érintkezésbe lépni a valósággal, sőt, megélni azt, de csak abban a mértékben, amelyben érdekli a végbemenő munkát, az ásódó barázdát – ez az emberi értelem működése.”⁸

Tudat és környezet (a kérdező kiléte és a válaszként előálló világ mibenléte) eredendő összetartozásának ősi sejtelmét ezek a gondolkodók rehabilitálták. A probléma kidolgozását és huszadik századi fejlődéstörténetét nem szükséges tovább követnünk a környezet fogalmának értelmezéséhez. A legfontosabb kapcsolódási pontokat a továbbiakban is jelezni fogjuk. A kiindulás immár adott: a személy élete. Az ember környezetéről szólva nem a létezők univerzumában keressük a helyünket, hanem a helyzetünket próbáljuk megérteni a lét drámájában. Ezért elhagyjuk „a természet világát”, ahogyan azt az „objektív tudat” megkonstruálta mint egyetemes vonatkoztatási rendszert, melyre nézve az észigazságok abszolút érvényességi igénye ellentmondásmentesen megalapozható (volt mindaddig legalábbis, amíg figyelmen kívül hagyták Nietzsche gunyoros ellenvetését,

⁶ Edmund Husserl 1972, 366. o.

⁷ Wilhelm Dilthey: „Bevezetés a szellemtudományokba”, in: Wilhelm Dilthey: *A történelmi világ felépítése a szellemtudományokban* (vál. Erdélyi Ágnes), Gondolat, Budapest 1974, 66–67. o.

⁸ Henri Bergson: *Teremtő fejlődés* Akadémiai Kiadó, Budapest 1987, 176–177. o.

hogy nincs mit csodálkozni azon, „ha valaki elrejt valamit egy bokor mögé, majd ugyanott keresi és meg is találja”⁹).

Mielőtt azonban szemügyre venném az „élet” alapszó választásából adódó következményeket, úgy érzem, elégtételt kell szolgáltatnom a természetvédők, természetjárók és természetimádók táborának, melyhez magamat is számítom. Nehogy azt higgyük, hogy ezentúl – pusztá félreértésből – „életvédővé” vagy „életjáróvá” kellene válnunk. A fenti metaforikus szóösszetételekben a természet annak jelképe, ami tőlünk elvételre – és hiányzik. Híven fejezi ki vonzalmunk, aggodalmunk és hiányérzetünk tárgyát. Amikor a természetimádó több természet után kiált, épp az ellen tiltakozik, aminek a szükségszerűsége mondatik ki a szcientista természetfogalomban. Ahhoz viszont, hogy enyhíteni tudjunk az „objektív” természet rezervátumába zárt, a megismerő értelem kísérleteinek kiszolgáltatott és a technológiai beavatkozás nyersanyagául kiszemelt lények szenvedésén, előbb ki kell mutatnunk az elítélt és az ítélkező vérrokonságát, hogy fölismerjék egymásban régen elveszettnek hitt hozzátartozójukat, és – még mielőtt a függöny legördülne e gyászos szomorújáték végén – megkönnyebbült zokogással boruljanak egymás nyakába.

Most pedig próbáljuk meg a javasolt szemléleti fordulat értelmét a két alapszó jelentéstartományának vázlatos összehasonlításával megvilágítani.

A természet: van. Felöleli mindazt, ami egyáltalán létezik (ezért nevezzük „második természetnek”, ami az ember által van). A létezés egyetemességének feltevésétől elválaszthatatlan a tér végtelenségének képze. Az idő végtelenségére ebből csak következtetünk. Az létezik, ami megvan valahol. A természetre elsősorban mint a létezés helyére gondolunk.

Az élet: történik. Időleges, azaz mulandó és visszafordíthatatlan események láncolata, melyben minden időpont minőségileg különbözik a megelőzőtől, tehát végtelenül becses. A mi időnk: véges.

A természet az a dolog, amiről gondolkodunk. Alany és tárgy szembenállása itt a meghatározásban adott. A természet az Idegen. A valóság valódiságáért éppen a megismerő elfogulatlan kívülállása kezeskedik. (Ezért a természetelvű filozófiának – és éppen annak – az ismeretelmélettel kell kezdődnie, végül feloldódnia az ismeretelméletben.)

Az élő lény az, aki gondolkodik. Amikor az életre gondolunk, mindenekelőtt és értelemszerűen a magunk életére gondolunk: a világ velünk történik, s mint Husserl figyelmeztet, a természet törvényei pusztán az ember sorsát jelentik. Az életismeret önmegértés: alany és tárgy azonosak.

A természet a gondolkodás tárgya: a természet a gondunk.

⁹ Friedrich Nietzsche: „A nem morálisan felfogott igazságról és hazugságról”, in: *Jegyzetek és szövegek Martin Heidegger: Bevezetés a metafizikába* c. művéhez (összeállította Vajda Mihály), Ikon, Budapest 1995. 34. o.

Élni a tudással – „gondolkodva lakni a lét házát”, mint Heidegger mondja – a sorsunk.

A természetben a gondolkodásnak nincs helye: a tudat tevékenysége nem lokalizálható a térben. A létezők a gondolkodáson kívül vannak.

Az élet időt ad a gondolkodásra: minden tudatjelenség időbeni. De mi az idő? „Úgy látom, hogy nem más az idő, mint kiterjedés. Ámde nem tudom, hogy minek a terjedése. Igen csodálnám, ha nem a léleké volna.”¹⁰ A létezők létét időben fogjuk fel. A világ nem „van”, hanem megmutatkozik, világlik; feltárul a maga igazságában. Erre mondja Heidegger, hogy az igazság az alapvető történet a létben.¹¹

A létezők létüknél fogva tartoznak a gondolkodásra. A gondolkodás azonban egy különös élőlény létezéséhez tartozik. A személy életében gondolkodás és lét elválaszthatatlan egységet alkot. Hiszen a lét megértése nem azt jelenti, hogy ilyen vagy olyan ismeretekkel rendelkezünk a létezőkről, hanem ittlétünk eredendő világra-nyitottságát adja tudtunkra.

Világban-benne-létünk alapszerkezetét az egzisztenciális fenomenológia által kijelölt terepen a filozófiai hermeneutika tárta fel. Vajon hozzátehet-e bármit is a megértő lét ontológiájához a megértő lény ökológiája (a humánökológia)? Igen, amennyiben a megértést nemcsak „létkérdésnek”, hanem egyúttal „életkérdésnek” is tekintjük. Ez nem szójáték akar lenni, s nem is a pszichologizmus „mocsarába” akarjuk visszasüllyeszteni a megértés önmagára alapozott megértésén fáradozó bölcséletet. Itt mégis az élet természettudományos vizsgálatától remélünk valami lényegbevágó útmutatást.

Amikor az alábbiakban a környezet biológiai fogalmából kiindulva, de azzal szemben próbáljuk majd tisztázni, hogy milyen sajátos értelemben beszélhetünk egyáltalán környezetről az ember esetében, tekintettel kell lennünk arra, hogy az öntudat kialakulása nem előzmények nélkül ment végbe az evolúció története során. Élet és gondolkodás között a tudatfilozófiák számára áthidalhatatlannak tűnő szakadék megszüntetésén nem csak a létkérdés eredendőségét helyreállító huszadik századi élet- és egzisztenciálfilozófiák fáradoztak sikerrel. Velük párhuzamosan az élettan területén is olyan felismerések születtek, melyek fényében a természettudományok és a szellemtudományok között a féltékenyen őrzött határ helyén ma már csak viszonylagos különbségeket látunk, és az átmenet fokozataira leszünk inkább figyelmesek. Bebizonyosodott, hogy reflektivitás és interaktivitás, valamint a folyamatok öntörvényű és „célszerű” szabályozása jellemmez minden élőlényt, s mindez nem csupán a magasabb rendű idegtevékeny-

¹⁰ Aurelius Augustinus: *Vallomások*, Gondolat, Budapest, 1982 373. o.

¹¹ Az egész gondolatmenet nyilvánvalóan Heidegger hatása alatt áll, aki a kezdeti naturalizmusát levetkező öko-filozófia kísérleteire a legnagyobb befolyást gyakorolta. A Heideggertől kölcsönzött kifejezések inkább szabados, mint szabatos használata csak utal az eredeti kontextusra.

ség sajátja.¹² Az élő rendszerek csakis a külvilággal folytatott aktív kommunikáció révén képesek fenntartani bonyolult szervezetségű rendjüket, s ezt a rend-tartó törekvést nevezzük életnek – nem magát a szervezetet, melynek elemeit és felépítését teljes egészében a működés determinálja. (Ezért helyesebb, ha nem a test vagy a szellem életéről beszélünk, hanem az élet testi vagy szellemi megnyilvánulásairól.)

Az eleven, ami nyitott a külvilágra: az élőlény állapotváltozásai megfelelnek a körülmények változásának, egyúttal előidézik ezeket a változásokat. Az életnek tehát ugyanolyan kérdés-felelet szerkezetet kell tulajdonítanunk, mint amilyet a megértő gondolkodásnak. Így ez utóbbit bátran tekinthetjük az életre általában jellemző kommunikativitás egy különös esetének. Mire a „hermeneutikával beoltott” (Ricoeur) fenomenológia eljutott odáig, hogy kimondja: minden értelem „létvágyunk vagy a létezés érdekében tett erőfeszítésünk” alkotása¹³ (a hosszú és tanulságos út végén ugyanis mégiscsak mintha Nietzsche és Bergson köszönne vissza ránk), addigra olyan szigorúan szaktudományos felismerésekkel találja szemközt magát, melyek szerint „a vágy titokzatos tárgya” – az élet – lényege szerint maga is dialógus, azaz megértést célzó diskurzus módján működik: mozgás a jelentésteli különbségek között.

Amit az életről bizonyosan tudunk, hogy „ritka” és a szó szoros értelmében rendkívüli és valószínűtlen, eleve kudarcra ítélt vállalkozás. Lényegét tekintve: időhúzás. Az élő szervezet afféle energia-csapdaként működik, roppant bonyolult rendszereket alkot, távol mindenféle egyensúlyi állapottól – épp ennek az állapotnak a fenntartására fordítja azt a rengeteg energiát, amit felhalmoz és visszatart. Ezáltal késlelteti az entrópiát. Az energiavesztés azonban az ismert rendszerekben, mint tudjuk, törvényszerű: minden létező a legegyszerűbb, véletlenszerű elrendeződés felé tart. Az élet csak szüntelen változásban, újabb és újabb trükkök révén tud fennmaradni és időt nyerni – íme, az evolúció. E trükkök közül a rendszer önszabályozásának (a homeosztázisnak) tudatosítása mindenesetre a legkockázatosabb és a legbonyolultabb mutatvány az evolúció történetében. De semmi esetre sem előzmények nélküli. És nem biztos, hogy a legsikeresebb.

A környezet életteni fogalmának értelmezésénél alapvető jelentőségű, hogy az élettevékenységet elvileg ne mint a szervezetben, hanem elsősorban mint a szervezet és a külvilág között működő kölcsönhatások rendszerét fogjuk fel. Ezek nemcsak az organizmust alkotják és alakítják szüntelenül, hanem környezetét is. Az élő rendszerek autonómiája (az önvezérlés képessége) és nyitottsága egy és ugyanaz. Az autonómia nem függetlenséget jelent, hanem éppen ellenkezőleg:

¹² Erről lásd Fritjof Capra „The Web of Life” c. munkájának összegzését a *Liget* 1997/5. számában.

¹³ Paul Ricoeur: „Létezés és hermeneutika”, in: *A hermeneutika elmélete* (szerk. Fabinyi Tibor), II. köt. JATE, Szeged 1987, 240–241. o.

kölcsönös függést. E világra nyitott és a világra rászoruló autonómiatörekvés legmagasabb fejleményét nevezzük szabadságnak. A szabadság „függő”, azaz interdependens felfogása a választott kiindulópont egyik legfontosabb következménye lesz.

Környezet és külvilág nem rokonszavak. A környezet nem a külvilág. A környezet azoknak a külső feltételeknek az összessége, melyekkel kölcsönhatásban az aktív folyamatszabályozásra képes élő szervezet gondoskodik működése rendezett folytonosságának fenntartásáról. Ez nem a szervezetet körülvevő dolgok összessége, és nem olyasmi, ami csak külsődlegesen tartozik az élethez. A környezet nem az élet helye, hanem az élet megnyilvánulása. Legalább annyira, mint amennyire az élőlény környezetének „műve”.

Juhász Nagy Pál találó szavaival a környezet nem a „közös fürdőmedence”, melyben a fajok úszkálnak, hanem az a mód, ahogyan egymást tolerálják.¹⁴ Minden élőlény a maga fajspecifikus toleranciájának a mértékében szelektálja és határozza meg a maga környezetét. De mivel ezt a környezetet alapvetően más élőlények alkotják, közelebb járunk az igazsághoz, ha úgy fogalmazunk, hogy a fajok kölcsönös toleranciája határozza meg társulásuk rendjét, mely szerint egymás létfeltételeit (környezetét) biztosítják. Juhász Nagy felveti, hogy ezen az alapon az ökológiát szünbiológiának is nevezhetnénk.¹⁵ A kifejezés magyar fordítása: együttéléstan szerintem a lehető legalkalmasabb arra, hogy vele jelöljük, amit az ökológiai megértés szempontjainak érvényesítése az emberrel foglalkozó tudományokban jelent. Az ember nem egyszerűen él a környezetében, hanem tudatosan együtt él vele. Hogy e kifejezés magában foglal valamilyen szándékos-ságot a környezettel kapcsolatban, ez teszi lehetővé, hogy öko-etikáról beszélhesünk.

Ma már elég sokat tudunk arról, hogy az evolúció története során az élőlények hogyan hozták létre magát a bioszférát, azokat a klimatikus, légköri és talajviszonyokat, melyek között lehetővé vált az élet egyre újabb formáinak kifejlődése, ami viszont újra és újra visszahatott a rendszer egészére, szerves és szervetlen elemeire egyaránt.¹⁶

A környezet létét az élet tevékenységével magyarázni egyáltalán nem ellentétes a görög oikosz kifejezés eredeti értelmével, amelyből az ökológia és persze az ökonómia származik. Jelentése gazdagabb, mint a mi elvont és túlon túl általános értelmű „környezet” szavunké. Az oikosz eredetileg házat jelent, de talán pontosabb, ha ház-tartásnak fordítjuk. A háztartást elsősorban a háznép alkotja (a

¹⁴ Juhász Nagy Pál: *Beszélgetések az ökológiáról*, Mezőgazdasági Kiadó, Budapest 1984. Az ökológia környezetfogalmával foglalkozó fejezetet lásd a 79–100. oldalon.

¹⁵ Juhász Nagy Pál 1984, 53. o.

¹⁶ Amit a bioszféra működéséről minden filosznek tudni illik, mielőtt ökozófusnak vagy ökológétának vallja magát, elolvasható Vida Gábor kitűnő összefoglalásában: *Bioszféra és biodiverzitás*, ELTE Eötvös Kiadó, Budapest 1995.

görögökét mindenesetre, mivel ők még nem ismerték a mi berendezéseinket, amelyek a társak jelenlétét esetlegessé és másodlagossá teszik háztartásunkban): a házas-társ, azután a gyerekek, rokonság, cselédség, lábasjóság, vetemény, koldus és a vendég, akinek asztalunknál helyet szorítunk. Inkluzíve a szomszédunk is beletartozik; kerítése mögött nem az idegen föld kezdődik, hanem egy másik, másképpen rendezett háztartás, melynek rendjét nem lesz nehéz tisztelni annak, aki a magátét becsüli. Mondanom se kell, ilyen szomszédunk a „mi” kéményünkön fészkelő gólyapár, sőt, a hangyaboly is a kertben.

A háztartásként felfogott környezet lakozásunknak nem a pusztá helye, hanem a módja: mindaz, amit teszünk, amikor házat tartunk és így gondoskodunk magunkról és a mieinkről.

A környezet interaktív fogalmának kidolgozásában jeles antropológiai és lélektani iskolák működtek közre. Az alábbiakban elsősorban G. H. Mead gondolatmenetére támaszkodom, aki a környezet meghatározását az elsők között kapcsolta össze a „jelentés” fogalmával. Az élő szervezet azáltal tesz a maga környezetévé bizonyos külső körülményeket, hogy azok számára jelentősek, azaz jelentenek valamit. (Úgy, ahogyan a fű a szarvasmarha számára a táplálékot jelenti, és aligha véletlen a növényevők kifinomult érzékenysége, nem éppen a zöld szín árnyalatai, hanem a legelzivaló zöldségek sokfélesége iránt.) Tulajdonságokkal ruházza fel azokat, „nem abban az értelemben, hogy érzeteket vetít ki az objektumokba, hanem hogy olyan viszonyt hoz létre önmaga és az objektumok között, ami lehetővé teszi e tulajdonságok létét és megjelenését.”¹⁷ Kérdés persze, hogy mennyiben beszélhetünk e tulajdonságokat megelőzően objektumokról. Ezen a ponton, az elsődleges és másodlagos minőségek megkülönböztetése kapcsán jelzi a „mély” ökológia különvéleményét Arne Naess is.¹⁸ Mivel a környezetét elsajátító élőlény számára éppen az úgynevezett másodlagos minőségek a valóságosak — a szín, az illat, az érdesség stb. —, szerinte éppen ezeket illetné meg az elsőbbség az alakhoz, a súlyhoz, a kiterjedéshez és más, a klasszikus vélekedés szerint „magát a dolgot” alkotó minőségekhez képest.

Objektumokról csak annak a gyakorlati tevékenységnek a viszonylatában beszélhetünk, melynek során az élőlény megtanul különbséget tenni az elsajátított

¹⁷ George Herbert Mead: *A pszichikum, az én és a társadalom*, Gondolat, Budapest 1973, 412. o.

¹⁸ „A dolgok azonosítása az elsődleges minőségekkel a természet olyan felfogásához vezet, amelyből hiányoznak a spontán tapasztalat élményszerű vonásai. Egy ilyen sivár természetet miért ne tekintenénk pusztá erőforrásnak, ami csak instrumentális értékkel rendelkezik, mint tapasztalataink végső oka. Értelmetlenné válik minden felhívás a természet megmentésére, amely érzéki minőségekre hivatkozik. A szenvedélyes tiltakozás, amely érzelmi alapon követel részvétet, sőt, azonosulást a természettel, elveszti jelentőségét. A valóság leszűkül a matematikai fizika mechanikusan interpretált tényeire.” Arne Naess: *Ecology, Community, Lifestyle*, Cambridge Univ. Press, Cambridge 1989, 65–66. o.

és az el nem sajátított között, „szubjektív” érzület és „objektív” ható ok között, az Én tevékenysége és a tevékenységéhez rendelt korrelátum, a Másik (a környezet) között. A tények — és éppen csak a tények — viszonylagosak, a szituációból nyert elvonatkoztatások. S maga a viszony, a kommunikációs aktus mint létesemény lesz a végső realitás.

Hogy legelészni tényleg többet jelent, mint egyszerűen csak megismerni valamit, könnyen belátható, ha arra gondolunk, hogy a fű növekedése mennyivel inkább függ az ott legelő állat étvágyától, testalkatától és a legeltetés intenzitásától, mint az arra vetődő botanikus elfogulatlan érdeklődésétől.

Amikor az ember sajátos viszonyáról beszélünk környezetéhez, a kommunikáció tudatosulásának jelentőségét kell tisztáznunk. Tudat és környezet viszonyfogalmak: csak egymáshoz képest és egymásból érthetők. Mead szerint a tudatosság nem egyéb, mint „a környezet általunk történő konstruktív kiválasztása[...] Amit tudatnak nevezünk, az éppen a szervezet összefüggése a környezettel.”¹⁹ A környezet tudatos előállítása az antropogenezis döntő mozzanata. Az organikus rendszerek elméletének egyik úttörője, Ludwig von Bertalanffy ezt úgy magyarázza, hogy az ember számára a környezethez való aktív és szuverén alkalmazkodás lehetőségét az teremti meg, hogy tapasztalat és cselekvés közé egy új „szabályozókört” iktatott, a szimbolikus interpretáción alapuló szociokulturális intézmények rendszerét és ezek médiumát: a nyelvet. Amivel azt is kimondja, hogy az ember a másik emberrel való társas érintkezésen keresztül viszonyul környezetének minden más eleméhez is. E nyelvi keretek között szerveződik az eredeti élményfolyam fokozatosan külvilággá, illetve Énné. „Az ember a külvilágból érkező ingereknek nem passzív befogadója, hanem nagyon is konkrét értelemben maga teremti univerzumát.”²⁰

Az ember viselkedését nem a közvetlen környezeti visszacsatolás szabályozza, és nem is a saját, genetikailag öröklődő és az evolúció során beigazolódott ösztönkésztetései, hanem a mindenkori helyzet „egyedi” értékelése, ami lehetővé teszi, hogy szabadon válasszon különféle magatartásmódok között. Ezt egy különös képesség kifejlesztésének köszönheti: annak, hogy fajtársaival szimbolikus (feltételes jelentésű, elvonatkoztatásra alkalmas, tetszőlegesen tárolható és kommunikálható) jelzések segítségével tud érintkezni. A szimbolikusan közvetített viselkedésminták nem ösztönszinten rögzülnek, hanem tanulás révén hagyományozódnak, és így megoldják az evolúció legnagyobb „problémáját”: miként lehetne az egyed tapasztalatait örökletessé tenni? A szimbolikus kommunikáció nemcsak az információ robbanásszerű felhalmozódását tette lehetővé (a történelmet), nemcsak a csoportkohéziót és a csoporton belüli kooperációt (a társadalmat) erősítette úgy, hogy közben a lehető legnagyobb mértékben épített az egyéni

¹⁹ George Herbert Mead 1973, 417. o.

²⁰ Ludwig von Bertalanffy: [...] *ám az emberről semmit sem tudunk*, Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó, Budapest 1991, 95. o.

viselkedés önállóságára és változatosságára (szemben például a természetes egyébként kiválóan szervezett államával), hanem teljes egészében új szituációt, új földet és új eget teremtett az ember számára, olyan világot, amely minden kétséget kizáróan az Ige által lett. Próza fordításban: „a szimbolizáció odáig nem létező objektumokat hozott létre, olyan objektumokat, melyek csakis azoknak a társadalmi viszonyoknak az összefüggésében léteznek, amelyben végbemegy a szimbolizáció. A nyelv nem egyszerűen egy olyan tárgyat vagy helyzetet szimbolizál, amely már előzetesen adva van. Ő maga teszi lehetővé a helyzet létét vagy megjelenését is, mert része a helyzetet vagy a tárgyat létrehozó mechanizmusnak.”²¹

A nyelv megjelenése azonban nemcsak egy új Teremtés pillanata az emberi faj életében, hanem egyúttal a bűnbeesésé is. Egyedül az ember képes a környezeti adottságokhoz képest tartósan inadekvát viselkedésre, mivel cselekedetei célját maga választja, választásai pedig nem a közvetlen tapasztalathoz igazodnak, hanem szimbolikus interpretációs sémákhoz. Céljai szolgálatában képes ideig-óráig felfüggeszteni vagy késleltetni az élő rendszerek dinamikus egyensúlyát biztosító negatív visszacsatolások érvényesülését. Sőt, ennél többre is képes: a tudást a tudatlansággal kombinálni. Az ember nemcsak tévedésre hajlamos lény, hanem önmaga és társai szándékos megtévesztésére is. „Eredendő bűne” nem az önzés, hanem a hazugság és a hiszékenység. Az utóbbi kettő elválaszthatatlan a fogalmi gondolkodástól, ami egyenesen arra biztat, hogy a közvetlen tapasztalattal szemben részesítsük előnyben az elvont következtetéseket, előfeltételezéseket, várományainkat és hiedelmeinket. Hogy a saját szemünknek is csak akkor higgyünk, ha megfigyeléseinket a közös tudás, a tanult – tehát másoktól elsajátított – ismeretek igazolják. (Például ezzel magyarázható, hogy manapság hiába tapasztaljuk lépten-nyomon az életkörülményeinkben bekövetkező romlást, hajlamosak vagyunk elhinni, hogy mindez szükségszerű, ámde mellékes velejárója a jólétünkről állítólag gondoskodó társadalmi-gazdasági mechanizmusok működésének. E meggyőződésünktől félrevezetve magunk is lelkesen közreműködünk a kollektív rombolásban.)

Az emberi cselekedetek valamennyi indítéka a szavak ellenőrzése alá került. Csak olyan mértékben váltunk függetlenné a természeti környezet adottságaitól, amilyen mértékben növekedett függőségünk a szociokulturális környezettől. Valamennyi más élőlény esetében a viselkedés „belső” szabályozása a „külső” meghatározottságoknak pontosan megfelelő, kül- és belvilág lényegében egyetlen rendszert alkot. Ezért nincs is szükség az élővilágban önreflexióra, vagyis az én és a nem-én közti határ tudatosítására. Tudjuk ugyan, hogy az ember és más főemlősök viselkedésének tudatossága között a különbség végeredményben csak

²¹ George Herbert Mead 1973, 100. o.

fokozati,²² és a megfigyelések korántsem igazolják azokat, akik ezt a különbséget tudományos vagy vallási előítéletektől vezetve abszolutizálni kívánják, mégis, „valahol” itt, a majomrokonság elágazásainál valami gyökeresen új jelenik meg az evolúció történetében.

Az ember elvont lénygé lett. Nem arra reflektál, ami van, sokkal inkább arra, ami „nincs”, csak emlékezetében, képzeletében, vágyaiban és hiedelmeiben létezik. Másrészt, amikor azt állítjuk, hogy az embernek tudomása van tetteiről és környezetéről, ezzel nemcsak tapasztalatainak fogalmi közvetíttetésére célzunk (arra, hogy „tudja, hogy tudja”), hanem arra is, hogy számára az létezik, amit másokkal közölni tud („tudja, hogy mások is tudják”) – és alighanem az utóbbi a döntő különbség. Az ember úgy viselkedik, mint aki minden tettében igényli és feltételezi fajtársainak közreműködését, illetve egyetértését annak eldöntésében, hogy mi „van” és mi „legyen”. És elvben valóban a rendelkezésére is áll fájának minden, a nyelvben és a nyelv által őrzött tudása. Következésképpen, ha az embernek környezetet tulajdonítunk, ezen elsősorban a szimbolikus kommunikáció, azaz a nyelv világát kell értenünk.

„A nyelv nem csupán azoknak a felszereléseknek az egyike, amelyekkel a világban az ember rendelkezik, hanem rajta alapul és benne mutatkozik meg, hogy az embereknek egyáltalán világuk van.” (Aligha véletlen az előbbi mondatban a többes szám használata: az embereknek csak közösen van világuk.) „A világ mint világ a világon levő egyetlen más élőlény számára sem mutatkozik meg úgy, mint az embernek. A világnak ez a meglepte azonban nyelvi jellegű.”²³ A nyelv világának létszerkezetét Hans Georg Gadamer írja le az *Igazság és módszer* lapjain. Az ökológiai együttéléstan e tárgyban a filozófiai hermeneutika által kidolgozott fogalmakkal és megoldott problémákkal találkozunk. A nyelv „környezetisége” szempontjából alapvető jelentőségű a fenti idézet folytatása, amelyből kiderül, hogy „a nyelvnek a maga részéről nincs önálló léte a világgal szemben, amely megszólal benne. Nem arról van szó, hogy a világ csak annyiban világ, amennyiben megszólal, hanem a nyelv voltaképpeni létezése is abban áll, hogy megmutatkozik benne a világ.”

Fontos kérdésben kapunk itt eligazítást. Nyugodtan megszabadulhatunk attól a kényszerképzetűnkől, mintha az evolúció az önálló gondolatvilággal rendelkező lény „kifejlesztésével” valami öngyilkos vállalkozásba kezdett volna, és csak idő kérdése volt, hogy az így elszabadult faj ténykedése mikor kerül kibékíthetetlen ellentmondásba földi lakóhelyének törvényeivel. Nem, a nyelvi világ és az organikus környezet viszonyában nincs semmi antagonisztikus. Ellenkezőleg, a szimbolizáció (az együtt-látás) képessége révén sajátítja el az ember a nyelvben szóhoz jutó világot. A dolgok nevét kimondani (imába, versbe, vallomásba

²² Kedvenc olvasmányom e tárgyban Jane van Lawick-Goodall *Az ember árnyékában* című könyve, (Gondolat, Budapest 1975), kikapcsolódásul is melegen ajánlom.

²³ Hans Georg Gadamer: *Igazság és módszer*, Gondolat, Budapest 1984, 308. o.

foglalni, alkalmasint parancsba, megszólítani őket vagy rákérdezni kilétükre) bensőséges közelséget teremt. Vendégül látjuk őket a Nyelv Házában, ahol az ember lakozik. Illendő tehát, hogy gondjukat viseljük.

De nem így teszünk. A katasztrófa helyzetünk félreértéséből származik. A köznapi gondolkodás összetéveszti az öntudatot a céltudattal. A megértés szabadságát a használat szabadságával. A bölcsesség szeretetét a hatalom akarásával. Amikor a „környezeti tudatosságot” hirdető ökológiai gondolkodás felhívja erre a figyelmet, mi sem áll tőle távolabb, mint a tudatosság lebecsülése. Ellenkezőleg, a tudatosság kiterjesztését, tágabb értelmezését javasolja. Azokra a veszélyekre hívja fel a figyelmet, melyek szellemi képességeink erőszakos és mesterkéltszerű korlátozásából szükségképpen következnek. Hogy a tudatosság nem a „létfenntartás eszköze”, ahogyan mondani szokták, hanem létezésünk módja. És nem azért nem lehet pusztán eszköz a gondolkodás céljainak szolgálatában, mert az egyesek finnyás ízlése szerint lealacsonyítaná a szellemet, hanem mert más a rendeltetése.

A nyelv egyetemes vonatkozásba állította az embert a világgal, mint egészet tapasztalja és érti azt (tudja például, hogy egy rendszer elemei csak az egész összefüggésében érthetők), ezért tud hozzáférni bármely részletéhez. A kettő azonban nem ugyanaz. „Célszerűen használni” vagy „megérteni a rendeltetését” egymással részben ellentétes értelmű kifejezések. (E kettősség ismeretelméleti jelentőségére még lesz alkalmunk visszatérni.) A céltudatos gondolkodást a körülmények egy bizonyos cselekedet végrehajtása szempontjából érdeklik. A céljait akadályozó tényezők kiiktatásával, a hasznosíthatók átalakításával mesterséges úton zárt rendszert hoz létre, melynek elemeit tisztán funkcionális működésre kényszeríti. Ez a rendszerépítés azonban organikus szervezettségű környezetben zajlik, a bioszféra beláthatatlanul összetett működésű rendszerében. Az ökoszisztémák szabályozó mechanizmusai a körülmények drasztikus változására, egyes elemek kiesésére, az összműködés kényes egyensúlyának megbomlására láncreakciók sorozatával válaszolnak. Ezek igen bonyolult kerülőutakon igyekeznek elérni az eredeti egyensúlyi állapothoz hasonló helyzetet, vagy pedig, amennyiben a beavatkozás nagyságrendje erre nem ad lehetőséget, a tartós diszfunkció káoszhoz és a rendszer összeomlásához vezet. „Bölcs felhasználónk”²⁴ eközben változatlanul a maga rendszerével, a működőképesség megőrzésével törődik. A növekvő zűrzavar elhárítására újabb és újabb, szigorúan „célravezető” intézkedéseket fogantat, amelyek minél sikeresebbek, annál nagyobb zavart okoznak a környezetben a negatív visszacsatolások felfüggesztésével, s ez így megy a végtelenségig. (Vagyis nem megy a végtelenségig.)

Az „elme ökológiájával” foglalkozó angol rendszerkutató, Gregory Bateson így ír erről: „Tudatosságunk célfogalmak köré szerveződik. Rövid távú eszköz, ami

²⁴ „Okos használat” – a környezetvédők ellen hadakozó amerikai technokrata-mozgalom jelszava.

képessé tesz arra, hogy gyorsan hozzájussunk ahhoz, amit akarunk. Nem arra szolgál, hogy az élet szempontjából maximális bölcsességgel járjunk el, hanem hogy a legrövidebb logikai vagy oksági úton jussunk hozzá ahhoz, amit éppen akarunk, legyen az egy ebéd, egy Beethoven-szonáta, legyen az a szex vagy mindenekfelett: hatalom és pénz. De mi történik egy kibernetikus rendszer képével – mint amilyen egy tölgyerdő vagy egy élő szervezet –, ha azt a pusztai célszerűség szempontjai szerint ábrázoljuk? Ha engedjük, hogy tudatos megfigyeléseink tárgyát a célszerűség formálja, egy csomó trükk – köztük igen értékes trükkök – birtokába jutunk, de valójában két garas ára tudásunk se lesz a rendszer egészéről.” Ráadásul, teszi hozzá, „ma az öntudat céljait egyre hatékonyabb gépezet szolgálja, s így hatalmában áll, hogy felborítsa az egész rendszer, a test, a társadalom vagy a bennünket környező élővilág egyensúlyát”.²⁵

Szolgáljon mentségünkre: az ember nem jókedvében vált univerzális lénné. Azért nem éri be biológiai alkatának és környezetének megfelelő viselkedéssel, mert a természetben nem adódott a számára olyan különös környezet (niche), melynek rendjébe sikeresen tudott volna beilleszkedni. „A rókáknak vagyon barlangjuk, az égi madaraknak fészük, ám az ember fiának nincs hová a fejét lehajtania” – a mottóul választott evangéliumi hely mintha megadná a kulcsot az emberi állapot megértéséhez. Azért nem tiszteljük kellőképpen az élővilág rendjét, mert fajunk fennmaradását annak köszönheti, hogy más, szerencsésebb alkatú fajokkal versengve a létfeltételekért olyan evolúciós pályára lépett, melyen gondolkodása révén univerzális – de biológiai értelemben élehetetlen és mindinkább hontalan – lénné változott. A természetből kiűzetett: nincs hová visszatérnie. A szó szoros értelmében nincs „saját” környezete. Hacsak nem maga a szó: a „szövegkörnyezet”. Hogy élni tudjon, az ember világot alkotott magának: a nyelv világát, amelyben ő maga a törvényhozó.

A környezet fogalmának humánspecifikus értelmét keresve úgy találjuk, hogy az ökológiának nem a természeti Környezet és a vele – diadalmasan? büntudatosan? rettegve? – szemben álló Tudás párbeszédében kell tolmácsolnia, hanem éppen e megkettőzés értelmére kérdezhet: lévén a tudás maga a közvetítő, a környezet pedig a nyelv, amelynek közegében a közvetítés végbemegy. S egyedül az ember beszéli ezt a nyelvet, melyen társát szólítja meg – hogy önmagát megértse.

Az ember környezete a nyelv világa. A megérthető, tehát megosztható valóság nyelvi természetű és dialogikus szerkezetű: azáltal áll elő, hogy egymással párbeszédbe bocsátkozunk. A humánökológia a szimbolikus környezetben zajló emberi együttélést vizsgálja. Ez nem tárgymeghatározás, hanem módszertani kiindulópont. Azt jelenti, hogy vizsgálódásai alapegységének nem a biológiai egyedet tekinti, hanem a társulást, az értelmes és értelem-alkotó interakciót, ami

²⁵ Gregory Bateson: *Steps to an Ecology of Mind*, Granada Publishing Ltd., London 1973, 409. o.

személyi létünknek egyszerre feltétele és következménye. Tapasztalatai elsődleges forrását nyelvi (azaz a megértésre számító) megnyilatkozások alkotják.²⁶ Tétélezésmódja tehát a szellemtudományoké. Nem mintha az emberi élet természeti meghatározottságának kisebb jelentőséget tulajdonítana. Éppen ellenkezőleg: a nyelv egyetemesiségének feltevése viszonylagossá teszi „természeti” és „kulturális” elhatárolásának tudományos alapjait – legalábbis a humánökológia kérdéskörén belül.²⁷

²⁶ „A szellem (sem a saját, sem az idegen) nem lehet úgy adva, mint valami dolog (mint a természettudományok közvetlen tárgya), hanem csak jelszerű kifejeződésében, szövegeken belüli megvalósulásában[...] Ahol az embert szövegeken kívül, attól függetlenül vizsgáljuk, már nem a humán tudományokkal van dolgunk[...] Az emberi tett potenciális szöveg, és csak az adott kor dialogikus kontextusában érthető meg.” Mihail Bahtyin: „A szöveg problémája a nyelvészetben, a filológiában és más humán tudományokban”, in Mihail Bahtyin: *A beszéd és a valóság* (vál. Könczöl Csaba), Gondolat, Budapest 1986, 484., 486. és 487. o. A téma könyvtárnyi irodalmából a nyelv „környezetiségének” (a szimbolikus környezet fogalmának) megértéséhez a leghasznosabb útmutatást Gadamer és Ricoeur művei mellett Ernst Cassirernél (*An Essay on Man*, Yale Univ. Press 1944), valamint Peter L. Berger – Thomas Luckman *The Social Construction of Reality* c. művében (Doubleday, New York 1967) találtam. A Bahtyin kései vázlatából választott mondatok csupán jelzik a tájékozódás irányát, egyúttal emlékeztetnek századunk egyik legnagyobb gondolkodójára.

²⁷ (Humánökológusok márpedig nincsenek!) Szeretném hangsúlyozni: a humánökológia körülbelül annyira számít foglalkozásnak, mint az idealizmus vagy a naturalizmus. Egy világnézet elnevezésének „szakmásítása” pedig a lehető legelőnytelenebb emlékeket idézi fel, különösen a mi régióinkban. A humánökológia kifejezés parttalan használata különben is csak megerősíti a természettudósok, társadalomkutatók és környezetvédők gyanakvását, hogy az nem egyéb a zöld mozgalmárok és öko-guruk mentsváránál, s egy olyan „szak”-területet jelöl, ahol illetéktelenségüket végre senki sem olvashatja a fejükre.

Az ember – környezet vizsgálódások két szintjét továbbra is célszerű volna egymástól félreérthetetlenül megkülönböztetni. Azok a rendszerbiológusok, biocönológusok, ökológusok, meteorológusok, környezetvédelmi szakmérnökök stb. stb., akik a természetben végbemenő antropogén folyamatokkal foglalkoznak, különféle természettudományos ágazatok fogalmi kereteiben vagy azok között működnek és a legkevésbé sem tartanak rá igényt, hogy foglalkozásuk megnevezése elé a „humán” szócskát biggyesszék. Magát az „ökológus” nevezetet is csak a specialisták egy aránylag szűk csoportja viseli, miközben az ökológiai nevezet szemlélet térhódítása a természettudományok szinte valamennyi ágazatában érezteti jótékony hatását, többek között a túlspecializálódás trendje ellenében.

A társadalomtudományok vagy szellemtudományok területén – amint ez a fenti fejtegetésekből, remélem, kiderül – önálló ökológiai diszciplínáról egyáltalán nem beszélhetünk. Egy sor tudományterületen azonban megkerülhetetlen újdonság az „ökológiai paradigmával” kapcsolatos témák és módszerek megjelenése. Ez nemcsak a rendszer-környezet viszonylatok hangsúlyozását jelenti, hanem egyáltalában azt, hogy a szociokulturális folyamatok értelmezésének megengedhetetlen leszűkítése volt (és van) azok elvonatkoztatása a környező élővilág rendszer-összefüggéseitől. E felismerés nyomán

Mivel az emberi élet eredendő adottságának nem az individuális különletet, hanem az együttlétet találja, a humánökológia nem fogadhatja el a pozitivista és redukcionista társadalomelméletek kötelező kiindulópontját, a „társadalmi egyént”: empirikusan csak a biológiai egyed és a társadalmi viszony léte igazolható. Még kevésbé ismerheti el a – társaiktól és környezetüktől függetlenített – egyének sokaságából formális vagy ideologikus ismérvek szerint képzett kollektívumok elsődlegességét. Az elvont egyéniség és a még elvontabb közösség-konceptiók helyett kiindulópontját a személy életét alkotó kapcsolatokban keresi. Végül szükségképpen el kell határolódnia „az ember halálát” proklamáló strukturalista és posztstrukturalista irányzatoktól is, ahol maga a rendszer él önálló életet – a társadalmi érintkezés intézményei –, az erkölcsi személyiség pedig eltűnik az egymás iránt közömbös bioszféra és technoszféra közt.

részint új specializációk nyertek polgárjogot (történeti ökológia, környezetszociológia, környezetvédelmi jog, környezeti nevelés stb.), másrészt olyan koncepciók, kérdések és magyarázó elvek merültek fel, amelyek egy-egy tudományág egészét érintik (például a civilizációs folyamatok természeti meghatározottsága a történettudományokban, a piacgazdaság előfeltevéseinek cáfolata a zöld gazdaságelméletekben, az emberi jogok koncepciójának kiterjesztése a jövőendő nemzedékek szempontjaira való tekintettel a jogelméletben stb.). Akik ezekkel foglalkoznak, nem válnak humánökológussá. A környezeti konfliktusok érték- és érdekmechanizmusait vizsgáló szociológusnak a szociológia diszciplináris követelményeire kell alkalmazkodnia. Az öko-etika az etikai diskurzus hagyományaihoz kapcsolódik. A környezetszociológia elkötelezettje a lélektan mindenkor tárgyával foglalkozik új megközelítésben.

Ma már talán nem szorul bizonyításra a nyilvánvaló szellemi rokonság, tematikus és logikai összefüggés az egymástól távoli területeken felbukkanó új irányzatok és problémák között. Ez kielégítően indokolja a humánökológia mint gyűjtőfogalom használatát. Közös előfeltevéseiket – az ökológiai paradigma mibenlétét – a tudománytörténet és tudományelmélet fogja megállapítani, ha lesz rá érkezése. A magam részéről a fentiekben csupán az ökofilozófia kiindulópontját igyekeztem tisztázni.

SUMMARY

The concept of the environment in human ecology

In spite of the efforts of its defenders, environment, a basic topic for the scientific and political discourses of the second millenia seems to be quite defenceless so far as it is identified with nature — an object of cognition, separated by definition from its human investigator. This essay aims at confirming strong connections between the phenomenological concept of the conscious self being comprised in the world of its experiences (and environment as a throughoutly spiritual achievement for Husserl) on one hand, and eco-philosophy, dealing with a genuine formula of environment on the other. Environment, once defined as the place for living is now better acknowledged as a function of life: the pattern of coexistence. Life has been proved to have an intrinsically communicative structure of question and response between the organism and its environment. But if so, man has no

environment at all, in the strict sense of the word, because human response immediatly depends on and reflects to nothing local or organic, but a universal world of linguistic symbols. Deeper than deep ecology, an exploration of the very special human way of being-in-the-world would only make it possible for environmental thinkers to absolve man's isolatedness from nature. But investigations about the nature of understanding must then preceed the undersanding of nature. I argue here for the benefits of choosing „life“ as a key word of that investigation instead of „nature“. Nature is something we are confronted with and informed about, while life evidently happens to us, therefore our involvement in and responsibility for the latter must be obvious. The old dualistic tradition of man — nature opposition could then easiliy be exceeded.

REMÉNYEK ÉS CSALÓDÁSOK

RUZSA FERENC

A metafizikai módszer hányattatásai*

A filozofálás hajnala óta kísért, és legalábbis a XVIII. század végéig jelentős tényező a klasszikusan metafizikai¹ megközelítésmód. Hogy ez mit is jelent, azt definiálni ugyan nehéz, de intuitíve mégis meglehetősen világos, miről van szó: a filozófia alapkérdéseinek olyan kezeléséről, ahogy azt Parmenidész-nél, Szent Anzelmnél, Descartes-nál vagy Leibniz-nél tiszta formájában látjuk, és világosan felismerhető Platón, Szent Tamás vagy Kant gondolatmeneteiben is. A sors különös fintora, de a dolgok sajátos logikájából folyik, hogy a metafizika harcias ellenfelei – itt a pozitivistákra gondolok, Hume-tól a modern analitikusokig – maguk is e tradíció folytatói.

A metafizikában a vizsgálódások tárgya és módja szorosan összetartozik. Feltárul-e a valóság, a lényeg a jelenségekben? Hány vagy hányféle szubsztancia létezik? Lehet-e minden esetleges, kontingens, avagy elkerülhetetlen egy önmagában szükségszerű ős-ok feltételezése? E nagyon általános, „végső” kérdések meglehetősen érzéketlenek a világ gyakorlati megismerésének bármiféle hozadékaira. Az adekvát eljárás, a tiszta spekuláció viszont maga is meghatározza a vizsgálható kérdések körét. Az esztétika, etika, politikai vagy történetfilozófia legtöbb problémájánál szóhoz sem juthat. Úgy tűnik, a metafizikán kívül csak a matematikában és a logikában alkalmazható.

E módszer, amelyet célszerű a homályos „spekulatív” vagy a megtévesztő „racionalista jelző” helyett inkább a semleges (bár kissé kantianus) „apriorisztikus” titulussal illetni, nem specifikusan nyelvi megközelítés: legalábbis nem tudatosan az. Alkalmazói, sokszor öntudatlanul, egyenértékűnek tekintik az „*a priori*”, a „szükségszerű”, a „logikailag levezethető”, az „elgondolható” és a „nyelvileg kifejezhető”² kategóriáit; ez lényegében már Parmenidész-nél explicit:

* Előadás az 1999-es *Nyelv, megértés, interpretáció* konferencián

¹ A „metafizika” kifejezést tágabb értelmében használom, tehát az ontológián kívül bennefoglaltatik a filozófiai pszichológia (philosophy of mind, tudatfilozófia), teológia és az episztemológia is.

² Pontosabban: „az, aminek az ellenkezője nem gondolható el” és „az, aminek az

[...] ez az ösvény teljességgel kutathatatlan,
mert meg sem ismerheted a nemlétezőt (mivel nem lehetséges)
és ki sem mondhatod.(2)

Mert ugyanaz a gondolkodás és a létezés.(3)

Ami kimondható és elgondolható, annak léteznie kell.(6)

ne [...] használj [...] nemlátó szemet, csengő fület [...](7)

[...] nem engedi Diké
[...] a hatalmas Ananké [...] tartja
[...] a Moira megkötözte(8)³

Az apriorisztikus módszer előnyeiről használóinak többsége hasonlóan vélekedik: amennyiben körültekintően alkalmazzák, megingathatatlanul bizonyos ismereteket eredményez, és pedig másképpen nem megközelíthető fundamentális kérdésekről. Ám a hozzá fűzött, gyakran mértéktelen reményeket rendre csalódás és kiábrándulás követi: hiszen hány, radikálisan különböző rendszert építettek ilyen alapra! Parmenidész statikus szingularitása, Platón hierarchizált ideavilága, Descartes dualizmusa, Leibniz és Spinoza oly különböző monizmusa mégsem lehetnek egyszerre igazak. Majdhogynem kikerülhetetlen volt tehát a metafizikával való szakítás; részint érzelmi alapon, ami a felvilágosodás természetes attitűdje, részint kidolgozott, elméleti kritika alapján. Az ebben legkiválóbb Hume már sok szempontból a következő periódushoz, a pozitivista új reménység korszakához sorolható. Híres konklúziója: „Ha kézbe vesszünk bármilyen [...] metafizikai művet, csak azt kell kérdeznünk: tartalmaz-e valamilyen mennyiségre vagy számra vonatkozó elvont okfejtést? Nem tartalmaz. S tartalmaz-e valamilyen, tényekre vagy létre vonatkozó tapasztalati okoskodást? Azt sem tartalmaz. Akkor tűzbe vele, mert ez esetben csak szofisztika és álokoskodás lehet.”⁴

Kant még megpróbál a metafizikának és az *a priori*nak helyet találni az így beszűkített játéktérben; nála tehát a tiszta ész szükségszerű igazságai már csupán minden lehetséges *tapasztalat* általános feltételeire vonatkoznak. Ami ezen túl van, az csak másképpen közelíthető meg: „Így tehát korlátoznom kellett a *tudást*, hogy a *hit* számára tér nyíljon.”⁵

ellenkezője nem fejezhető ki (helyesen, értelmesen) nyelvileg”.

³ Steiger Kornél fordítása. (Parmenidész. Empedoklész. Törredékek, 8–10. o. Gondolat 1985.) – A 3. törredéket szívesebben fordítanám így: „Mert ugyanaz gondolható, ami létezhetik.”

⁴ Tanulmány az emberi értelemről, 256. o. (Magyar Helikon 1973 Vámosi Pál fordítása.)

⁵ A tiszta ész kritikája. Előszó a második kiadáshoz, 42. o. (Ictus 1995 Kis János fordítása.)

Végso soron persze a kanti kritikai filozófia is csak egyvel növelte a diszkreditálódott metafizikák amúgy is tekintélyes sorát, de az ő és Hume munkássága alapján ébredt újabb, a korábbival teljességgel ellentétes remény: talán lehetséges-e módszertan pontos elemzésével az általa megközelíteni vélt egész klasszikus metafizikai szférát egyszer s mindenkorra diszkvalifikálni. Ezen álláspont tűnik fel, némiképp bánatosan, a *Tractatus*ban, s diadalmaskodik büszkén a neopozitivizmusban (Schlick, Carnap, Ayer).

E megfogalmazásokban kulcsszerepet játszik a korai, szemantikailag még éretlen szimbolikus logika apparátusa; ami ugyan némi naiv bájt is kölcsönöz e szövegeknek, de sokat árt a közérthetőségüknek.⁶ A szintaxis egyeduralkodója pedig nemcsak szürkévé, de cáfolhatóvá is teszi az elméletet. Véleményem szerint semmit sem veszít az álláspont a szabadságából, nyer viszont tisztaságban és meggyőzőerőben, ha logikai helyett emberi nyelven adjuk elő.

Miről is van itt szó? A metafizika, amennyiben nem csupán lírai nyafogás kíván lenni, az emberi tudás egy fajtája, s így annak általános lehetőségfeltételei alá esik. Utóbbiakat durván háromfelé oszthatjuk: A szóban forgó „tudás” felfedezője 1.) az adott elmélet alapjául szolgáló elemi igazságokról tudomást szerez (tapasztalás, illetve tiszta ideák vagy kétségbevonhatatlan *a priori* alapigazságok közvetlen szemlélete révén); 2.) felfogja, megérti, kidolgozza, elgondolja a rájuk épülő elméletet; 3.) azt más emberek számára is érthetően közli. Minden emberi tudás meg kell hogy feleljen *mindhárom* feltételnek. Így nem tudhatnánk egy másik dimenziókötegben elhelyezkedő világról az 1. kritérium alapján; egy bonyolultságánál fogva végiggondolhatatlan elméletről a 2. megkötés szerint; végül a 3. ismerv kizárna egy olyan teóriát, amely hallgatásakor még a teljes megértés előtt azonnali agyhalált okoz.

A tradicionális ismeretkritikák, Descartes-tól a XIX. századi pozitivistákig, az első lehetőségfeltételt vizsgálták, tehát alapvetően az episztemológiai megközelítést választották. Immár véget érő századunk a nyelvfilozófiai fordulat jegyében telt el, azaz a hangsúly a 3. összetevőre, a közölhetőségre került. Így persze nyitva marad egy kiskapu, ami atomizálódott korunkban némelyek számára éppenséggel a királyi út kezdetének is tűnhet: elgondolható lehet olyan tan, ami nem közölhető – még ha a nyelv a közös tudást áttörhetetlen falakkal határolja is le, az emberi szellem lehet szabad. Elsősorban ezt a kiskaput hivatott eltorlaszolni az a (nehezen alátámasztható, de a dolog jellege miatt nehezen is cáfolható) vélekedés, hogy gondolkodásunk nélkülözhetetlen eszköze a nyelv, a gondolkodás tulajdonképpen hangtalan, belső beszéd.

Lássuk tehát a közölhetőség elvi határaitra vonatkozó érvet! Ahhoz, hogy a beszélő és hallgató (lényegében) ugyanazt érthesse az adott közlésen, szükséges, hogy a benne szereplő összes nyelvi elemet egyformán értsék; ez pedig csak úgy

⁶ Hasonló hatással jár a modern fizika módszertanának indokolatlan túláltalánosítása, a különféle verifikációs, falszifikációs és konfirmációs igazság- és jelentés-analízisek.

lehetséges, ha mindezen nyelvi elemek a tapasztalatilag hozzáférhető, publikus szférára utalnak. Talán könnyebb úgy felfogni az érvet, ha a nyelv megtanulásának feltételeire gondolunk: hiszen minden szót (stb.), amit használunk, valaha meg kellett tanulnunk! A szavakat pedig úgy tanulja meg a gyerek, hogy valamely tapasztalt jelenséggel rendszeresen együtt hallja; például azt, hogy „forró”, a kellemetlenül meleg étel, kályha stb. közelében. Ez a nyelvi kompetencia persze kiterjed a közvetlen tapasztalaton túlra is; a gyerek megérti, hogy a „cső a falban van”, noha még sosem látott kibontott falat. Ám az összekapcsolás módja itt is tapasztalati: az „egyik térbeli tárgy benne van a másik térbeli tárgyban” relációt alkalmazza a csőre és a falra. Így az eredmény is, legalábbis elvileg, tapasztalati lesz; a falat akár ki is bonthatnánk, hogy megnézzük, ott van-e a cső. A relációknál szokásos metaforával élve ezt így általánosíthatjuk: a „tapasztalatiság” a nyelvi struktúrák öröklődő sajátossága; azaz, ha egy kifejezésben (pl. definícióban) csupa tapasztalatilag értelmezhető elem szerepel, akkor az összetett kifejezés maga is végső soron empirikus jelentést hordoz. Márpedig, ha az összes nyelvi primitívum tapasztalati – és az, hiszen csak rámutatással tanítható meg a jelentése –, a tapasztalatiság pedig öröklődik, akkor (végső soron, közvetve) minden helyes nyelvi kifejezés, minden értelmes közlés, minden tudás a tapasztalatok közös világáról szól.

Gyönyörű érvelés, messzeható következményekkel. Az egész metafizika semmis; hiszen jellegzetes tárgyai a fenti körön kívül helyezkednek el: Isten „túl” van a világon, a lélek pedig hozzáférhetetlenül el van zárva mindannyiunk belsőjében. Még az episztemológia alapkérdései sem értelmezhetőek, hiszen a tapasztalat viszonyát firtatnák a magában való, objektív valósághoz – ez utóbbi pedig kizárattott a tudás szférájából. Mindez persze kevés főfájást okoz, hiszen a tradicionális metafizika még filozófus-körökben is avítnak számít. Újabban ritkábban is találkozunk e gondolatmenet változataival, de cáfolatával sem sokat kísérleteznek – inkább egyes aspektusainak a finomítása van napirenden. Mindenesetre alkalmasint még felbukkan; Putnam például nevezetes *Agyak a tartályban* című cikkében⁷ azt a változatot használja az episztemológia alapkérdésének kiküszöbölésére, miszerint a sikeres referálás kulcsfeltétele a jel és a megjelölt dolog közötti (megfelelő típusú) oksági kapcsolat.

Van azonban közérdekűbb folyománya is álláspontunknak, például a pszichológiára nézve. Kikényszeríti ugyanis a lélektan szigorú behaviorista programját⁸, hiszen a tudat is csak annyiban lesz tudás tárgya, amennyiben a publikus szféra része: a „tudat” legfeljebb a ténylegesen megfigyelhető viselkedést értelmező hipotetikus struktúráként jöhet szóba. Menekülést legfeljebb az eliminatív materializmus hipotézise kínálhat; mint Quine-nál, érvünket egyébként hasonló formában felidéző cikkében: „mi a tudatállapotokat a test állapotainak

⁷ „Brains in a vat”, in: *Reason, Truth and History*, 1–21. o. (Cambridge 1981.)

⁸ Természetesen a neurofiziológiai megközelítéssel is összefér.

tartjuk, nem pedig egy másik szubsztancia, a lélek állapotainak. [...] A tudatállapotok nem mindig nyilvánulnak meg a viselkedésben. Fizikai értelemben az idegek állapotairól van szó.”⁹

* * *

Megpróbálom megmutatni, hogy az érvhez fűzött, szerénynek éppen nem mondható remények ismét csak frusztrációra vannak ítélve. Merthogy az érv rossz; véleményem szerint mindegyik formájában, de most csak az itt kifejtett változatáról lehet szó. Első ellenvetésem *reductio ad absurdum* típusú: ha az érv helyes volna, akkor nemcsak a metafizikai, hanem bármiféle beszélgetés lehetetlen volna. Ugyanis a nyelvi primitívumok értelmét *nem* lehet tisztán tapasztalatilag elsajátítani. Egész életünk során csupán véges (kb. kétmillió oldalnyi) szöveget hallhatunk, ehhez képest nagyságrendileg bonyolultabb környezetben; így még e teljes jelsornak az emberi képességeket messze meghaladó tökéletes analízise sem adhatna akár csak valószínű hipotézist sem arra vonatkozólag, hogy mit jelentett a befogadott szöveg. Szigorúan véve bármely véges jelsorozatot végtelen sokféleképpen lehet interpretálni. Valójában persze a kérdés fel sem vetődhetne, hiszen honnan is támadhatna az a gondolatom, hogy *jeleket* hallok? Miért gondolnám azt, hogy egy basszus hangú zörej és egy csengő szoprán „ugyanazt” mondja? Fizikailag szinte megfoghatatlan az analógia (ezért nincs még beszédértő gép). Hogyan jöhetnék rá a fonémák fogalmára? (A beszélt nyelvben semmi sem határolja el őket egymástól.)

Nem segít az sem, hogyha a beszédtanulást a nem-nyelvi kommunikációra alapozom (pl. rámutatás, arcjáték, popsira verés); hiszen ez is kommunikáció, és a véges jelsor elég bonyolult környezetben itt is végtelen sokféleképp lenne interpretálható. Általánosságban úgy tűnik, hogy bármiféle kommunikáció esetén az, hogy mi a közlés tartalma, elvi okokból tapasztalatilag megválaszolhatatlan kérdés. Nem működhet ugyanis az indukció: ha egy jelenség (ami hipotézisem szerint jel) mindig együtt jár egy másik jelenséggel, akkor az nem kommunikáció, hanem kísérőjelenség. A kommunikáció lényege, hogy szándékos: így elválik a jel a jelölt dologtól. Nem ismételgetem állandóan, hogy „forró, forró, forró...”, amíg be van kapcsolva a tűzhely; máskor meg, amikor semmi meleg sincs a közelben, azt mondom: „nem forró”, vagy egyszerűen csak az *r* hangot tanítom a babának: „forrrró”.

Minden bizonnyal a kommunikáció tisztán tapasztalati megalapozhatatlansága az oka, hogy nem értjük egymást az állatokkal. Zefír kutyám élete nagy ambíciója, hogy teljes jogú embernek számítsa; de nemhogy a beszédet nem érti, a rámutatást sem. Pedig elég sokszor próbálkoztunk már. Az ellenkező irányú kísérletek kudarcai is közismertek; kiváló kutatók sok év munkája után is csak

⁹ „States of Mind”, in: *The Journal of Philosophy* 1985/1, 5–8. o.

töredékesen értik pl. a majmok kommunikációját, noha bizonyos közlemények tartalmáról nagyon valószínű hipotéziseik vannak. Karl von Frisch 1973-ban méltán kapott Nobel-díjat a méhek „táncnyelvének” megértéséért; noha itt lényegében nem nyelvről, csupán a táplálékforrás irányának és távolságának analóg ábrázolásáról van szó. Nem mond ennek ellent, hogy bizonyos állati közléseket (pl. vicsorgás) értünk; ezeket jórészt nem tanuljuk, hanem szinte eleve tudjuk őket. A természet diszkrét: mások közlendőjéből csak annyit értünk, amennyi valóban ránk tartozik, nekünk szól.

Második ellenvetésem az érv ellen rámutat az érv tévességének egyik forrására, s egyúttal arra is, hogy hogyan szerezhetjük meg nyelvtudásunk alapjait. Az érv egyik, kimondatlan előfeltevése ugyanis az, hogy a nyelvtudást *szerezzük*, a nyelvet *tanuljuk*; csak ez olyan magától értetődőnek tűnik, hogy minden további vizsgálódás nélkül hajlamosak vagyunk elfogadni. Elvégre az *idea innata* elmélet legalábbis Locke óta szalonképtelen! De ha egy pillanatig el is gondolkodnánk – képtelenség; mindnyájan látjuk, milyen kis lépésenként tanulja a gyerek a nyelv minden egyes alkotórészét: hangokat, szavakat, azok jelentését, morfológiát, szintaxist – s mennyi hibát vét közben!

Mégis vizsgáljuk meg a kérdést, éspedig nemcsak Chomsky tekintélyére tekintettel, aki már több mint három évtizede provokál sajátos karteizianizmusával. Maga a locke-i *idea innata*-cáfolat ugyanis teljességgel elavult, ha ugyan valaha is korszerű volt. Összekeveri például a veleszületettet a születéstől megnyilvánulóval; noha már az ő korában is tudható volt például, hogy a nemi ösztön veleszületik az állatokkal, mégsem mutatnak a kölykök (de a beteg vagy herélt állatok sem) szexuális viselkedést. Sokkal érdekesebb ennél, amint az jórészt Konrad Lorenz munkássága alapján közismert, hogy számtalan nyitott programmal is rendelkezünk. Például a kiskacsák követik az „anyjukat”, de azt, hogy kit tekintsenek anyjuknak, kikelésük után néhány órával döntenek el. Vagyis létezhetnek olyan velünk született „ideák”, amelyek csak bizonyos körülmények között nyilvánulnak meg, és többféle formát is ölthetnek.

Érdekes észrevenni, hogy a Kant szerint *a priori* szemléleti formák, a tér (geometria) és az idő (szám) jó eséllyel tényleg velünk születnek. Sok állatfaj születésétől kezdve látja a teret; a kismacska például az üveglappal lefedett mélység fölé sem sétál ki, hanem megáll a szélén.¹⁰ Bár a kísérletet újszülött emberekkel nem ismételtetjük meg, olyan magatehetetlenek, ám megmutatható, hogy képesek a látott teret igen tagoltan értelmezni. „Meltzoff és Moore (1977) fedezte fel, hogy a születés után nagyon rövid idővel a baba képes a fölé hajló felnőttek bizonyos arckifejezéseit és a fejmozgását utánozni.”¹¹ Meglepő, de úgy tűnik, nem csupán az időérzék, de az elemi számfogalmak is velünk születettek,

¹⁰ Csányi Vilmos: *Etológia*, 230–231. o. (Budapest 1994.)

¹¹ Csányi: *Az emberi természet. Humánetológia*, 158. o. (Vince Kiadó 1999.) Lásd még 15., 17. o.

ötnapos újszülöttnél is fellelhetők. Karen Wynn kísérletében a csecsemőnek Mikiegér-figurát mutatnak, míg megunja. Ekkor egy lappal eltakarják előle, és látványos mozdulattal egy másik Miki egeret is a lap mögé tesznek. Amikor a lapot elveszik, ha a baba két figurát lát, unottan elfordul, míg ha továbbra is csak egyet, csodálkozva bámul.¹²

Ezek után talán kevésbé meglepő, ha kommunikációs készségünknek is jelentős veleszületett összetevője van. A fentebbi, elvont fejtegetés mellett (hogy ugyanis máshogy elvileg lehetetlen lenne), van még néhány gyakorlatibb érv is. A nyelvtanulás folyamata hihetetlenül gyors, és semmiképpen sincs arányban a tanítás mennyiségével (minőségével sem). Mindezt pedig egy egyéb intellektuális teljesítményeiben rendkívül szerény képességeket mutató lény produkálja. Az egyebekben összehasonlíthatatlanul intelligensebb és tanulóképesebb serdülők nyelvtanulóképessége látványosan csekélyebb. Nem bármilyen nyelvi jelenséget tanulnak meg könnyedén a gyerekek, csak azokat, amelyek összhangban vannak saját belső „univerzális grammatikájukkal”; Andris unokaöcsém például szívósan kitart a – teljesen logikus – „tiem” szó mellett („enyém” jelentésben).¹³

Kommunikációs képességünk alapvető része tehát velünk született, s a nyelvtanulás folyamán jórészt csak *idea innata*-készletünkhöz keressük meg a hozzáillő nyelvi eszközöket a környezetünkben felajánlottak közül. Ez pedig elméletileg is megoldható feladat, csupán annyi a siker feltétele, hogy a felajánlott nyelv is ugyanarra az *innata*-készletre épüljön. Vagyis az emberi tudatok alapszerkezetének lényegi azonossága, ami nemcsak formális, hanem tartalmi is. Ez viszont lehetővé teszi az egyáltalán nem publikus, sőt azzá nem is tehető lelki tartalmakról való értelmes kommunikációt *anélkül, hogy ennek jelentése a közlésből kifejezhető lenne*. Ahhoz hasonlít a helyzet, amikor két konspirátor telefonon csak oldal-, sor- és betűszámokat közöl egymással; de mindkettejüknek megvan ugyanaz a könyv, felütik a megfelelő oldalon, és az adott sorban, az adott betűhelyen ugyanazt a betűt látják.

Így tehát az egyik nagy metafizikai témát, a lélek vizsgálatát konkrétan is megmentettük a jövőendő számára. (Persze, enélkül is folytak ilyen vizsgálódások; de azért megnyugtató látni, hogy nemcsak vannak, de lehetségesek is...) Ez egyébként az egyik idézett kísérlet alapján már nagyon is sejthető volt: a baba grimasz-utánzása (és ilyen játék kezdeményezése) világosan mutatja, hogy már eleve megoldotta a „másik tudat” problémát. Hiszen nemcsak látja, felismeri, de önmagán meg is ismétli a mosolyt, nyelvnyújtást stb; azaz önmagát a másik emberrel eleve egyfajtajúnak tekinti. Amivel, legalábbis egy némely filozófust kivéve, a felnőttek is így vannak.

¹² Steven Pinker: *The Language Instinct*, 68–69. o. (Penguin 1995.) A szöveg apróbb homályossága miatt lehetséges, hogy az idézett kísérlet *öt hónapos* csecsemőre vonatkozik.

¹³ E kérdéskör kimerítő taglalásához lásd Pinker, i. m.

SUMMARY

Expectations and disappointments. The vicissitudes of the metaphysical method

After a short historical sketch of the failure of the traditional aprioristic approach, this paper re-states in a linguistic form the neopositivist argument against the possibility of any metaphysics. According to this for any communication to be successful it must be (theoretically) reducible to empirical statements referring to perceptible facts of the external world common to speaker and listener. This argument is shown to be false — if it were true any meaningful

communication would be impossible, as *the meaning of even the simplest empirical statement is not an empirical fact*. One of the causes of this failure is the falseness of an implicit presupposition of the argument: that we all start learning the language with a completely empty apparatus, with a mind as a white paper. Using psychological and etological arguments this presupposition is rejected; and this saves half of metaphysics, the possibility of talking about mental (private) occurrences.

A FILOZÓFIA ÉS A MÉLY UNALOM

A metafizika kezdetének problémája Heidegger 1929/ 30-as előadásaiban*

SCHWENDTNER TIBOR

„Utak – nem művek (Wege – nicht Werke)” – ezt a híressé vált formulát írta Martin Heidegger néhány nappal halála előtt írásai összkiadásának címlapjára. (GA 1: 437. o.) E kijelentés első pillantásra azt sugallja, hogy vége a rendszerfilozófiának, nem lehet egy műben olyan gondolati építményt felvázolni, amely a világ egészét kívánja megragadni, sőt művek sorozatában sem tudjuk ezen épület részeit, a filozófia diszciplínáit kidolgozni; a véges és történeti ember legfeljebb arra képes, hogy ösvényeket, utakat vágjon, melyekhez nem készíthető átfogó térképvázlat.

Igen ám, de mit jelent pontosan az, hogy a filozofálás nem más, mint ösvények bejárása? Hol vannak ezek az ösvények? Előre adottak-e ezek az ösvények, vagy mi magunk hozzuk létre őket a gondolati térben? Vagy azt a teret is nekünk kell létrehozunk, melyben az ösvényeket vágjuk, sőt esetleg éppen az ösvények vágása jelenti a gondolati tér kifeszítését? Ám ha ez utóbbi eset áll fenn, akkor honnan származik az a szívós ellenállás, mely minden eredeti gondolati útkeresés velejárója? Vagy talán mégis inkább földrajzi felfedezőhöz hasonlítható-e a filozófus, aki az *adott*, ugyanakkor még ismeretlen tájékat bejárja? S miért ne lehetne ezeket az ösvényeket feltérképezni, s egy idő után mégis elkészíteni a térképvázlatot? Ha pedig lehetséges egy ilyen térkép elkészítése, az miben különbözik egy metafizikai rendszer tervétől?

Sorsdöntő kérdések ezek, melyek alaposabb tisztázásához ebben az írásban Heidegger egyik előadássorozatának elemzése révén szeretnék közelebb jutni. A 29/30-as téli szemeszter előadásairól van szó. Ezen előadások tematikája a fenti kérdések szempontjából azért lehet különösen érdekes, mert ezekben Heidegger, annak dacára, hogy néhány évvel korábban jelentette meg fő művét, a *Lét és időt*, a filozófia kezdetének, beindításának problematikájával küszködik.¹ Miért érzi

* E tanulmány elkészítését elősegítette, hogy részesültem a Bolyai János Kutatási Ösztöndíjban és az OTKA támogatásában.

¹ Egyik levelében így ír erről az előadássorozatról: „A téli metafizikaelőadással

Heidegger indítatva magát, hogy miután megírta a *Lét és időt*, mintegy előlről kezdje a filozófiát? Vagy talán a *Lét és időt* – rendszeres kifejtése ellenére – nem szabad műnek tekintenünk?² Milyen filozófia-koncepció húzódhat a háttérben? Véleményem szerint közelebb juthatunk a magyarázathoz, ha a művek és utak szembeállítására felől próbáljuk ezt az előadássorozatot elemezni.

Az előadássorozat szerkezete

A Freiburgi Egyetemen, az 1929/30-as téli szemeszterben, heti négy órában tartott előadássorozat Heidegger kézírata szerint „A metafizika alapfogalmai. Világ – végesség – egyedüllet (Einsamkeit)” címet viselte.³ Az előadássorozat bevezetésből (Vorbetrachtung) és két főrészből állt.

Heidegger az előzetes vizsgálataiban kijelöli az előadások tulajdonképpeni tétjét; nem az a célja, hogy a metafizikáról mint filozófiai diszciplínáról beszéljen, hogy azt mint kész épületet felvázolja, hanem az, hogy a metafizikát mint kérdést elindítsa, ’működésbe hozza’. Törekvései értelmében a filozófiának itt és most, az előadások során, újra kell születnie. A filozófia szerinte annyiban ’van’, amennyiben az valóban megtörténik, azaz amennyiben filozófiai módon kérdezzük és gondolkodunk. Ezért aztán számára nemcsak az előadások tárgyának van kitüntetett jelentősége, hanem az arra való irányulás módjának is, pontosabban szólva Heidegger egyik fő célja a filozofálásra való ráhangolás, a résztvevők bevonása, magával ragadása a filozofálás folyamatába. A két főrész is ennek megfelelően tagolódik, az elsőben egy alaphangoltságról, a mély unalomról van szó, melyet Heidegger – meglepő módon – összefüggésbe hoz a filozófiával, a filozofálásra való ráhangolódással, a másodikban pedig a metafizika egyik alapfogalmát, a ’világ’-ot tárgyalja rendkívül mélyrehatóan.

Heidegger tehát az első főrészben az unalom különböző fokait és módjait vizsgálja egyre mélyülő körökben. Vezérfonalul az unalom különböző *idő*i módjait választotta, s részben ennek segítségével az unalom három módusát különböztette meg. Az elemzések középpontjában az unalom harmadik formája, a mély unalom áll.

A második főrészben a világfogalom problematikájának kidolgozása három tézis elemzése segítségével történik: „1. a kő (az anyagi dolog) világ nélküli

egészen új kezdetnek kell sikerülnie.” (idézi Safranski 1994, 227. o.)

² Heidegger 1936-ban visszatekintve egyértelműen fogalmaz: A „*Lét és idő út*, nem pedig valami fedél a fejünk fölött, s aki nem tud járni, az nem lel nyugtot benne. De még csak nem is »az« út – ami filozófiában nem létezik –, hanem csak *egy* a lehetséges utak közül.” (S 138. o.)

³ A résztvevők visszaemlékezése szerint a Heidegger által a táblára írt alcímben az egyedüllet helyett elszigetelődés (Vereinzelung) szerepelt. (GA 29/30: 537. o.)

(weltlos); 2. az állat szegényes világgal rendelkezik (weltarm); 3. az ember világgépző (weltbildend).” (GA 29/30:263. o.) Heidegger itt többek között – elsősorban a két utóbbi tézis értelmezésével – arra tesz kísérletet, hogy megmutassa az állati és az emberi létezés közötti alapvető különbséget, különös tekintettel arra, hogy miként válnak hozzáférhetővé a dolgok az állat, illetve az ember számára.⁴ E tanulmányban – a fent kijelölt kérdések kidolgozása érdekében – kizárólag a harmadik tézisre vonatkozó gondolatmeneteket értelmezzük.

Metafizikai fogalomalkotás és útkeresés

Az előadássorozat tétje Heidegger számára tehát nem kevesebb, mint a filozófiai kérdés beindítása, azon lehetőségfeltételek megteremtése, melyek szükségesek a filozófia tényleges megszületéséhez és kibontakozásához. Ennek megfelelően sajátos kettős irányultság jellemzi végig az előadássorozatot. A fejtegetéseknek ugyanis természetesen mindig van valamilyen konkrét tárgya, ugyanakkor az is a vizsgálatok elsőrendű célja, hogy a hallgatót mintegy ‘mozgásba hozzák’, felébresszék azokat a benne szunnyadó lehetőségeket, sőt törekvéseket, melyek Heidegger szerint minden filozófia alapját képezik. Heidegger tehát nemcsak leír valamit, hanem cselekszik is, megkísérli ráhangolni a hallgatóságot az együtt-mozgásra, a bennünk rejlő metafizikai hajlandóság működtetésére.

Természetesen e heideggeri törekvés maga is már a filozófiáról, filozofálásról alkotott előzetes felfogáson alapul. Ezért nem is csodálkozhatunk, hogy Heidegger az előzetes fejtegetéseiben megpróbálja magát a filozófiát fogalmilag megragadni. Ezt az előzetes kísérletet véleményem szerint az egész előadás szempontjából döntő fontosságúnak kell tekintenünk, s az interpretáció során meg is próbáljuk megmutatni, hogy az itt kifejtettek szoros kapcsolatban állnak az egész előadássorozat későbbi tartalmával és sajátos mikéntjével.

Heidegger egy Novalis fragmentum felidézésével indítja gondolatmenetét – „a filozófia tulajdonképpen honvágy, vágy arra, hogy mindenütt otthon legyünk”. (GA 29/30:7. o.) E filozófia-definíciót Heidegger két alapirányban bontja ki. Egyfelől a filozófia ‘tárgya’, célja vonatkozásában értelmezi Novalis szavait, másfelől arra az alapkonstitúcióra kérdez rá, melynek e meghatározás szerint a filozofálót magát kellene jellemeznie.

A honvágy, a vágy kifejezések valamiféle kimozdítottságra utalnak. Vágyakozni annyit tesz, mint *nem* a helyünkön lenni, azt jelenti, hogy távolság van a között a hely között, ahol tartózkodunk, s aközött, ahol igazából otthon vagyunk. Mégis, a vágy össze is köti a jelenlegi helyzetünket és a kívánt pozíciót, Heidegger szavaival: úton vagyunk afelé. Ez a nyugtalanság, vágyódás ugyanak-

⁴ E problematikával kapcsolatban lásd Jacques Derrida és Vajda Mihály írásait. (Derrida 1995, 66–79. o.; Vajda 1995, 63–67. o.)

kor – Heidegger szerint – „*létünk alapmódját*”, a végességet leplezi le. (Vö. GA 29/30:8. o.)

E vágy tehát honvágy, vágy arra, hogy *mindenütt* otthon legyünk. Heidegger e ’mindenütt’-öt ’egész’-ként értelmezi, azaz a filozófia mozgató elve e meghatározás szerint az lenne, hogy a dolgoknál oly módon tartózkodjunk, hogy ez az ott-tartózkodás egy egész vonatkozásában, egy egészbe illesztetten történjék. Ezt az egészet – mondja Heidegger – világnak nevezzük. (Vö. uo.)

A Novalis-fragmentum elemzésén keresztül tehát Heidegger a filozófiát mint űzöttséget, mint úton-létet ragadja meg. Ezt az űzöttséget, úton-létet egyfelől az egésszel való otthonosság, az egészbe illesztettség vágya, másfelől azonban az emberi végesség, azaz e törekvés lényegi beteljesíthetetlensége jellemzi. A filozófus feladata ezért nem más, mint kinyílni e két pólus irányába, azaz belekérdezni „az ember lényegének sötétjébe”, feltenni azt a kérdést, hogy „*mi az – végesség?*”, „*mi az – elszigetelődés (Vereinzelung)?*”, s emellett az ember egészre vonatkozottságára is rákérdezni – „*mi az – világ?*” (Vö. GA 29/30:6 skk. o.)

Ez a heideggeri gondolatmenet véleményem szerint többek között azért rendkívül figyelemreméltó, mert *döntést jelent a filozofálás lehetőségeit és mikéntjét illetően*: A filozófia annak ellenére, hogy az egészre kérdez, az egészet próbálja felmérni, rendezni, nem szabadulhat meg az emberi végesség jelenlététől és terhétől. A filozófiának ezért át kell fognia, magába kell foglalnia ezeket a pólusokat, kapcsolatot kell tudnia teremteni az általa kidolgozott, a világra vonatkozó fogalmi rend és annak végessége, esetlegessége között. Nem azért, hogy relativizálja ezt a fogalmi rendet, hanem azért, hogy ’életben tartsa’,⁵ azaz annak nyitottságát, ’mozgásszabadságát’ megőrizze. Ha ugyanis megszűnne ez a kapcsolat, akkor a fogalmi rend(szer) mintegy leválna véges alkotójáról, s valamiféle ’istení’, örök létre tenne szert. Ebben az esetben viszont már eleve adotttnak kellene lennie ennek a fogalmilag megragadható rendnek, s a filozófus dolga egyfelől az lenne, hogy kieszközölje a belépést ebbe a zárt összefüggésbe, másfelől az, hogy – megbízható földrajzi felfedező módjára – leírja az ott látottakat.

Az alternatíva tehát – értelmezésem szerint – úgy merül fel Heidegger számára, hogy ha a filozófia meg akarja őrizni gondolkodásának eredetiségét, elevenségét és mozgékonyosságát, akkor nem választhatja le magáról a véges emberi tapasztalatszférákat; sőt, dacolva a relativizmus, esetlegesség veszélyével, a filozófia konstituens részévé kell tenni azokat.⁶ A másik lehetőség az lenne, hogy

⁵ „A fogalmak eredeti és egyetlen összefüggését már maga az ittlét alapította meg. Az összefüggés elevensége attól függ, hogy az ittlét milyen mértékben jutott el saját magához.” (GA 29/30:432. o.)

⁶ Az útmetaforának éppen az adhatott Heidegger számára oly meghatározó jelentőséget, hogy a gondolati utak teljes leírása éppen a végességszférákat köti össze a gondolati eredményekkel. A későbbiekben ezt részletesen tárgyaljuk.

a létrejött gondolati szféra örök-létre, s időfeletti érvényességre tart igényt. Ebben az esetben nemcsak az a gond, hogy miképp gondoljuk el az átlépést, vagy bepillantást ebbe a szférába, hanem a megmerevedés, kiszikkadás veszélye is fellép. A kérdésessé tétel ugyanis csak akkor lehetséges, ha új meg új horizontokat nyithatunk, ahonnan a már adott gondolati alakzat szemügyre vehető. Ha azonban a létrejött fogalmi struktúra már elrugaszkodott az őt eredetileg tápláló tapasztalati mezőktől, akkor nem világos, hogy milyen bázisra támaszkodhatna a megújító kérdésés.

„A metafizikai fogalmak nem olyanok, melyeket itt megtanulhatnánk és amelyekkel kapcsolatban egy tanár, vagy valaki, aki filozófusnak nevezi magát, megkövetelhetné, hogy azokat utánamondjuk és alkalmazzuk.” (GA 29/30:9. o.) E fogalmakat csak akkor tudjuk megragadni, ha mi magunk beleadjuk magunkat a kérdésésbe, ha mi magunk vagyunk meg- és elragadva. „Ezt az elragadottságot (Ergriffenheit), annak felébresztését és elültetését a filozofálás alaptörekvésének (Grundbemühen) tekintjük.” (Uo.)

Az igazi metafizikai fogalmak tehát Heidegger szerint semmi esetre sem tekinthetők egy zárt fogalmi rendszer építőkövének, inkább átfogó jellegűek: egyfelől az egészet próbálják megragadni, másfelől a filozofáló egzisztenciába is 'benyúlnak'. Heidegger szavaival: a metafizikai fogalmak be-foglaló fogalmak (Inbegriffe). (GA 29/30:13. o.) „A metafizikai gondolkodás ebben a kettős értelemben befoglaló gondolkodás (inbegriffliches Denken): az egészre vonatkozó és az egzisztenciát átfogó (auf das Ganze gehend und die Existenz durchgreifend).” (Uo.)

Egy alaphangoltság felébresztése és a filozófia kezdete

A filozófiai gondolkodásnak tehát mintegy be kell nyúlnia a filozofáló egzisztenciába, magával kell azt ragadnia. Ám Heidegger szerint ennek a fordítottja is igaz: az egzisztencia elragadottsága tulajdonképpen magának a filozófiának az előfeltétele, a filozofálás mint mozgás csak a megfelelő talajról indulhat ki, s így a filozófia csak akkor kezdődhet el, ha a filozofáló egzisztencia már kinyitotta magát azon mélyrétegek irányába, amelyek az emberi létezés feszültségterét alkotják, s ahonnan a filozófia végső mozgató motívumai származnak. A filozófia igazi kezdete így Heidegger számára nem valamilyen tézis, filozófiai kijelentés meghatározásaként, hanem egy beállítódás kialakításának feladatáént adódik; Heidegger szavaival: egy alaphangoltság felébresztéséről (Weckung einer Grundstimmung) van szó. (GA 29/30:39. o.)

A hangoltság (Befindlichkeit)⁷ fogalmát Heidegger a *Lét és idő*-ben vezette be (vö. SZ 29. §), az emberi ittlét kinyitottságának (Erschlossenheit) egyik alpmódját jelölve ezzel a kifejezéssel. E fogalom bevezetésének az adja a filozófiai jelentőségét, hogy az Heidegger szerint a megértéssel és a beszéddel egyformán eredeti módon, az ember világra nyitottságát alkotja, azaz az ember önmagához, az embertársaihoz és a dolgokhoz való viszonyainak levezethetetlen mozzanatát képezi. A hangoltság tehát *nem* oldható fel a megértésben, az emberi létezés dimenzióit eredeti, más kinyitottság-struktúrákra redukálhatatlan módon teszi számunkra hozzáférhetővé.

A hangoltság fogalmának értelmezésénél abban rejlik a legnagyobb veszély, ha ezt a fenomént pszichológiai síkra helyezzük. Ekkor az a látszat keletkezik, mintha Heidegger az emberi megértést hangulatoknak szolgáltatná ki. Ezzel szemben Heidegger eredeti intenciója annak megmutatásában áll, hogy az emberi megértést mint az ember egyik viszonyulásmódját nem lehet elszigetelni attól a mikénttől, ahogy az emberi ittlét önmagát, a világot birtokolja, ahogy egzisztenciaként egyáltalán van. Más szóval az emberi világra-nyitottság több-dimenziójú, s hiba lenne, ha ezeket a dimenziókat egymás ellen kijátszanánk, ahelyett hogy egymásra utaltságukat emelnénk ki.

Heidegger szerint minden megértés hangolt, így az objektiválásra törő megértés is: a természettudományos objektiváció is a világ bírásának és az egzisztencia kinyitottságának olyan módjain alapul, *melyek túlnyúlnak magán az objektiváló megértésen*. A diszkurzív megértés mintegy beágyazódik az öt konstituáló emberi viszonyulás szélesebb közegébe. A megértésnek nincs olyan fajtája, amely ne integrálódna abba a módba, ahogy adott esetben a dolgoknál, embertársainknál és önmagunknál vagyunk. „A megértés soha nem lebeg szabadon, hanem mindig hangolt.” (SZ 339. o.; LI 556. o.)

A hangoltságok Heidegger szerint azt közvetítik az ittlét számára, „»hogy van és lennie kell«” (SZ 135. o.; LI 271. o.), azaz a hangoltságok által feltárt dimenziót úgy jellemezhetjük, hogy abban megmutatkozik számunkra az a faktum, hogy egyáltalán létezzünk és ezt a létezést, így vagy úgy, de magunkra kell vennünk. Másként fogalmazva: a hangoltságokon keresztül megnyílik számunkra az emberi létezés belevetettsége és fakticitása, egyfelől az emberi ittlét kontingenciája és egyedisége, másfelől az ember létstruktúráinak mélyrétegei is. Heidegger „fakticitás” fogalmát véleményem szerint úgy lehet értelmezni, hogy az egyesíti a történelmi és egzisztenciális itt és most konkrétságát és az emberi ittlét létszerkezetének strukturáltságát. A „fakticitás” fogalma tartalmazza egyfelől az individuális egyediség konkrétságát, azt a tapasztalatot, hogy létemben a létemre megy ki a játék, másfelől e konkrét egyediség mindig túlmutat önmagán, s átderengenek rajta az emberi ittlét létének mélystruktúrái. A *hangoltságok*

⁷ A heideggeri elemzésekből kiderül, hogy a *Lét és idő*-beli 'Befindlichkeit' és az ebben az előadásban szereplő 'Stimmung' gyakorlatilag azonos jelentésű.

filozófiai jelentősége tehát az, hogy olyan tapasztalati anyagot bocsátanak az elemzés rendelkezésére, amely történelmi és egzisztenciális konkrétságban teszi az emberi lét mélystruktúráit hozzáférhetővé.

A 1929/30-as előadásában Heidegger a filozófia kezdetét egy alaphangoltság felébresztéséhez köti. Mit jelenthet ebben az összefüggésben egy hangoltság *felébresztése*, illetve mit jelenthet, hogy Heidegger *alaphangoltságról* beszél? Felébresztetni azt lehet, ami alszik, vagy legalábbis szendereg. Heidegger célja a korabeli szellemi szituációban lappangó, szendergő alaphangoltság felébresztése. A korabeli kultúrfilozófia elemzésén keresztül kísérli meg Heidegger a kor szellemi szituációját rejtetten átható alaphangoltságot megtalálni. Már e feladat maga jól jellemzi Heidegger filozófiai stílusát: az igazi tét önmagunk elsajátítása, a kor égető problémáinak újraértelmezése, azaz végső soron sajátunkká tétele úgy, hogy eközben tulajdonképpen a metafizika alapkérdéseit fogalmazza újra, ismétli meg, sajátítja el. A kort meghatározó alaphangoltság elemzésén keresztül tehát Heidegger a metafizikai kérdezést akarja újraindítani, a fakticitás konkrétsága számára mint a végső kérdés megfelelő közege merül fel.⁸ Heidegger filozófiáját még 1929-ben is a fakticitás hermeneutikájaként értelmezhetjük.

E kérdéses alaphangoltság Heidegger szerint nem más, mint a mély unalom. Igen, a mély unalom, mely „az ittlét szakadékait (Abgrund) mint hallgatag köd járja át”. (GA 29/30:115. o.) Ez a mély unalom, mint hamarosan látni fogjuk, nem azonos az unalom azon formáival, melyeket többnyire a hétköznapiokban tapasztalunk. Ebben az esetben az unalom olyan formájával van dolgunk, melyet leginkább a szorongással hozhatunk összefüggésbe.⁹ Heidegger a mély unalomban rejlő metafizikai tartalmat úgy próbálja kibontani, hogy az unalom különböző fokainak elemzése révén lépcsőzetesen tárja fel az egyre világosabban körvonalazódó struktúrákat.

Az unalom három formája. A mély unalom

Ezt az első útszakaszt tehát, mely az unalom három fokának elemzését tartalmazza, Heidegger azzal a céllal próbálja bejárni, hogy eközben magát és a hallgatóságot is mintegy behelyezze, abba a feszültségtérbe, léthelyzetbe, 'ahonnan a filozófia történik velünk'. E kifejezéssel azt a heideggeri filozófia megértése

⁸ Heidegger nem egyszerűen elemezni kívánja a kort meghatározó alaphangoltságot, hanem felébresztetni. Ezt a felébresztést, éberré tételt kifejezetten cselekvésként érti, mint írja, „nem a hangoltságról, még kevésbé a felébresztésről kell tárgyalni, hanem a felébresztés mint cselekvés módján *cselekedni*”. (GA 29/30:103. o.)

⁹ Heidegger a szintén 1929-ben tartott, *Mi a metafizika* című székfoglaló előadásában egymással összefüggésben tárgyalja a mély unalmat és a szorongást. (Vö. WGM 7 skk. o.; K 20 skk. o.)

szempontjából döntő összefüggést szeretném leírni, miszerint az emberi létezés mélyszerkezetei, feszültségei, illetve az ezeken alapuló mozgások, történések alkotják a metafizika valódi bázisát. Ez azt jelenti, hogy Heidegger szerint ezekre a szintekre kell mintegy lemerülni, ezeket a szinteket kell magunkban érvényesíteni hagyni, hogy képesek legyünk a filozófiai látásra, pontosabban ezek a kitüntetett helyek, történések már önmagukban filozófiai tartalmat hordoznak. A 'Dasein im Menschen' kifejezés is arra utal – melyet tudomásom szerint éppen a kérdéses előadások időszakában kezdett el Heidegger használni (Vö. még KPM 41. §) –, hogy az emberben létszerkezetként rejlik az itt-lét, azaz a létre való kinyitottság, amely Heidegger szerint minden tapasztalatunk lehetőségfeltételét alkotja. (Vö. még Gadamer 1993, 62. o.) Véleményem szerint tehát érdemes úgy elgondolnunk Heidegger útkereséseit, hogy azokat az a szándék vezeti, hogy megtalálja azokat a kitüntetett 'helyeket',¹⁰ 'sodorvonalakat', melyek végső soron metafizikai létezését biztosítanak az embernek, azaz ahonnan pillantás nyílik létünk egészére.¹¹

Az unalom fajainak elemzését tehát olyan tapogatózó keresésként foghatjuk fel, melynek célja a fent jellemzett kitüntetett helyeknek és mozgásoknak a felkutatása. E keresésnek saját 'lépéstörvénye' van, melyet e végső metafizikai érdek, a mélystruktúrák felmutatásának és működtetésének igénye konstituál. Az unalom felszínesebb formáitól vezet tehát az út a mélyebb formákhoz, melyekben egyúttal már az emberi ittlét mélystruktúrái is világosabban megmutatkoznak. „Ennek a felszínes unalomnak kell bennünket a mély unalomba vinnie, pontosabban szólva, a felszínesnek mély unalomként kell megnyilvánulnia, bennünket az ittlét alapján áthatnia, hangolnia (durchstimmen).” (GA 29/30:122. o.)

Az unalom legfelszínebb formáját Heidegger a következő példával próbálja leírni: Egy félreeső pályaudvaron vonatra várunk, mely csak négy óra múlva érkezik. Semmi sem kínálkozik, ami leköthetné a figyelmünket, unatkozunk. Állandóan az órákra pillantunk, de az idő nem akar telni. A vonat megérkezéséig előttünk álló idő túl hosszúnak mutatkozik, hiába próbáljuk mintegy elűzni, gyorsan eltölteni az időt (Zeitvertreiben), ellenállásba ütközünk, az idő csak nem akar telni, késlekedik. A késlekedő idő (zögernde Zeit) mintegy feltart bennünket. E folyamat másik oldala az, hogy a dolgok ellenállnak minden próbálkozásunknak, hogy elüssük az időt, üresen hagynak bennünket (Leergelassenheit). Mivel a feloldódásra, tevékenykedésre, szórakozásra irányuló erőfeszítéseink lepattannak

¹⁰ „Ott, ahol a tulajdonképpeni filozófiai megismerésnek kezdődnie kell, a döntő pont nem annyira a megragadás, hanem a vizsgálat helyére vonatkozó megfontolás (die Besinnung auf den Standort der Betrachtung).” (GA 29/30:415 sk. o.)

¹¹ „A metafizika megalapozásának problémája abban a kérdésben gyökerezik, mely az emberben rejlő ittlétre (nach dem Dasein im Menschen), azaz annak legbenső alapjára, a létmegértésre mint a lényegileg egzisztenciális végességre vonatkozik.” (KPM 207. o.)

a pályaudvar közömbös és unalmas dolgairól, megtapasztaljuk az idő rejtélyes hatalmát.¹²

Heidegger második példája is teljesen hétköznapi szituációhoz kapcsolódik. E szituációnak az a sajátossága, hogy az unalom rejtettebben és egyúttal mélyebben van jelen. Vendégségbe megyünk, minden a lehető legkellemesebben folyik, mindenki jól érzi magát, a beszélgetés töretlen. Rátekintve erre a szituációra, „nem találunk *semmi unalmasat*”. (GA 29/30:172. o.) Ha azonban ezt a kikapcsolódó, könnyed együttlétet közelebből megvizsgáljuk – folytatja Heidegger az elemzést –, akkor jóval bonyolultabb, rétegzett struktúrát találhatunk. Az ilyen együttlétet szerinte sajátos hanyagság (Lässigkeit) jellemzi. E hanyagság végső soron önmagunkkal szembeni hanyagság, amely a szituációnak, a könnyed együttlétnek való odaadottságból származik. Heidegger együttlubickoló ottlétéről (dieses *mitplätschernde Dabeisein*) beszél (GA 29/30:177. o.), amelyet az jellemez, hogy ebben az ember mintegy levágja magát önmagáról, önmagát hátrahagyva átadja magát annak, ami éppen lejátszódik.¹³

Ebben a szituációban tehát első pillantásra nem jelent problémát, hogy a tevékenységünk tárgyat találjon magának, hogy – Heidegger szavaival – betöltsenek bennünket a létezők. Ez a betöltődés azonban a hanyag feloldódás szintjén megy végbe, s ez azon az áron történhet meg, hogy valójában lemondunk arról, pontosabban felfüggesztjük azt a törekvésünket, hogy „a teljes ittlétünket betöltsük”. (GA 29/30:179. o.) Ez a lemondás az oka annak, hogy ebben az esetben is ott ólalkodik az unalom, s valójában sokkal mélyebbről fenyegeti az embert. Az első esetben az unalom kívülről támadt ránk, „itt ellenben, a második esetben, az ittlétből magából sarjad”. (GA 29/30:193. o.)

E hanyag együttlét szintjén történő betöltődés tehát látszatnak bizonyulhat, s akkor a saját létünk mélyéről tör fel az üresen-hagyottság. A könnyed társasági együttlétéről így kiderülhet, hogy valódi funkciója éppen az unalom, a fenyegető idő elűzése. Ezzel természetesen új megvilágításba kerül az egész tevékenység, s az éppen az unalom felől lesz értelmezhető: az ittlét mélyéről feltörő üresen-

¹² Módszertani szempontból figyelemre méltó, hogy Heidegger a konkrét szituáció analízise által, s ami még fontosabb, e konkrétság megőrzése mellett próbál 'talajt fogni', azaz azokat az erőket és ellenállásokat 'kitapogatni', melyek túlmutatnak az adott szituáción. Ezt az eljárásmodot a *Lét és idő*-ben is nyomon követhetjük, mégpedig döntő fontosságú helyeken; gondoljunk például a halál felé való lét elemzésére: saját halálunk lehetőségével való szembesülésünk fenomenológiai vizsgálatát is az jellemzi, hogy a faktikus tapasztalat elemzése által valami végsőre bukkanunk, mely végső (kontingens, véges létünk kikerülhetetlen faktumával való szembesülés) *támpontot és talajt* ad az emberi létezés szerkezetének vizsgálata számára. *Végességünk, kontingens létünk faktuma* alkotja tehát azt a bázist, amelyen az emberi ittlétet jellemző létstruktúrák feltárása megtörténhet, azaz, ahol az emberről szóló *érvényes* kijelentéseket tehetünk.

¹³ Safranski szerint Heideggert az unalom ezen fajtájának leírásakor a korabeli akadémiai miliő ihlethette meg. (Safranski 1994, 231. o.)

hagyottság magát az ittlétet fenyegeti, amely így hajlamos lesz bemenekülni a társas együttlét időűző tevékenységeibe.¹⁴

Az időűzés második módja tehát jelentősen különbözik attól a módtól, mely az unalom első formáját jellemezte. Míg az első esetben az idő akadályként jelent meg, amely mintegy köztünk és a vonat érkezése között áll, s amely halogatásával ott tart bennünket a nehezen viselhető szituációban, addig a második esetben az időt mi magunk áldozzuk a szórakozás céljára. Ebben az esetben tehát első pillantásra nem vagyunk kiszolgáltatva az időnek, éppen ellenkezőleg, időnk van, idővel bírunk, melyből szabadon áldozhatunk arra, hogy kikapcsolódjunk.

Az idővel rendelkezés ezen módjának azonban Heidegger szerint sajátosan kettős arculata van. Miközben ugyanis szabad folyást engedünk a feloldódásnak, valójában kizárjuk magunkat az időből, megállítjuk az időt. A szórakozó önfeledés jelenpontok folyamataként hagyja az időt leperegni, miközben ezzel önmagát bizonyos értelemben *kimetszi* az időből. A jelenben való feloldódás Heidegger szerint ugyanis szükségszerűen tartalmaz bizonyos elzáródást (*Abriegelung*): az ember ezzel saját idejét, saját múltját és jövőjét zárja el önmagától. (GA 29/30:188. o.)¹⁵

Míg tehát az unalom első módját az jellemezte, hogy az üresség mintegy kívülről tört ránk, a kopár pályaudvaron nem találtunk olyan létezőt, amely betölthette volna az ittlétünkben adott nyitottságunkat, addig a második szituációban megvalósul ugyan a betöltöttség, ám ennek a betöltöttségnek az az ára, hogy mintegy kimetsszük magunkat a saját időnkéből. Ebben az esetben belülről fenyeget az unalom, belül képződik az üresség. „Ez az üresség saját tulajdonképpen önmagunk hátrahagyottsága (*Zurückgelassenheit* unseres eigentlichen Selbst). Ez a képződő üresség, ez a »nem is tudom mi« az, ami többé vagy kevésbé nyom bennünket.” (GA 29/30:180. o.) A szituáció *egészét* átlengi az unalom, ami ugyan nem jelentkezik kifejezetten, mégis, rejtőzködő rosszérzéseként ott bujkál bennünk. A heideggeri elemzések szerint tehát ennek a hanyag feloldódásnak van egy korrelatív, árnyékban lévő oldala, a hátrahagyott önmaga felől fenyegető üresség.¹⁶

¹⁴ Feltűnő a strukturális hasonlóság a *Lét és idő*ben leírt helyzettel, melyben az ittlét a szorongás által feltárt hátborzongató idegenség elől menekül az akárki által vezérelt fecsegő önfeledésbe.

¹⁵ Az 'Abriegelung' kifejezést Heidegger már korai freiburgi előadásában is az inautentikus létezés jellemzésére használta. (Vö. GA 61:105 skk. o.)

¹⁶ Már az unalom első két formájának elemzése is sokat megmutatott abból, hogy Heidegger mi módon kísérel meg egy filozófiai útvonalat kialakítani, illetve bejárni. A tematikát úgy építi fel, hogy az elemzés egyes szintjei előkészületet jelentsenek a következőhöz, ám nem a folyamatos átmenet, hanem az ugrásszerű mélyülés értelmében. Az útkeresés itt megnyilvánuló 'lépéstörvényét' véleményem szerint úgy lehetne jellemezni, hogy a mélyebb szint olyan pozícióként lesz kidolgozva, ahonnan *visszapillantva* a korábbi szint jobban érthetővé válik. A korábbi szint tehát – legalábbis részben – úgy szolgál

A mély unalmat a korábban elemzett másik két formával szemben az jellemzi, hogy az már nem kötődik valamilyen konkrét szituációhoz. (Uo. 203. o.) A mély unalom bármikor és bárhol rántörhet, nincs menekvés előle. Túlereje Heidegger szerint abban nyilvánul meg, hogy kilátástalannak érzünk minden igyekezetet, hogy olyan időtöltést találjunk, amellyel ezt a hangoltságot elűzhetnénk. (Uo. 204. o.) Eszerint a mély unalom hatására mintegy egy csapásra közömbössé válunk a dolgokkal, az embertársainkkal, önmagunkkal szemben.¹⁷ Ez a közömbösség nem ezt vagy azt a létezőt, hanem a létezőt egészében véve (das Seiende im Ganzen) érinti (uo. 207 sk. o.); kiszolgáltatottá válunk amiatt, hogy az egészében vett létezőhöz fűződő kapcsolatunk csődöt mond (versagen).¹⁸

A csődöt mondás ugyanakkor Heidegger elemzése szerint pozitív utalást is tartalmaz, mégpedig a paragon heverő lehetőségekre. A mély unalom közömbössége tehát nem magával a semmivel szembesít bennünket, mint Heidegger más gondolatmenetei szerint a szorongás (vö. pl. SZ 40. §; WGM 8 skk. o.; K 21 skk. o.), hanem egy olyan ürességbe kényszerít bennünket,¹⁹ amely utalást tartalmaz „valami másra, a lehetőségekre mint olyanokra, a paragon heverő lehetőségekre *mint* az ittlét lehetőségeire”. (GA 29/30:214. o.)²⁰ „Az egészében csődöt mondó

előkészítő fázisként, ugrópontként a gondolatmenetben, hogy ő maga a mélyebb szint felől újraértelmezhetővé válik. (Ezt az értelmezési ötletet P. A. Heelannek a tudományos elméletek fejlődését leíró hermeneutikai modeljéből merítettem, s emeltem egészen más összefüggésbe. Heelan szerint az egyazon kutatási tradícióba tartozó elméleteket a következő – retrospektív jellegű – szabály alapján lehet sorba rendezni: amit a korábbi elméletben helyesen és megfelelően el lehet mondani, azt a későbbi elméletben is el lehet helyesen és megfelelően mondani, de nem szükségképpen fordítva. (Heelan 1972, 107 sk. o.)

¹⁷ Alberto Moravia „Az unalom” című művében hasonlóan írja le az unalmat: „Az unalom érzése, mint már említettem belőlem abból fakad, hogy a valóság valamely része képtelenné válik számomra, elsorvad, elveszíti erejét, s ezért nem tud meggyőzni tényleges létezéséről. [...] Már említettem, hogy az unalom nem egyéb, mint a dolgokkal való kapcsolat hiánya: akkor viszont olyasfajta érzés fogott el, hogy nemcsak a dolgokhoz, hanem önmagamhoz sincs semmi közöm.” (Moravia 1981, 15. és 19. o.) Köszönöm Toronyai Gábornak, hogy emlékezetembe idézte ezt a könyvet.

¹⁸ Mint már említettük, módszertani szempontból rendkívül lényeges, hogy Heidegger olyan tapasztalásmódokat vázol fel, amelyek egyre inkább *kényszerítő* jellegűek. Amellett tehát, hogy ragaszkodik ahhoz, hogy a fakticitás közegében hajtsa végre a vizsgálatait, azokat a pontokat keresi, melyek e konkrét szinten is kényszerítő erővel bírnak, melyek a maguk sajátos módján szilárd talajt biztosítanak az elemzés számára. Ellenpólusként a matematikai evidencia tapasztalatára gondolhatunk, amely szintén kényerítő erejű, ám absztrakt általánosságában nem tartalmazza a fakticitást jellemző történeti és individuális jelleget.

¹⁹ „Az üresség [...] az egész létezőt érinti, az azonban mégsem a *semmi*.” (Uo. 210. o.)

²⁰ Újra Moravia művét idézhetjük: „De az unalom nem gyötörne annyira, ha nem tudnám, hogy talán mégis lehetne közöm a szóban forgó pohárhoz, noha ez idő szerint nincs közöm hozzá – vagyis, hogy ez a bizonyos pohár megtalálható valamilyen paradicsomban,

létező az ittlétet mint olyant érinti, azaz azt, ami az ittlét lenni-tudásához mint olyanhoz tartozik, ami az ittlét mint olyan lehetőségét érinti. Ami azonban egy lehetőséget mint olyant érint, az nem más, mint az azt a lehetőséget *lehetővé tevő* (*Ermöglichende*), amely neki magának mint ennek a lehetőségek a lehetőséget kölcsönzi.” (Uo. 215. o.)

Ezt a heideggeri fejtegetést úgy értelmezhetjük, hogy a mély unalom olyan mozgást jelent, amelynek transzcendentális értelme van. Azzal ugyanis, hogy a mély unalom a paragon heverő lehetőségeinkre, a lehetőségekre mint olyanokra utal bennünket, távolságot nyerünk lenni-tudásaink, képességeink, lehetőségeink szférájától. Sőt, e távolság nyereséje révén egyben kapcsolatba kerülünk azzal a mélyréteggel, amely Heidegger szerint a lenni-tudásaink szféráját lehetővé teszi.²¹ Ahogy a *Lét és időben* a szorongás, a halál felé való lét és a lelkiismeret elemzése megmutatták, hogy ezek a történések mintegy megnyitják az emberi létezés mélyrétegeit, úgy a mély unalom analízise is hasonló jelentőséggel bír Heidegger számára: a mély unalom is kiemel bennünket a mindennapi lenni-tudásaink szövődékéből, távolságot teremt, s ezzel teret enged egy olyan vizsgálat számára, mely az ittlét létmódjait lehetővé tevő struktúrák szintjén mozog.

E két alaphangoltságot, a szorongást és a mély unalmat összevetve – a párhuzamok mellett – olyan különbségekre bukkanhatunk, melyek magyarázatot adhatnak arra, hogy miért érezhette Heidegger szükségesnek, hogy ebben az előadássorozatban az unalmat állítsa vizsgálódásainak centrumába. Az előadássorozat célja a metafizika életre hívása, azaz olyan kérdés beindítása, amely képes a meg- és magával ragadott egzisztencia felől az egészre irányulni (vö. GA 29/30:13. o.), s az itt keletkező nagyfeszültségű teret bejárni. A vizsgálatot vezérlő kérdések ennek megfelelően egyfelől az emberi végességre, elszigetelődésre, másfelől a 'világ' fogalmára vonatkoznak.

Az emberi végességet Heidegger a *Lét és időben* éppen a szorongás elemzésével kezdte el feltárni. A *Lét és idő*-beli elemzések szerint a szorongás a lehető legradikálisabban löki ki az emberi ittlétet a megszokott életösszefüggésekből, az átlagos mindennapiság világából. „A szorongásban elsüllyed a környezeti világi kézhezáll, egyáltalán a világonbelüli létező. A »világ« már semmit sem tud nyújtani, éppoly kevésbé mások együttléte. Így a szorongás megfosztja az ittlétet attól a lehetőségtől, hogy elbukó módon a »világ«-ból és a nyilvános értelmezett-

amelyben a tárgyak egy pillanatra sem veszítik el tárgy-voltukat. Tehát az unalom nemcsak azt jelenti, hogy képtelen vagyok kilépni önmagamból, hanem azt az elvi tudatot is, hogy valamiféle csoda révén kiléphetek önmagamból.” (Moravia 1981, 9 sk. o.)

²¹ A mély unalom által adott tapasztalatstruktúra tehát abban az értelemben transzcendentális, hogy azt a szférát nyitja meg, amelyre a 'hogyan lehetséges x' típusú kérdés vonatkozik. Eszerint a mély unalmat olyan örvényként foghatjuk fel, amely 'spontán' viszi az embert azokba a mélyrétegekbe, melyeket a felszínről indított 'hogyan lehetséges' típusú kérdések csak a köztes rétegek 'fénytörése' által torzítottan tehetnek hozzáférhetővé.

ségből értse meg magát. [...] A szorongás lecsupaszítja, elszigeteli (vereinzelt) az ittlétet az ő legsajátabb világban-való-létére.” (SZ 187. o.; LI 342 sk. o.) A szorongás által létrejött elszigetelődött pozícióból világban-való-létünk egészével és kontingenciájával szembesülünk.

A mély unalom által létrehívott kilöködés ezzel szemben nem ennyire radikális. A heideggeri elemzések szerint a mély unalom meghatározó eleme, hogy utalásokat tartalmaz a paragon heverő lehetőségeinkre. A közömbössé vált lehetőségeink mint lehetőségek ott állnak előttünk, azonban, mint ahogy Moravia is pontosan leírta, az unalom lényege éppen abban áll, hogy annak ellenére, hogy ezek a lehetőségek mintegy karnyújtásnyira állnak előttünk, mégsem vagyunk képesek élni velük. A szorongás semmijével a világ végső egésze áll korrelációban, a mély unalom ürességével viszont a paragon heverő lehetőségek sokasága, azaz *a világ a maga tagoltságában*. Mivel az előadássorozat egyik célja a világfogalom kibontása, érthető, ha Heidegger a mély unalom hangoltságát választotta az előkészítő elemzés témájául.

Véleményem szerint további fontos motívumot is lehet találni a mély unalom választására. A 'világ' fogalmát Heidegger már a *Lét és idő* elején is részletesen elemezte, s így az sem magától értetődő, hogy miért kísérelte meg ismét e problematika kidolgozását. Ez utóbbi kérdésre adott válasz szerintem összefügg azzal, hogy Heidegger miért itt állította a mély unalom problematikáját a középpontba. Arról van szó ugyanis, hogy a *Lét és idő*ben az időiség mint az emberi lét értelme csak a mű későbbi szakaszában kerül elemzésre. A 'világ' fogalmának centrális jelentőségű elemzése azonban a mű elején található, ahol az időiség problematikája természetesen még nem játszik meghatározó szerepet. Ezért a világ-fogalom a *Lét és idő*ben alapjában véve statikus marad,²² s ezen döntően az sem változtat, hogy Heidegger az 'időiség' fogalmának kidolgozása után, ennek fényében, bizonyos alapfogalmak elemzését megismételte.²³ Ebben az előadássorozatban azonban Heidegger a világot a 'világképzés' (Weltbildung) fogalmán keresztül kíséri meg megragadni, amelyet az ittlét alaptörténeteként (Grundgeschehen) ért; az elemzés tehát a világot itt 'dinamikájában' kívánja megragadni. Az unalmat a szorongástól pedig többek között éppen az különbözteti meg, hogy az előbbi kitüntetett módon kötődik az időiséghez, s így vizsgálata ebből az okból is alkalmas 'propedeutika' a világfogalom 'dinamikai' elmélyítéséhez.

Ahogy tehát az unalom első két formájánál, úgy a mély unalom esetében is döntő jelentőségű a fenomén idői meghatározottsága. Ám míg az első két forma

²² Külön vizsgálat tárgya lehetne, hogy az említett világelemzés 'pragmatikus' jellege, azaz hogy Heidegger az emberi tevékenység felől, s annak lehetőségfeltételeként értelmezi a világot, milyen értelemben teszi már ezt a világfogalmat is 'dinamikussá'.

²³ Így a világfogalomnak az időiség és a történetiség felől történő újragondolását Heidegger már a *Lét és idő*ben is elkezdte, amint ezt például a világ-történet (Weltgeschichte) fogalma is mutatja. (SZ 75. §; vö. még SZ 69. §, kül. 364 skk. o.; LI 589 skk. o.)

esetében az időhöz mintegy 'belülről' viszonyultunk – gondoljunk az idő sürgetésére, az állandó órára pillantásra az első, s az idő most pontként való megállítására a második esetben –, addig a mély unalom már az időhorizont egészével jelent kapcsolatot. Ebben az esetben ugyanis a viszonyunk a létezőkhöz egészében mond csődöt, s így kilöködöttségünkben a 'hosszúra nyúlt idő'²⁴ végső, horizontjával kerülünk kapcsolatba.²⁵

A döntő kérdés az, hogy miben áll az idő teljes horizontjának szerepe a mély unalomban. Ha a mély unalom oly módon hangolja át az ittlétet, hogy az, annak ellenére, hogy ott van a létezők között, semmiképpen sem képes a létezőkhöz férni, akkor e hangoltság sajátossága egyfajta megigézetség (Gebanntsein). „Az igéző pedig nem más, mint az időhorizont. [...] Az ittlét az időtől megigézve nem képes a létezőhöz találni, amely éppen az igéző idő horizontjában *mint* egészében csődöt mondó mutatkozik meg.” (Uo. 221. o.)

Mit jelent itt a megigézetség, s mit jelenthet az, hogy maga az időhorizont az, ami megigéz? A ránkötő mély unalom valamilyen képtelenséget jelent, azt, hogy képtelenek vagyunk elfoglalni magunkat, hiába vagyunk körülveve ezer lehetőséggel, ezek egyike sem képes bevonni bennünket a köreibbe, nem tudunk az általa nyújtott vonatkozás-összefüggésben feloldódni. Ezt az állapotot valóban értelmezhetjük elvarázsoltsággként, bénultsággként: ott vagyunk a dolgoknál, s mégsem érintenek bennünket, az, ami már ezerszer sikerült, most lehetetlennek bizonyul, az unalom fogva tart bennünket. Az igazi kérdés persze az, hogy hogyan érti Heidegger azt, hogy ilyenkor maga az időhorizont bénít meg bennünket.

Emlékezzünk vissza a *Lét és időre*, amely szerint a létezőkre irányuló tevékenységeink és a létezők tapasztalásának egyik alapmomentuma az időiség. Ez leegyszerűsítve azt jelenti, hogy a dolgokat nemcsak, s nem elsősorban a jelen felől tapasztaljuk, hanem a jövő és a múlt felől is. Az emberi ittlét önmagából kilépő módon egzisztál, s ennek egyik alapvető kifejeződése az, hogy előreveti magát a jövőre, illetve belevetetten részese elsajátított tradíciójának, egyéni és 'kollektív' múltjának. A tapasztalás és cselekvés mindenkori szituációját a három időmód együtt konstituálja. A három időmód által alkotott időhorizont tehát minden tapasztalás és cselekvés lehetőségfeltételét alkotja.

Idézzük még fel Polányi Mihály egyik emlékezetes gondolatmenetét. Polányi a cselekvés és megismerés fokális és járulékos tényezőinek vizsgálata során a következőket írja: „A zongorista megbéníthatja magát, ha ujjaira kezd figyelni; ekkor ujjainak mozgása már nem az előadott zeneműhöz kapcsolódik, s így

²⁴ „Langeweile – die Weile wird lang.” (GA 29/30:228. o.)

²⁵ „Ez az egészében (im Ganzen) nyilvánvalóan csak akkor lehetséges, amennyiben a létezőt az idő egységes és mégis háromrétű horizontja fogja át. Az egész idő ily módon teljesen kinyitott horizontjának működnie kell, ha a létező *egészében* csődöt tud mondani.” (Uo. 218. o.)

elveszti jelentését. [...] Amíg X-re nézünk, addig *nem* figyelünk X *felől* valami másra, ami a jelentése lenne. Ahhoz, hogy X *felől* jelentésére figyelhessünk, fel kell hagynunk azzal, hogy X-re nézzünk, viszont *abban a pillanatban, ahogy X-re nézünk, nem értjük tovább a jelentését.*" (Polányi 1992, I., 166. o.)

Polányi leírása szerint tehát a cselekvésünket megbéníthatja, ha a figyelmünket irányító járulékos tényezők a háttérből az előtérbe tolakodnak. Ahhoz, hogy cselekvőképességünket működtethessük, rá kell hagyatkoznunk cselekvésünk járulékos tényezőire, fokális figyelmünket cselekvésünk céljára kell irányítanunk. Heidegger nyelvén megfogalmazva: a lennitudásunk által kifeszített játéktérben akkor tudunk szabadon mozogni, ha e játéktérrel kifeszítő tényezőket már előfeltételként 'magunk mögött tudhatjuk'. Pontosabban szólva, e tényezők akkor és csak akkor képeznek szabad játéktérrel cselekvésünk számára, ha már nem kell figyelmünket rájuk irányítanunk. Polányi példája arra figyelmeztet, hogy a játéktérrel kifeszítő tényezőknek megfelelő módon kell jelen lenniük, ha figyelmünket rájuk irányítjuk, elveszítjük e játéktérben való mozgási szabadságunkat.

A mély unalom esetében nem konkrét cselekvésről, hanem általában a cselekvőképességünkről van szó, de a bénultság hasonló természetű. A képesség, a cselekvés játéktérének eredeti birtoklása, itt is adott, ugyanakkor a képtelenség ebben az esetben mélyebbről fakad. Heidegger szerint az idő rejtélyes hatalmát tapasztaljuk meg. Az időhorizont végső soron minden emberi cselekvés lehetőségének egyik konstituens feltétele. A mély unalom hangoltsága révén úgy szűnik meg a feltételekre való ráhagyatkozás képessége, hogy az időhorizonttal kerülünk közvetlen kapcsolatba. Úgy állunk képtelenül játéktereink, lehetőségeink sokfélesége előtt, hogy közben maga az idő tart minket fogságban.

A mély unalmat a fentiek alapján az ittlét olyan kilöködöttségeként értelmezhetjük, melynek következtében az ittlét nem képes betagolni magát a dolgok és az idő rendjébe, hanem tehetetlenül parlagon heverő lehetőségei határán áll. *Lehetőségeinek határán, azaz ott is van és nincs is ott, kapcsolatban van a lehetőségeivel, de nem képes választani egyet, s belebocsátkozni, mindenütt van és sehol sincs.* Ezt a kilöködött pozíciót sajátos idői mód jellemzi; az idő mint rendelkezésre álló, mint a tapasztalást és cselekvést lehetővé tevő felmondja a szolgálatot, ugyanakkor mint végső határ és „teljes tágasság” (GA 29/30: 215. o.), mint az időhorizont „tagolatlan egysége” (uo. 222. o.) válik hozzáférhetővé. A mély unalom olyan határterületre, végső pontra kényszerít ki bennünket, amely „nem kevesebbel, mint az ittlét szabadságával” van kapcsolatban. (Uo. 223. o.) Paradox módon az a szféra, mely megbéníthatja az ember cselekvőképességét, egyúttal az a dimenzió is, amely a szabadságunkat lehetővé teszi. Már Polányi példájából is megmutatkozott ez a paradox viszony: ha figyelmünket a cselekvésünk játéktérrel kifeszítő konstituens tényező valamelyikére irányítjuk, azzal egyben elveszítjük e térben egyébként adott mozgásszabadságunkat. Heidegger elemzése szerint a mély unalom hangoltsága hasonló kettősséggel terhelt: 'kivarázsol' bennünket a konkrét cselekvés világából, ám egyben szembesít is szabadságunk előfeltételeivel.

Az ember világképző lény

Az általunk vizsgált előadássorozat második főrészenek központi kérdése – „mi a világ?” Miután tehát az első kidolgozott gondolati út bevezetett az emberi létezés mélyrétegeibe, cselekedeteink, tapasztalásunk, sőt szabadságunk előfeltételeihez, Heidegger utat kíván nyitni az ember számára adott végső tágassághoz, a világhoz. Ezt az új ösvényt Heidegger teljesen más eszközökkel próbálja kutatni – három tézist hasonlít össze: „1. a kő (az anyagi dolog) *világ nélküli* (*weltlos*); 2. az állat *szegényes világgal rendelkezik* (*weltarm*); 3. az ember *világképző* (*weltbildend*).” (Uo. 263. o.) Ezt az összevetést ebben a tanulmányban nem követjük nyomon, hanem csak a harmadik tézis kifejtését értelmezzük. Nem a teljes előadássorozat ismertetése a célunk, hanem azt a módot szeretnénk bemutatni és interpretálni, ahogy Heidegger a metafizika létrehozásának problémáját újrafogalmazza, ahogy a metafizikát mint „az egészre vonatkozó és az egzisztenciát átfogó” (uo. 13. o.) kérdezést és útkeresést végrehajtja.

Heidegger munkásságában a világfogalom igen hamar központi jelentőségűvé vált (vö. pl. GA 58:34. o.; GA 61:86. o.; PIA 240. o.; GA 63:102. o.), s annak alapjelentése – eltérően a köznapi felfogástól – két fő mozzanatban ragadható meg: a világ jelentés-összefüggés, melyet az emberi ittlét mint világban-való-lét birtokol, és hozzáférésmód, mely által a dolgok számunkra megmutatkoznak. A világ tehát az emberi létezés strukturális eleme, az emberi ittlét kinyitottságának (*Erschlossenheit*) tagolt, s megszilárdult létezése. A *Lét és idő* elemzései a hétköznapi tevékenykedés felől értelmezik a világot, melyet már eleve értünk kell ahhoz, hogy képesek legyünk ezekre a cselekvésekre. (Vö. SZ 12–18. §)

A fent idézett tézis – az ember világképző lény – jelzi, hogy az 1929/30-as előadássorozatban Heidegger megpróbálta továbbgondolni a 'világ' fogalmát. A tézisben rejlő kérdés itt már nem egyszerűen a világ mibenlétére, szerkezetére irányul, hanem azt a dinamikát veszi célba, amely alapján egyáltalán világ keletkezhet, vagy megváltozhat. E tézis arra az – emberi ittlétben rejlő – dimenzióra vonatkozik, amely a dolgok megértését lehetővé tevő végső horizontok változásainak szolgál bázisául.²⁶

Heidegger kérdése tehát nem elsősorban magára a világra, hanem inkább a világ létrehozásának lehetőségfeltételeire irányul. Pontosabban szólva: mivel az ember világban-való-létként már mindig is rendelkezett és rendelkezik világgal, nem is a világ létrehozásáról, hanem a világ működési módjáról, eleven létezéséről van szó.²⁷ A világ Heidegger szerint nem egyszerűen van, hanem képződik, történik, létezése idői.

²⁶ Azaz itt egyben magának a metafizikának a lehetőségfeltételéről is szó van.

²⁷ Heidegger egy másik, szintén 1929-ben született szövegében ezt írja: „Welt ist nie, sondern *weltet*. (WGM 60. o.)

A világ – mint már láttuk – Heidegger számára elsődlegesen a dolgokhoz való hozzáférésmódot jelenti, mégpedig olyan hozzáférésmódot, mely jelentés-összefüggésként adott. Egy jelentés-összefüggés pedig az ember számára nyilvánvalóan *nyelvi módon* adott. Amennyiben tehát Heidegger az elemzett gondolatmenetében a világ lehetőségfeltételeire kérdez rá, a világot nem mint megszilárdult létezőt, hanem mint történést, mozgást fogja föl, akkor nem szabad csodálkoznunk, ha ez a kérdésirány egyben a nyelvnek, a logosznak a lehetőségfeltételét is célba veszi. „Hol áll a logosz egyáltalán? Azt kell mondanunk: A logosz az ember egyik lényegi viszonyulásmódja. Az ember elrejtett lényegéből kell így a logosz belső lehetőségének alapjára rákérdeznünk. [...] Végül az, amit itt világképzésnek nevezünk, szintén és éppen a logosz belső lehetőségének az alapja.” (GA 29/30:486. o.)²⁸

„A logosz nem hozza létre a létezőhöz mint olyanhoz a viszonyát, hanem a maga részéről egy olyanon *alapul*.” (Uo. 492. o.) A logosz azért tudja – folytatja Heidegger – a létezőt, ahogy az van, felmutatni, illetve azt, ami nem tartozik a létezőhöz, elutasítani, továbbá azért tud a logosz igaz vagy hamis lenni, mert az ember „már eleve rendelkezik egy *játék térrel*” (uo. 493. o.), amely ezeket a vagy-vagy-okat lehetővé teszi. Ezt a logosz előtti, s a logoszt lehetővé tevő játékeret nevezi Heidegger „logika előtti nyitottlétnek” (vorlogische Offensein). (Uo. 499. o.) „Ez a logoszt hordozó nyitottlét a létezőre [...] hozza magával annak lehetőségét, hogy felmutató módon kötődjünk a létezőhöz.” (Uo. 496. o.) Mindennemű nyelvi megnyilvánulás tehát Heidegger szerint azért lehetséges, mert az ember által hordozott nyitottlét játékeret biztosít a viszonyuláshoz, a kötődéshez.

Ez a logoszt megelőző, azt hordozó nyitottlét Heidegger szerint önmagában is strukturált. Figyelemre méltó, hogy mindhárom Heidegger által felsorolt struktúramozzanat 'dinamikai' jellegű: „1. a kötöttség fenntartása, szemben tartása; 2. a kiegészítés, egészszé tétel; 3. a létező létének felfedése (1. das Entgegenhalten der Verbindlichkeit; 2. die Ergänzung; 3. die Enthüllung des Seins des Seienden).” (Uo. 506. o.) E mozzanatok a következőkben úgy értelmezzük, hogy egyfelől figyelembe vesszük, hogy azok *mozgásként* konstituálják a kérdéses nyitottlétet, játékeret, másfelől pedig e konstitúciót *szemléletesen* próbáljuk megragadni – mint *térképést*.

Térképezésen annak a játéktérnek a létrehozását értem, amely az így-vagy-úgy viszonyulás szabadságát lehetővé teszi. A fenti három elemet értelmezésem szerint nem egymásra épülő mozzanatokként kell felfogni, hanem ugyanazon történet három, egymást kölcsönösen feltételező és kiegészítő mozzanataként.

²⁸ Külön tanulmányt érdemelne annak vizsgálata, hogy Heidegger itt kifejtett logosz-értelmezése hogyan kapcsolódik egyfelől a *Lét és idő*, másfelől a késői Heidegger nyelvfelfogásához.

Az első mozzanatot Heidegger a következőképpen taglalja: „A nyitottlét valamire (das Offensein für...) eredendően az önmagát kötni hagyó szabad önmagát szemben tartás (das sich-bindenlassende freie Sichentgegenhalten), [...] az adott létezővel szemben.” (Uo. 496. o.) A térképzés döntő eleme, hogy a létezőt szembeállítjuk önmagunkkal, távolságot nyerünk tőle. Ez az eltávolodás teszi lehetővé a kötődés lehetőségét: a „sich-bindenlassende” kifejezésben nemcsak az rejlik, önmagunkat kötjük a létezőhöz, hanem az is, hogy ez a kötődés a ’hagyás’ módján megy végbe. Hagyjuk magunkat és a létezőt, hogy kössön minket. A létező számára is adott a lehetőség, hogy a maga módján nyilvánuljon meg, s kössön bennünket, és számunkra is adott a játéktér, amelyen belül hagyhatjuk a létezőt megnyilvánulni, s ebben a játéktérben a kötődés módját is megválaszthatjuk. Heidegger kiemeli a kötődés szabad voltát, a kötődés lehetősége az elszakadás lehetőségével együtt adott, s mindkettőnek a szemben tartás, azaz a távolságképzés az előfeltétele, az tudniillik, hogy legyen hova visszalépni, illetve legyen honnan kötődni.

Az ’Ergänzung’ kifejezés kiegészítést, teljessé tételt jelent, ám véleményem szerint közelebb járunk a heideggeri intencióhoz, ha ebben a szövegösszefüggésben valamilyen egész létrehozását értünk rajta. Heidegger a fogalom értelmezését a következő egyszerű kijelentés analízisével nyitja: ’a tábla helyzete kedvezőtlen.’ (Uo. 498 skk. o.) Első pillantásra az tűnik fel, hogy a kijelentés a szubjektumra vonatkoztatott (subjektbezoge), ám ha a triviális példát tovább elemezzük – folytatja Heidegger –, akkor kiderül, hogy a kedvezőtlen helyzet mégis csak magának a táblának a tulajdonsága, pontosabban szólva, a helyzete – a hallgatósághoz és a katedrához viszonyítva, illetve a funkciójából kiindulva – objektív tulajdonságnak mutatkozik. Valójában Heidegger célja – mint sejthetjük – nem az, hogy e kijelentés akár szubjektív, akár objektív voltát hangsúlyozza, hanem az, hogy abba a szférába hatoljon be, amely megelőzi a szubjektum–objektum kettéválasztást.

E kijelentés esetében ez az előzetes szféra az előadóterem egésze, amely mint előzetesen megnyitott egész a „lehetőségfeltétele annak, hogy a tábla egyáltalán az lehet, amiről ítélnünk”. (Uo. 501. o.) „A kedvezőtlenül álló tábla egy egészből nyilvánul meg, egy egészből, amelyet mint olyant kifejezetten és külön nem ragadunk meg. [...] A létezőre való logika előtti nyitottlét, amelyből már minden logosznak beszélnie kell, a létezőt már mindig eleve kiegészítette egy ’egésszé’. Ezen a kiegészítésen nem valami eddig hiányzó utólagos hozzáfűzését értjük, hanem a már működő egész előzetes képzetét.” (Uo. 505. o.)

Az, amit tehát Heidegger kiegészítésnek nevez,²⁹ olyan mozgás, amely egy egészet nyit meg, amely ugyan folyamatosan, az adott szituációkal együtt változik (vö. uo. 505 sk. o.), mégis állandó tágasságot ad a dolgokhoz való viszonyulá-

²⁹ Az ’Ergänzung’ kifejezést a továbbiakban a jobb érthetőség kedvéért „egész-képzés”-nek fogom fordítani.

sainknak. Véleményem szerint kiemelkedő fontossága van annak, hogy az egész kifeszítését, melyet tehát a térképzés második mozzanataként értelmezünk, Heidegger *történésként, mozgásként* fogja fel.

Az első két mozzanat, a távolságtéremtő szembeállítás és az egész-képzés, még nem tette teljesen világossá, hogy vajon maguk a dolgok mi módon vesznek részt a tapasztalati játéktér kialakításában. Heidegger ugyan beszél arról, hogy a kötődés kialakításával a létezőket tesszük mértékadóvá (vö. uo. 496 sk. o.), illetve az egész-képzés vonatkozásában nyilvánvalóvá teszi, hogy az nem pusztán a szubjektivitás terméke, mégis a kérdés nyitott maradt, hogy miben látja Heidegger a létezők szerepét e térkonstitúcióban.

A harmadik mozzanat, a létezők létének felfedése, éppen ezzel a kérdéssel függ össze. A létmegértés fogalma már a *Lét és idő*-ben is centrális jelentőséggel bírt, gyakorlatilag a *Lét és idő* programja azon alapul, hogy Heidegger szerint az emberi ittlét eredendően létmegértő, azaz létstruktúrájából adódóan hozzáférése van a létező létéhez. Minden *Lét és idő*-beli elemzés ebből az eredeti létmegértésből meríti az 'anyagát', s enélkül az egész mű, sőt, Heidegger egész életműve talajtalanná válna. Mit jelent tehát e létmegértés, s miért nem a létező megértéséről beszél Heidegger?

A létmegértés fogalmával véleményem szerint Heidegger azt a tartományt kívánja körülírni, mely mint kidolgozandó 'anyag' közvetlenül adott a filozófia számára, s amelyet a filozófiának mintegy belülről kell kitágítania.³⁰ Heidegger a létmegértés fogalmával a dolgokhoz fűződő eredeti létviszonyt szeretné megragadni, szerinte ugyanis a dolgoknál való ottlétet, a dolgokhoz fűződő létviszonyt éppen a létmegértés konstituálja. Természetesen a probléma és a nehézség éppen annak megragadásában áll, hogy miképp vagyunk a létmegértés által már ott a dolgoknál. A lét és a létező megkülönböztetése pontosan ezt a mikéntet próbálja közelebből kibontani.

Amikor ugyanis Heidegger azt mondja, hogy a létezővel való érintkezés, találkozás feltétele, hogy már megértettük a létező létét, az azt jelenti, hogy a létmegértés nem pontosan a létezőre irányul, hanem – talán szabad így fogalmazni – a létező 'köré'. A létmegértés mintegy 'udvart' nyit a létezőnek, azt a sokféleséget érti meg, ahogy a létező megnyilvánulhat. Ha közvetlenül a létezőre irányulna a megértésünk, akkor nem hagynánk neki teret, ahol az érvényesülhet, mintegy pontszerűen jelenne meg, nem lehetőségei sokféleségében. A létező létének megértése ellenben azt jelenti, hogy olyan lehetőségteret teszünk szabaddá a létező számára, amelyben az, mint létező megnyilvánulhat. A létmegértés két irányban hoz létre mozgásteret, egyfelől a dolog megnyilvánulásainak sokféleségét előlegzi meg, másfelől az emberi ittlétnek a dologgal való bánni-tudásának

³⁰ „A létkérdés azonban nem más, mint az ittléthez magához tartozó lényegi létrend, az ontológia előtti létmegértés radikalizálása.” (SZ 15. o.; LI 104. o.)

sokféleségét alapozza meg.³¹ A létmegértés teszi tehát lehetővé a létezővel való találkozást, a létezőbe való ütközést, egyfelől azért, mert *távolságot teremt tőle*, helyet, teret ad e találkozás számára, hiszen találkozni csak akkor tudunk valamivel, ha távolságba kerültünk tőle, másfelől azért, mert *közel hozza, fénykörébe vonja a létezőt*, ezáltal lesz közünk a létezőhöz, ezért tud az érinteni bennünket.

Innen tekintve már érthető, hogy a három mozzanat miképpen kapcsolódik össze. Az egész-képzést nem lehet a létmegértéstől függetlenül elgondolni. A dolog létének megértése már kifeszít egy lehetőségteret, s ez a lehetőségter, mint a *Lét és idő* környezeti világ analízise megmutatta, soha nem izolált.³² A dolog létének megértése mindig egy egész vonatkozásában történik, s fordítva, az egész-képzés csak a létmegértés talaján mehet végbe. Pontosabban fogalmazva tehát az egész-képzés és a létmegértés ugyanazon történés egymást kölcsönösen alátámasztó és egymásra kölcsönösen építő mozzanatai.

Ezt egyébként a harmadik mozzanatról is elmondhatjuk, hiszen a létezőnek magunkkal szemben tartása, a távolságvétel is mindig egy egész felől történik meg. Továbbá, ahhoz, hogy egy létezőt mértékadónak tekintsünk, hogy kötődhesünk hozzá, nyilván már meg kell azt értenünk. Azt pedig már láttuk, hogy a létmegértés már önmagában tartalmazza a távolságteremtés mozzanatát.

Összefoglalóan tehát azt mondhatjuk, hogy a térképző mozzanatok, a távolságteremtő szembeállítás és az egész kifeszítése, önmagukban üresek lennének, nem adnának az ember számára valódi közeget, a létmegértés pedig elgondolhatatlan a térképző mozzanatok nélkül. Hangsúlyoznunk kell továbbá, hogy a *létező* létét értjük meg, a megértett lét a *létezőre* fókuszálja tekintetünket, az egész folyamat a *létezőkkel* való 'szimbiózisunkat' írja le.

Heidegger e három mozzanatot tartalmazó történés elemzésével tulajdonképpen már elérkezett a céljához. Mint írja: „Ezt az alaptörténetet ugyan nem meríti ki az, amit *világképzésen* értünk, azonban lényegileg hozzá tartozik.” (GA 29/30:512. o.) A világképzést tehát – interpretációnk szerint – olyan tágasság dinamikus létrehozásaként, mozgásaként érthetjük meg, mely tágasság *nem* a szubjektivitás terméke, hanem olyan térképzés eredménye, melynek a létezőkhöz való kapcsolódás, a létezők létének megértése is a konstituens eleme. A három elemzett mozzanat, a szembeállító kötődés, az egész-képzés és a létmegértés alkotja azt a *mozgásban lévő feszültségteret*, melynek Heidegger szerint részesei vagyunk, ha világgal rendelkezünk. Ezt a dinamikát nevezi Heidegger „a világ működésének (das Walten der Welt)”. (Uo. 510. o.)

³¹ Nem véletlen, hogy a 'megértés' heideggeri fogalmának elsődleges jelentése lenni-tudás, azaz képesség a létezővel való bánásmódra. (Vö. SZ 143. o.; LI 282. o.)

³² „Egy eszközről szigorúan véve sohasem mondhatjuk, hogy »van«. Az eszköz létehez mindig hozzátartozik egy közeg, melyben ez az eszköz az lehet, ami.” (SZ 68; LI 177. o.)

Konklúzió

„Mind az alaphangoltság felébresztése az előadás első részében, mind a logosz-
struktúráról az alaptörténésbe való visszalépés ugyanazt a célt szolgálták: *a világ
működésének történésébe való belépés előkészítését.*” (GA 29/30 510. o.) Ezt a két
utat próbáltuk meg nyomon követni értelmezésünkben. Ezek az utak Heidegger
szerint ugyanoda vezetnek, ugyanazt készítik elő: a világ működésének
történésébe való belépést. Meg kell kérdeznünk, mit jelent ez az „ugyanoda”,
miféle helyre vezetett bennünket a két gondolatmenet, s milyen kapcsolatban van
ez a hely a metafizika elkezdésének feladatával? Visszatérve kiinduló kérdésünk-
höz: Miért tulajdonít Heidegger oly nagy jelentőséget az útmetaforának, s milyen
módszertani értelme van ennek a választásnak?

Hova vezettek tehát a bejárt gondolati utak? Mit jelent ebben az összefüggés-
ben a 'hol' és a 'hova'? *Milyen természetű 'helyek' lehetnek egyáltalán a
metafizikában? Mi a lehetséges módja – metafizikai értelemben – valamilyen
helyen való tartózkodásnak?*

A mély unalom hangoltsága által kiváltott mozgást kilöködésként értelmeztük,
a kilöködés 'hovája' pedig a paragon heverő lehetőségek határa volt, amely
továbbá az emberi szabadság 'helyének' is bizonyult,³³ tehát azzá az 'ahonnan'-ná
fordult, ahonnan döntéseket lehet hozni, ahonnan az ittlét önmagát választhatja.
A mély unalom kilöködöttségének 'hová'-ja azért válhat a szabadság kitüntetett
helyévé, mert egyszerre vagyunk kívül a lehetőségeinken, s mégis, ezek a
lehetőségek ott hevernek előttünk. *A kilöködés által távolság képződik önmagunk
és lehetőségeink között, s e távolság révén viszonyba kerülhetünk önmagunkkal
mint lehetőségek hálózatával.* A szabadság helye tehát az a pont, ahonnan
dönthetünk, ahonnan tér nyílik számunkra arra, hogy önmagunkat válasszuk.
„Mert az ittlét ezen szabadsága csak az ittlét önfelszabadításában (im *Sichbefreien
des Daseins*) van. Az ittlét önfelszabadítása azonban mindig csak akkor történik
meg, ha az ittlét *elhatározza magát önmagára* (es *sich zu sich selbst entschließt*).”
(Uo. 223. o.) Ez az 'ahova' és ez az 'ahonnan' továbbá idői természetű, az
időhorizonttal van kapcsolatban. A kilöködés 'ahovája' az időhorizont maga,
amelynél való ottlét éppen az időre való ráhagyatkozást, a tagolt időben való
létezést akadályozza meg, ám ez az 'ahova' 'ahonnan'-ná fordulhat, a szabadság
helyévé, ahonnan a szabad autentikus döntés megtörténhet. E döntés idői módja
a pillanat (Augenblick).³⁴ „A pillanat nem más, mint az *eltökéltség tekintete* (Blick

³³ A heideggeri szabadságfogalmat – leegyszerűsítve – birtokolt mozgástérként érthetjük,
azaz olyan mozgástérként, mellyel a sajátunkként kerültünk viszonyba.

³⁴ Az 'Augenblick' fogalmát Heidegger a *Lét és idő*ben mint az autentikus jelent vezető be,
azaz azt az idői módot, ahogy az emberi ittlét eltökélt – a jövőt és a múltat a jelennel
mintegy összeolvasztva – kinyitja magát a mindenkor fiktikus szituációra. (Vö. SZ 338.

der Entschlossenheit), amelyben a cselekvés teljes szituációja megnyílik.” (GA 29/30:224. o.)

A logosz-struktúráról való visszakerdezés 'hová'-ja, mint láttuk, a logika előtti nyitottlét, melyet úgy értelmeztünk, hogy az azt konstituáló mozzanatok alapértelme a térnyitás, térképzés, azaz azoknak a lehetőségtereknek, dimenzióknak a kifesztése, melyekben az emberi tapasztalás és cselekvés lezajlódhat. Heidegger ezt a kifesztést, konstitúciót folyamatos mozgásként, történésként fogja fel, mely történet maga a világképzés. A tapasztalást és cselekvést lehetővé tevő nyitottság tehát nem egyszerűen 'van', hanem működik, történik. Nos, ezt a logika előtti nyitottlétet Heidegger szabadlétnek, „a létezőre mint olyanra való szabadlétnek (*Freisein für das Seiende als solches*)” is nevezi. (GA 29/30:492. o.).

Ezt a megállapítást ismét a térképzés fogalmának segítségével interpretálhatjuk. A dolog magunkkal való szembeállítás, az egész-képzés és a létező létének lehetőségek 'udvaraként' való felfedése mind mozgásteret nyitnak, azaz olyan lehetőségdimenziókat adnak számunkra, melyek az így-vagy-úgy szabadságát hordozzák. A tapasztalás és cselekvés nyitott terének létrejövése, s annak világgént való működése a lehető legszorosabb kapcsolatban van az emberi szabadsággal. Amint Heidegger egy szintén 1929-es tanulmányában fogalmaz: „*Egyedül a szabadság működtet és világotlat (welten lassen) az ittlét számára világot.*” (WGM 60. o.)³⁵

Heidegger útjai tehát oda vezettek, ahonnan elgondolható a tapasztalás, a szabad emberi cselekvés, s ahonnan nem utolsósorban maga a filozófia létrejöhet. A heideggeri metafizika kulcsfogalmai: idő, világ, szabadság, végeesség, lét, semmi; a kérdés az, s az útmetafora egyik döntő jelentősége véleményem szerint éppen abban áll, hogy *miként* tartózkodhatunk e fenoménéknél.

Talán nem véletlen, hogy a 'formale Anzeige' meglehetősen enigmatikus módszertani fogalmát Heidegger éppen ebben az előadássorozatában fejt ki a legvilágosabban. E fogalomnak Heidegger szerint kettős, rámutató és tiltó (prohibitív) funkciója van. (GA 61:141. o.) Ezt a tiltó funkciót valójában egyfajta *tapintatként* értelmezhetjük: a filozófiai, metafizikai fogalmaknak természetesen rá kell mutatniuk tárgyaikra, de eközben vissza is kell tartaniuk magukat. A visszafogottság e követelménye szoros összefüggésben van azzal, hogy Heidegger szerint a metafizikai fogalmak befoglaló jellegűek, azt, aki filozofál, mintegy magukkal ragadják, bevonják hatókörükbe. E felfogás azt is jelenti, hogy *a filozófia nem képes kifordulni, kiszakadni az emberi létezésből*, s ezért fogalmai nem

o., 347. o., 386. o., 397. o.; LI 554. o., 567. o., 633. o.)

³⁵ A 'welten' kifejezés magyar fordítása azzal a nehézséggel jár, hogy több fordításban a 'Lichtung' magyar megfelelőjeként a 'világló', illetve a 'világlás' kifejezés szerepel (v.ö. pl. LI 267. o.; 319. o., MÜ 96. o.), így a 'welten' 'világló'-ként való fordítása félreértésekre adhat alkalmat, mivel azonban alternatív kifejezést nem találtam, itt figyelmeztetek az átfedésre.

lehetnek objektíváló jellegűek, azaz tartalmi értelemben nem rögzíthetik teljesen tárgyaikat.

Az 1921/22-es előadásai egyikében Heidegger így fogalmaz: „A tárgynak – „életem” – a meghatározatlansága metodikailag nem hiányosság, hanem éppen az szavatolja a szabad és mindig új hozzáférés-lehetőséget a faktikus élet kibontakozásának előrehaladásában; ez olyan meghatározatlanság, amely nem keni el a tárgyat, hanem egy igazi találkozás lehetőségét biztosítja számára, amelyben rámutatás, s nem előre meghatározás történik.” (GA 61:175. o.) Az itt elemzett szövegben pedig a következőket mondja: A metafizikai fogalmak „az ittlétbe mutatnak. Az itt-lét azonban – ahogy azt értem – mindig az *enyém*. Mivel e fogalmak ennél a rámutatásnál az ő lényegük szerint ugyan az egyes ittlét [...] egyik konkrétójába mutatnak, azonban a rámutatások sohasem hozzák magukkal tartalmi meghatározottságukban a fogalmakat, e fogalmaknak *formális rámutató* jellegük van.” (GA 29/30:429. o.)

A filozófia Heidegger számára csak úgy elfogadható, ha úgy van a tárgyánál, hogy közben önmagánál is van, ha ezt a kifacsarodott, feszültségteljes helyzetet fenn tudja tartani. A filozófiának szerinte oly módon kell kibontakoznia, létrejönnie, hogy mindvégig vissza kell utalnia magát saját eredetébe, oda, 'ahonnan' filozófia egyáltalán keletkezhet. Ezt az eredetszférát, azaz magát a filozofáló embert azonban Heidegger szerint csak ezekkel a 'tapintatos', formális rámutató fogalmakkal lehet megközelíteni, többek között azért, mert az emberi szabadság minden filozófia forrása, s ha a már megszilárdult filozófia mintegy 'visszatelepül' a létrehozójába, s teljességgel rögzíti azt, akkor végső soron saját előfeltevését semmisíti meg.

A filozófiának ezért képesnek kell lennie arra, hogy fenntartsa ezt a feszültséget, kísérletet kell tennie arra, hogy a végsőig elmenjen, s eközben mindvégig tudnia kell, hogy 'honnan' jön. Heidegger az elemzett előadássorozatban ilyen feszültségteret próbált meg létrehozni, egyfelől egy alaphangoltság, a mély unalom értelmezésével és felébresztésével, azaz e hangoltságban rejlő egzisztenciális tapasztalat elevenné tételével, másfelől a 'világ' fogalmának újraértelmezésével.

A fentieket összefoglalva a heideggeri útmetafora értelmét és jelentőségét következőképpen ragadhatjuk meg:

1. Heidegger szerint a filozófiát csakis mint cselekvést foghatjuk fel. Ha a filozófiai gondolkodás eredményét leválasztjuk a létrehozásának folyamatáról, akkor kiüresítjük azt, megfosztjuk éltető elemétől.

2. Az ilyen értelemben felfogott filozófia, amennyiben 'van', önmaga létrehozását is tartalmazza, ami azt is jelenti, hogy folyamatosan vonatkozásban marad létrehozójával. A filozófia kibontakozása során létrejött eredményeknek tehát valamilyen értelemben tartalmazniuk kell saját eredetüket.

3. A filozófia ugyanakkor mint végsőig feszített kérdés az egészet célozza meg. Ezt az egészet a fogalom elemében akarja megragadni.

4. Mivel az egészet próbálja megragadni, ezért *el is kell távolodnia* attól a konkrét történeti perspektívától, léthelyzettől, ahol éppen születőben van.

5. Ezek az *ellentétes törekvések*, miszerint a filozófiának egyidejűleg kell a legszélesebb távlatokat elnyernie, s mégis önmagánál, mint a véges és történeti emberi ittlét megnyilvánulásánál maradnia, *csak mozgásként oldhatók fel*.

6. E mozgás pályája, azaz a bejárt gondolati út, Heidegger szerint azonban nem önkényes és esetleges; a fenti elemzések során megpróbáltuk megmutatni, hogy a gondolati lépéseket olyan tapogatózó keresés jellemezte, amelyet – talán fogalmazhatunk így – egyfajta „transzcendentális érdek” vezetett. Az útkeresés mindkét esetben a lehetővé tevő (das Ermöglichende) szintjére irányult.

7. A 'lehetővé tevő'-re irányuló kérdés továbbá azt eredményezi, hogy minden egyes végső pólus, ahová az útkeresés eljut, bizonyos értelemben az egész filozófiai vállalkozást 'hordozza'.³⁶ A mély unalom analízisével Heidegger a szabadsághoz, a szabad autentikus döntéshez jutott, amely nélkül filozófia elképzelhetetlen. A második útvonal a logoszt lehetővé tevő szintre, a logika előtti nyitottlétre irányult, melynek három mozzanatát a tapasztalati játéktér képzéseként értelmeztük, s amelyet Heidegger a világképzésként, a világ működésének alaptörténeteként ért. A „gondolkodás” pedig – mint 1936-ban Schellinget értelmezve írja – „világfolyamat (Weltvorgang), és ismét nem pusztán abban az értelemben, hogy a világon belül olyasvalami megy végbe, amelynek a világ számára jelentősége van, hanem olyan folyamat, amelyben és amely által maga a világ fakad föl a maga mindenkori forrásaiban újra és újra, s lesz belőle újonnan világ”. (S 126. o.)³⁷

³⁶ „Minden egyes metafizikai kérdés mindig átfogja a metafizika problematikájának egészét.” (WGM 1. o.; K 13. o.)

³⁷ A létrejövő gondolati mintázat sajátos kifacsart jellege miatt kissé Escher rajzaira emlékeztet. A bejárt gondolati tér egyes pólusai az egész teret átfogják, sőt bizonyos értelemben azok hozzák azt létre. A 'világ' egyfelől az egyik metafizikai fogalom, másfelől azonban – világképzésként – az összes metafizikai fogalomnak, azaz magának a gondolati térnek a létrehozásaként kell értenünk.

Irodalomjegyzék (rövidítések)

Martin Heidegger írásai

- GA 1 *Frühe Schriften*, Hg.: F.-W. von Herrmann, Klostermann, Frankfurt am Main 1978.
- GA 29/30 *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit*, Hg.: F.-W. von Herrmann, Klostermann, Frankfurt am Main 1983.
- GA 56/57 *Zur Bestimmung der Philosophie*, Hg.: B. Heimbüchel, Klostermann, Frankfurt am Main 1987.
- GA 58 *Grundprobleme der Phänomenologie (1919/20)* Hg.: H.-H. Gander, Klostermann, Frankfurt am Main 1993
- GA 61 *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung*, Hg.: W. Bröcker és K. Bröcker-Oltmans, Klostermann, Frankfurt am Main 1985.
- GA 63 *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*, Hg.: K. Bröcker-Oltmans, Klostermann, Frankfurt am Main 1988.
- SZ *Sein und Zeit*, Niemeyer, Tübingen 1993.
- KPM *Kant und das Problem der Metaphysik*, Klostermann, Frankfurt am Main 1951.
- WGM *Wegmarken*, Klostermann, Frankfurt am Main 1967

Felhasznált Heidegger-fordítások:

- LI *Lét és idő*, Gondolat, Budapest 1989 (ford. Vajda Mihály, Angyalosi Gergely, Bacsó Béla, Kardos András, Orosz István)
- MŰ *A műalkotás eredete*, Európa, Budapest, 1988 (ford. Bacsó Béla)
- S *Schelling értekezése Az emberi szabadság lényegéről (1809)*, T-Twins, Budapest 1993 (ford. Boros Gábor)
- K „...költőien lakozik az ember...”, T-Twins/Pompeji, Budapest, Szeged 1994 (ford. Bacsó Béla, Hévízi Ottó, Koczinszky Éva, Pongrácz Tibor, Szíjj Ferenc, Vajda Mihály)

A tanulmányban szereplő fordításokban általában erősen támaszkodtam a fenti fordításokra és Fehér M. István monográfiájának (Fehér 1992) fordítási javaslataira, mindazonáltal néhányszor el is tértem a fordításoktól.

További irodalom

Derrida, Jacques, A szellemről,
Osiris, Gondolat 1995.

Fehér M. István, *Martin Heidegger*, Göncöl, Budapest 1992.

Gadamer, H.-G., „A fenomenológiai mozgalom”, in: *Fenomenológia és/vagy egzisztenciafilozófia*, Atheneum, II. 1., T-Twins, 1993.

Heelan, Patrick A., „Hermeneutics of Experimental Science in the Context of the Life-World”, in: *Philosophia Mathematica*, V. 9 – N. 2, 1972.

Moravia, Alberto, *Az unalom*, Európa, 1981.

Polányi Mihály filozófiai írásai I–II., Atlantisz, Budapest 1992.

Safranski, Rüdiger, *Ein Meister aus Deutschland*, Hanser, München, Wien 1994.

Vajda Mihály, „Heidegger és az élet kísértete”, in: *Café Babel*, 1995/3.

RESÜMEE

Die Philosophie und die tiefe Langeweile

Heidegger hat es gegen Ende der 20-er Jahre versucht, die Problematik der Metaphysik wieder durchzudenken und einen neuen Anfang für die Metaphysik zu finden. Die Analyse der Vorlesungen des Wintersemesters 1929/30 möchte zur Auslegung dieses neuen Begriffs der Metaphysik beitragen.

Nach dieser Konzeption soll die Metaphysik als eine Handlung aufgefaßt wer-

den. Das Ergebnis des metaphysischen Denkens darf nicht von seinem Entstehungsprozeß abgetrennt werden, weil es dann seines 'Lebenselements' entleert würde. Die in diesem Sinne aufgefaßte Metaphysik enthält, sofern sie überhaupt 'ist', ihre eigene Entstehung.

In dieser Abhandlung wird die Heideggersche Analyse der tiefen Langeweile von dieser Perspektive her interpretiert.

A HILBERT-PROGRAM ÉS GÖDEL NEM-TELJESSÉGI TÉTELEI

SIMONYI ANDRÁS

1. Bevezetés

Ha elfogadjuk azt az állítást, hogy a modern értelemben vett matematikafilozófia és szimbolikus logika Gottlob Frege munkásságával kezdődött,¹ akkor valószínűleg igaz az első pillantásra paradoxnak tűnő kijelentés is, hogy a két új terület iránti érdeklődés felkeltéséhez legalább akkora mértékben járult hozzá Frege programjának (legalábbis átmeneti) kudarca, mint annak pozitív eredményei. A Russell-paradoxon (1902) és a Cantor, illetve Burali-Forti által már korábban felfedezett egyéb antinómiák ismertté válása világossá tette, hogy Frege programjának kivitelezése, nevezetesen az aritmetika (és erre támaszkodva a valós számok elmélete) fogalmainak és tételeinek megalapozása logikai, illetve ismeretelméleti analízis révén, egyáltalán nem triviális feladat. Másrészt az a lehetőség, hogy „a matematika, [...] a megbízhatóság és az igazság mintaképe abszurdításokhoz vezethet”,² bizonyos gyakorlati jelentőséget is kölcsönzött Frege kérdésfeltevéseinek.

Az ellentmondások feloldására kidolgozott első javaslatok többféle módon is támaszkodtak Frege eredményeire. Egyrészt elfogadták azt az *episztemológiai* mozgásteret, melyet Frege (Kant-ra támaszkodva) a matematika ismeretelmélete számára felvázolt, amikor azt állította, hogy matematikai ismereteink vagy tisztán logikai természetűek, vagy valamiféle intuíción, illetve tapasztalatra is támaszkodnak. Másrészt a megoldási kísérletek közül néhány felhasználta Frege legfontosabb matematikai-logikai eredményeinek egy részét is, főképp Frege logikai kalkulusát, mely az első modern értelemben vett formális rendszernek tekinthető. Így Russell Frege rendszerének továbbfejlesztésével dolgozta ki a logizmus egy olyan változatát, melyben nem jelentkeztek sem a halmazelméleti, sem a szemantikai

¹ Frege *Fogalomírása* 1879-ben jelent meg.

² Hilbert, *On the infinite*, 375. o. (Mivel a dolgozatban tárgyalt művek többségének még nem létezik magyar fordítása, ezért ezeket – ha ellenkezőjét nem jelzem – saját fordításomban idézem.)

paradoxonok,³ míg Brouwer és követői az aritmetika tételeit a tiszta időszemléletből származtatták, azokat bizonyos mentális konstrukciók létezését állító kijelentéseként értelmezve.

Bár mind az intuicionista matematika, mind Russell ágaztatott típuselmélete mentes volt az ismert paradoxonoktól, a klasszikus matematika meggyőző igazolását célul kitűző fregei program szemszögéből mindkét megoldásnak voltak hiányosságai. Russell rendszerében már a klasszikus matematika elemi tételei is csak vitatható axiómák segítségével voltak levezethetők, az intuicionista matematikában pedig sok klasszikus eredmény rekonstruálhatatlan, vagy egyenesen cáfolható volt.

A harmadik tradicionális matematikafilozófiai irányzat megoldáskísérlete – Hilbert finitista programja – eredeti szintézist próbált létrehozni az intuicionizmus szemléletre hivatkozó episztemológiája és a klasszikus matematika logicistáktól származó deduktív rekonstrukciója között. Bár a program filozófiai háttérének megfogalmazása jelentős változásokon ment keresztül, a vállalkozás *matematikai* célja változatlanul egy konkrét probléma, a klasszikus matematika legfontosabb területeinek bizonyíthatóan konzisztens formalizálása maradt. Dolgozatomban a Hilbert-program fejlődését próbálom meg rekonstruálni Gödel nem-teljességi tételeivel bezárólag, melyek a tradicionális értelmezés szerint a finitista program kivitelezhetetlenségét bizonyítják.

2. Hilbert programja

2.1 A program korai vázlata

Míg a logicizmus russelli változata és az intuicionizmus egy-egy olyan álláspontot képviselt a matematikai igazságok státusával kapcsolatban, melyet – különböző korszakaiban, illetve különböző területekkel kapcsolatban – Frege is részletes vizsgálatnak vetett alá, addig a matematika megalapozásának Hilberttől eredő bizonyításelméleti programja már kívül esik a Frege által komolyan számításba vett alternatívák keretein.⁴ Hilbert a geometria első modern axiómarendszerét ismertető *Grundlagen der Geometrie* című művében a valós számok aritmetikájának ellentmondás-mentességét feltételezve bizonyította az ott megadott axiómarendszer konzisztenciáját.⁵ Egy évvel e könyv megjelenését követően javasolt egy axiómarendszert a valós számok elméletének megalapozására,⁶ és a

³ Lásd például Russell, *Mathematical logic as based on the theory of types*.

⁴ A Frege által sokat vitatott formalizmusnak Hilbert programja nem egyszerűen leszámazottja, habár fennáll bizonyos kapcsolat.

⁵ D. Hilbert, *Grundlagen der Geometrie*, 36. o.

⁶ D. Hilbert, *Über den Zahlbegriff*.

matematikusok Párizsban rendezett konferenciáján általa felsorolt problémák közé felvette a valós számok elméletének ellentmondás-mentességét is.⁷ Mindez azt mutatja, hogy Hilbert a valós aritmetikát, melyben a relatív konzisztencia bizonyításához használt modellt megalkotta, a geometriához hasonlóan további megalapozást igénylő területnek tartotta már a halmazelméleti és logikai antinómiák megjelenése előtt is. Azt a jelentőséget azonban, melyet 1904-es, a logika és a matematika alapjairól tartott előadásában⁸ tulajdonított a probléma általa javasolt megoldásának, minden bizonnyal a Frege, Cantor és Dedekind rendszereiben kimutatott ellentmondások magyarázzák. Bár az előadásmód meglehetősen vázlatos (később maga Hilbert is kiérleletlennek minősítette első próbálkozásait), a program néhány központi eleme már ekkor megjelenik. Hilbert csak jóval később (1917-ben illetve a húszas években) tért vissza újra az ekkor felvetett problémákhoz és megoldásokhoz, azokat több ponton módosítva és részletesen kidolgozva. A javaslat első formája igazolja, hogy Hilbert – legalábbis kezdetben – a geometria megalapozása során általa alkalmazott axiomatikus módszer logikus folytatásának tekintette programját. Az előadásban megfogalmazott legfontosabb tézisek a következőkben foglalhatók össze:

(1) Mind a valós és a cantori transzfinit aritmetika (halmazelmélet), mind a természetes számok aritmetikája olyan megalapozásra, illetve igazolásra szorul, mely elkerüli az ellentmondásokat, és megvilágítja a látszólagos paradoxonok eredetét.

(2) A megalapozás módszere nem lehet kizárólag logikai. Bizonyos redukálhatatlan matematikai fogalmakat is fel kell tételezni, így például a halmaz, illetve a szám fogalmát.

(3) A megalapozáshoz elégséges megmutatni, hogy a vizsgált elméletek axiomatizálhatók és formalizálhatók oly módon, hogy az axiómákból nem lehetséges ellentmondást levezetni.

(4) Az ellentmondás-mentesség bizonyítása nem történhet egy modell megadásával, ahogyan az a geometriában szokásos, hanem csakis direkt módon.

(5) A kérdéses elméletek axiomatizált változatainak ellentmondás-mentességére ténylegesen adható direkt bizonyítás.

(1) természetesen megegyezik a logicisták helyzetértékelésével, de szembenáll mind azoknak a véleményével, akik közvetlenül adottnak és igazolásra nem szorulóknak tekintik például a természetes számok fogalmát és tulajdonságait (Hilbert dogmatikusnak nevezi ezt az álláspontot, és Kroneckert tartja fő képviselőjének), mind azokéval, akik elvetik a fenti elméletek valamelyikét (itt szintén Kronecker említhető példaként). (2) a logicizmustól is elhatárolja Hilbertet, mivel azt állítja, hogy az aritmetika és a logika eszközeinek egy része *együttesen* szükséges a megalapozáshoz. Arra, hogy Hilbert pontosan milyen eszközökre

⁷ D. Hilbert, *Mathematische probleme*, 2. probléma.

⁸ D. Hilbert, *On the foundations of logic and arithmetic*.

gondol, csak következtetni lehet az általa alkalmazott módszerek, és a vállalkozás céljai alapján: az aritmetika megalapozásához nyilván nem használható a *teljes* aritmetika.

(3) Hilbertnek az axiomatika szerepéről vallott felfogását fejezi ki, összhangban a Fregeével folytatott vitában elfoglalt álláspontjával. Új elemnek tekinthető, hogy Hilbert tudatosan a Cantortól származó konzisztens, illetve inkonzisztens sokaság megkülönböztetéshez kapcsolódik nézetei kifejtésekor. Mivel az előadás elején külön kiemeli, hogy bár Cantor felismerte az ellentmondásokat, és ezért tette meg e distinkciót, mégsem „adott precíz kritériumot a megkülönböztetéshez”,⁹ ezért valószínűsíthető, hogy Hilbert az axiomatikus módszer használatával vélte pontosíthatónak e fogalmakat. A cantori terminológiát használva Hilbert azt állítja, hogy egy konzisztens axiómarendszer *definiálja* a benne szereplő fogalmakat, és biztosítja, hogy a rendszer által leírt tartomány konzisztens totalitásként létezik.

(4) és (5) mutatja egy alapvetően új szemléletmód megjelenését: az axiomatikus módszer használatán Hilbert nem a tradicionális értelemben vett axiomatizálást, hanem az elméletek *teljes* formalizálását érti. Hilbert nem definiálja, hanem egy példán mutatja be a konzisztencia direkt bizonyításának módszerét, melynek alapján szerinte könnyen konstruálható hasonló bizonyítás az (1)-ben felsorolt elméletekre is. A példa egy nagyon egyszerű formalizmust használ, amely csak a logikai konstansok, a természetes számok, a rákövetkezés, az egyenlőség és egy végtelen halmaz jeleit tartalmazza. Az axiómarendszerből, mely a Peano-axiómák egy részét és az egyenlőségre vonatkozó logikai axiómákat fogalmazza meg, helyettesítéssel és leválasztással vezethetők le következmények. A rendszer konzisztenciáját Hilbert *kizárólag a formális rendszer szintaktikai tulajdonságaira hivatkozva* bizonyítja: azt mutatja meg, hogy mind az axiómák, mind következményeik egy egyszerű szintaktikai tulajdonsággal bírnak, mellyel a szóba jöhető ellentmondó formulák nem rendelkeznek.¹⁰ Hilbert, miközben hangsúlyozza a bizonyítás újszerűségét, nem érvel a mellett a kijelentése mellett, hogy a „megfelelő specializáció vagy a példák konstruálásának módszere, mely egyébként használatos a hasonló bizonyításoknál – különösen a geometriában –, szükségképpen használhatatlan ebben az esetben”.¹¹ E megjegyzés alapján a „direkt bizonyítás” fogalmának két lehetséges értelmezését különböztethetjük meg. Az első szerint a konzisztencia direkt bizonyítása a szintaktikai bizonyítással egyenértékű – szemben a modell megadásának szemantikai módszerével –, míg a második értelmezésben a direkt bizonyítás azt jelentené, hogy a vizsgált elmélet konzisztenciáját nem egy másik, szintén problematikus elmélet konzisztenciájára vezetjük vissza. Hilbert valószínűleg az utóbbi jelentésben használja a fogalmat, de úgy gondolja, hogy egy ilyen bizonyítás csakis szintaktikai jellegű lehet. Ebből

⁹ D. Hilbert, *On the foundations of logic and arithmetic*, 130. o.

¹⁰ Uo., 134. o.

¹¹ Uo., 135. o.

arra következtethetünk, hogy a felhasználni kívánt matematikai illetve logikai eszközök nem adnak lehetőséget végtelen modellek konstruálására.

A legproblematiszabb és kidolgozatlanabb pont Hilbert vázlatában a megalapozni (igazolni) kívánt elméletek és az ellentmondás-mentesség bizonyításához felhasznált formális rendszerek (3)-ban említett viszonya. Hilbert következetesen *interpretált* elméletként kezeli a példaként felhozott formális elméletet, hiszen azt írja, hogy a jelek bizonyos gondolati tárgyakat, a jelek kombinációi pedig kijelentéseket jelölnek. A gondolati tárgyak tulajdonságai azonban tökéletesen megegyeznek látszanak az őket jelölő szintaktikai objektumok tulajdonságaival. Az egyetlen jellel jelölt tárgyakat Hilbert egyszerűeknek, míg a jelek kombinációival jelölteket – mint például a kijelentéseket – összetetteknek tekinti. Paradox módon igaz ez a végtelen halmazra is: ez egyszerű objektum, szemben az 1-gyel jelölt tárgy kombinációival reprezentált természetes számokkal. E furcsa párhuzamosság valószínűleg arra vezethető vissza, hogy Hilbert nem teljesen interpretált formulák konzisztenciáját szeretné belátni (hiszen ebben az esetben elég lenne az adott kijelentések igazságértékeit megvizsgálni), de azt is el próbálja kerülni, hogy a formulák tökéletesen interpretálatlan szintaktikai objektumok legyenek, mivel *objektív, logikai* következtetési szabályok szempontjából vett konzisztenciát szeretne bizonyítani, és logikai viszonyok csak kijelentések között állhatnak fent. Ezen a ponton azonban fölmerül a kérdés, hogy pontosan milyen következményfogalomnak kell megfelelnie a használt formális következmény-relációnak, azaz hogy milyen informális következményfogalmat kell reprezentálnia a használt formalizmusnak. Ha a modern szemantikai következményfogalomra gondolunk, akkor a konzisztencia bizonyításának feladata ekvivalens lesz annak bizonyításával, hogy az elméletnek van modellje – Hilbert azonban nem ilyen bizonyítást kíván adni. A másik lehetséges értelmezés egy a szemantikai következményfogalomnál szűkebb következmény-interpretáció lehet: például a gyakorlatban használt következtetési módok, vagy az összes számunkra lehetséges következtetési mód¹² szempontjából vizsgálhatjuk az ellentmondás-mentességet. Egy ilyen szempontból vett konzisztencia-bizonyítás viszont nem garantálja modell létezését, csak azt, hogy nem juthatunk ellentmondásra a szokásos illetve lehetséges következtetési módokat használva. Persze elképzelhető, hogy a szemantikai következményreláció megegyezik egy a gyakorlatban használt, illetve általunk alkalmazható következményrelációval, azonban ez távolról sem magától értetődő.¹³ Ezeket a problémákat a konzisztencia bizonyításának modell

¹² Az így nyerhető relációk antropológiai sajátosságok miatt eltérhetnek a szemantikai következményrelációtól.

¹³ Az elsőrendű logika esetében Gödel teljességi tétele szerint definiálható a szemantikai következményreláció pusztán szintaktikai eszközökkel is, de egyes magasabb rendű logikákban ez még elvileg sem megoldható. Hilbert konkrét példája az elsőrendű kalkulusnak csak egy töredékét alkalmazza.

megadásával történő módszere természetesen elkerüli, a „direkt” eljárás meggyőző alkalmazásához azonban meg kell oldani őket.

Az eddig elmondottak alapján összefoglalhatók azok a filozófiai és matematikai feladatok, melyeket a program kielégítő továbbviteléhez mindenképpen meg kell oldani. Egyrészt pontosítani kell a felhasználható eszközök körét, érvelve amellet, hogy ezek az eszközök ismeretelméletileg kitüntetettek, tehát megbízhatóbbak, evidensebbek a megalapozandó elméletek eszközeinél. Meg kell magyarázni, hogy miért elégséges egy elmélet konzisztenciájának bizonyítása az elmélet megalapozásához, és ezzel összefüggésben tisztázni kell a formalizálandó következményreláció természetét is. Hilbert kezdeti álláspontja szerint az ellentmondásmentesség garantálja, hogy az elmélet által leírt tartomány létezik, tehát a konzisztencia biztosítja az elmélet interpretációját és igazságát. Végül kielégítő formalizációját kell nyújtani a kérdéses elméleteknek és következményrelációnak, majd a megengedett eszközökkel bizonyítani, hogy az elmélet ellentmondásmentes. A következőkben látni fogjuk, hogy a Hilbert-program érett változata az első és az utolsó feladatra az itt tárgyaltakhoz hasonló, míg a másodikra azoktól alapvetően eltérő úton keresi a megoldást.

2.2 Az érett Hilbert-program

Hilbert a húszas években megjelent írásaiban újszerű megoldást adott arra a problémára, hogy milyen módon alapozható meg egy matematikai elmélet pusztán konzisztenciájának bizonyításával. Ez a megoldás egy olyan előfeltevés elvetésével járt, amelyet mind a logicisták, mind az intuicionisták osztottak: eszerint egy elmélet igazolásához illetve megalapozásához mindenképpen meg kell adni az elmélet állításainak egy interpretációját, megmutatva, hogy tételei és axiómái teljesülnek a megadott tartományon. Hilbert ezzel szemben elégségesnek tartja az adott terület *parciális* interpretációját: a megalapozandó elméletekben megkülönböztet valós és ideális kijelentéseket. A valós kijelentésekhez hagyományos interpretáció rendelhető azokkal a módszerekkel, melyeket Hilbert szerint mindenképpen fel kell tételezni, míg az ideális kijelentések szerepe megegyezik azzal, amilyen szerepet az ideális elemek a matematikában játszanak: „az [...] ideális elemek előnye, hogy a rendszer összefüggéseit a lehető legegyszerűbbé és áttekinthetőbbé teszik”.¹⁴ Az ideális kijelentések segítségével – éppen egyszerűsítő szerepük miatt – rövidebb és elegánsabb bizonyítások adhatók olyan valós kijelentésekre, melyek csak valós kijelentésekből álló bizonyítása rendkívül hosszú és bonyolult lenne. Az ideális elemek bevezetésének Hilbert szerint egyetlen fontos feltétele van:

¹⁴ D. Hilbert, *On the infinite*, 373. o.

„egyetlen feltétel van – de ez az egy abszolút szükséges –, melynek az ideális elemek használatának meg kell felelnie: ez a *konzisztencia bizonyítása*; mert az ideális elemekkel való bővítés csak akkor jogos, ha ezáltal nem keletkezik ellentmondás a régi, szűkebb tartományon, azaz ha az ideális elemek törlése után a régi elemek közt adódó relációk érvényesek az eredeti tartományon”.¹⁵

A konzisztencia tehát biztosítja, hogy az ideális kijelentések használatával bizonyított valós eredmények nem fognak ellentmondani egy valós módszerekkel bizonyított eredménynek sem. Az előbbi idézet utolsó mondata azonban értelmezhető úgy is, hogy a konzisztenciánál többet követel: azt, hogy az ideális elemek használatával bizonyított valós kijelentések *igazak* legyenek, vagy azt, hogy csak olyan valós kijelentések legyenek bizonyíthatók a bővített elméletben, amelyek valós eszközökkel is igazolhatók (konzervatív bővítés). Bármelyik értelmezést fogadjuk is el, egy elmélet megalapozásának ilyen felfogása alapvetően instrumentalista szemléletű: azt kell igazolni, hogy az elmélet ideális része, mint instrumentum megbízható valós eredményeket szolgáltat.

Bár Hilbert megoldása a konzisztencia és a megalapozás kapcsolatának problémájára választ ad a korai program talán legfontosabb kérdésére, új feladatokat is felvet. A legsürgősebb ezek közül a megalapozni kívánt klasszikus elméletek instrumentális *hasznossága* melletti érvek kidolgozása. Ezek hiányában ugyanis könnyen elképzelhető, hogy bár az adott klasszikus elméletek nem vezetnek hamis valós következményekre, de fölöslegesek abban az értelemben, hogy az általuk elérhető valós eredmények ugyanolyan hatékonyan (tehát gyorsan, egyszerűen stb.) megkaphatók kizárólag valós módszerek alkalmazásával is. Az új szempontok megjelenése mellett is elmondható, hogy a korai változat centrális elemei, és ezek összefüggései változatlanok maradtak. Most röviden megvizsgáljuk, hogy az instrumentalista irányban módosított Hilbert-program milyen megoldásokat ad a korai változattól örökölt, és az újonnan felmerült problémákra.

2.3 A *finit matematika*

Már láttuk, hogy a program mindkét változatának lényeges részét képezte egy ismeretelméletileg kitüntetett matematikai módszercsoport illetve evidenciális alap feltételezése, melyre támaszkodva a konzisztencia bizonyítása és ezen keresztül az igazolás elvégezhető. A módosított programban erre a területre – melyet Hilbert *finit matematikának* nevez – hárul a részleges interpretáció feladata is. A *finit matematika* eszközeinek két ellentétes irányú követelménynek kell egyszerre megfelelniük. Egyrészt a lehető leggyengébb és kétségbevonhatatlanabb matematikai előfeltevéseket szabad csak felhasználniuk, hogy az igazolás valóban

¹⁵ Uo., 383. o.

konklúzív legyen, másrészt viszont alkalmasnak kell lenniük a konzisztencia – esetenként egyáltalán nem triviális – tényének bizonyítására.

A „finit álláspont” legfontosabb jellegzetességének Hilbert szerint az tekinthető, hogy

„megfontolásai konkrétan adótnak feltételezett tárgyakon végzett gondolat kísérletek formáját öltik. A számelméletben a számokat, míg az algebraiban bizonyos betűkből álló kifejezéseket tekintünk adótnak, melyek számegyűthetőkkel vannak ellátva. [...] A számelméletben egy kiindulási tárgy, és a továbblépés folyamata adott. Mindkettőnek határozottan rögzítve kell lennie szemléletileg. A rögzítés különös módja lényegtelen, de a választást a teljes elméletre nézve meg kell tartani.”¹⁶

A fenti idézet alapján a finit matematika legalapvetőbb sajátosságainak a konstruktivitását és a konstrukciók, illetve a konstrukciók alapjául szolgáló tárgyak áttekinthetőségét és ebből adódó végességét nevezhetjük. Bár mindezekkel a tulajdonságokkal az intuicionista matematikafelfogás is rendelkezik, két jelentős eltérés is említhető az irányzatok között. Az első, hogy a finitista megközelítés a tanulmányozott konstrukciókat nem tartja szükségszerűen mentális természetűnek, a felhozott példák általában interszubjektív konstrukciók, jelkombinációk *típusai*. A második, hogy a vizsgált tárgyak az intuicionizmusban lehetnek intencionális jellegűek is, például propozíciók, bizonyítások (ezt jól mutatja a logikai konstansok intuicionista értelmezése), míg a finitista matematika ezeket csak mint szintaktikai objektumokat vizsgálhatja. A konzisztencia bizonyítására való alkalmasság követelményének megfelelően a finit matematika keretei között mód kell nyíljon bizonyos típusú univerzális állítások igazolására is, hiszen egy elmélet konzisztenciájának állítása ekvivalens egy egzisztenciális állítás tagadásával. Ennek megfelelően a finit módszerek között (az intuicionista interpretációhoz hasonló megfontolások alapján) Hilbert helyet biztosít a paradigmatis esetre történő bizonyításnak is, a teljes indukciót ennek egy változataként értelmezve.

A finit matematika által tanulmányozott konstrukciók, illetve konstrukciós eljárások tulajdonságai közül ismeretelméleti szempontból a végesség a legalapvetőbb, mivel ez biztosítja, hogy a gondolat kísérletekben olyan tárgykombinációkkal foglalkozunk, amelyek *elöben* az általunk tapasztalható valóságban is előfordulhatnak, és olyan eljárásokat használunk fel a konstrukció során, melyeket *elöben* mi is végrehajthatnánk véges sok lépésben. Ennek megfelelően Hilbert a finit matematika ismeretelméleti státusát műveiben mindig egy-egy a tapasztalat végességét és kiténtettségét hangsúlyozó filozófiai irányzat terminológiájával próbálja meg leírni. A korai művekben ez a filozófia a kantianizmus, míg később inkább a logikai pozitivizmus elemei dominálnak. Közös vonása a két irányzatnak, hogy mindkettő éles határvonalat húz azok között a dolgok illetve szituációk

¹⁶ D. Hilbert, P. Bernays, *Grundlagen der Mathematik I.*, 21. o.

között, melyek elvben tárgyai lehetnek egy tapasztalatnak, és azok között, melyekről elvileg sem lehetséges tapasztalatot szerezni. Hilbert az ideális elméletekben szereplő, aktuális végtelenre vonatkozó kijelentések igazságtartalmát természetesen az utóbbi kategóriába sorolja, sőt azt állítja, hogy az aktuális végtelen nem csupán a tapasztalatban, de még a modern fizikai világképben sem található meg, mivel mindkettő alapvetően diszkrét és véges.¹⁷ Bár az ideális (nem tapasztalati) kijelentések státusát Hilbert más-más módon interpretálja a kantianus illetve az empirista keretben, közös a két interpretációban az ilyen kijelentések problematikussága, mind igazságtartalmukat, mind a belőlük a tapasztalati tényekre levonható következtetéseket illetően. A kantianus ismeretelméleti modellen belül Hilbert az aktuális végtelenre hivatkozó ideális kijelentések státusát a kanti észideákról tett kijelentések analógiájára értelmezi:

„A végtelen számára maradó szerep inkább pusztán egy idea szerepe – ha Kant szavaival összhangban ideán egy olyan észfogalmat értünk, mely minden tapasztalaton túl van és melyen keresztül a konkrét befejezett totalitást alkot.”¹⁸

Hilbert a logika szerepét is kanti szellemben interpretálva amellet érvel, hogy a logika bármilyen tartalmas használatának előfeltétele, hogy a vizsgált tartalom a szemléletben adott legyen (ezért volt Hilbert szerint Frege logicista kísérlete kudarcra ítéelve), és ezért az ideális kijelentésekre nem alkalmazhatók a logika törvényei a valós kijelentéseknél megszokott, tartalmas módon.¹⁹ Egy kantianus ismeretelmélet természetesen a finit matematika kitüntetését is könnyen biztosíthatja a tiszta szemléletre való hivatkozással.

A neokantianus szemléletű írásoknál jóval későbbi (1934-ben megjelent) *Grundlagen der Mathematik* I. kötetének logikai pozitivist modelljében²⁰ az ideális matematikai elméletek státusa lényegesen közelebb kerül az empirikus tudományokhoz, különösen a fizikához. Itt a fizikai elméletek a véges és diszkrét tapasztalat idealizáló és egyszerűsítő extrapolációiként jelennek meg, melyeknek nem szabad ellentmondásba kerülniük a rendelkezésre álló érzetadatokkal vagy megfigyelési állításokkal. Mivel a fizikai elméletek felhasználják a matematika bizonyos eredményeit és fogalmait, ezért elengedhetetlen, hogy az alkalmazott ideális matematikai elméletek a maguk részéről ne vezethessenek ellentmondásra.

¹⁷ D. Hilbert, On the infinite, 372. o.

¹⁸ Uo., 392. o.

¹⁹ Uo., 376. o.

²⁰ A *Grundlagen* tudományfelfogása sok közös vonást mutat Carnap késői nézeteivel: a tapasztalattal teljes tudományos elméleteket szembesítünk, melyeken belül értelmezhető a létezés, illetve a logikai és analitikus igazság fogalma. Weyl már 1927-ben holistaként interpretálta Hilbert tudományfelfogását. Szerinte Hilbert hangsúlyozta, hogy az „elméleti fizika kijelentései nem egyenként, csak mint teljes rendszer szembesíthetők a tapasztalattal”. (H. Weil, Comments on Hilbert's second lecture, 484. o.)

Az ideális matematikai elméletek ebben a felfogásban tulajdonképpen a véges tapasztalat *bizonyíthatóan megbízható* tudományos extrapolációinak tekinthetők.²¹ Bár az instrumentalista szemlélet jóval explicitebb a későbbi írásokban, Hilbert már az érett program kezdeményezésekor is a hasznosságot tekinti az ideális elméletek létjogosultságát biztosító legfontosabb feltételnek. A kanti ismeretelméleten belüli lokalizáció inkább az instrumentális hasznosság antropológiai magyarázatául szolgál.

A finitizmus követelményeinek megfelelő tartalmas matematikai elméletek között kitüntetett szerep illeti meg a finit vagy elemi számelméletet, mivel ennek az (informális) területnek a segítségével adható az ideális elemeket is tartalmazó elméletekre részleges interpretáció. A megalapozni kívánt elméleteket Hilbert úgy tekinti, mint amelyek a finit számelmélet ideális kijelentésekkel bővített változatai. Ennek megfelelően a klasszikus számelméletben – mely a legegyszerűbb az iskola által vizsgált klasszikus területek között – Hilbert jelentéssel rendelkezőnek tekinti az eldönthető predikátumok számokra történő alkalmazásával kapható atomi kijelentéseket, tagadásukat és az ezek igazságfüggvények alkalmazásával nyerhető kombinációit. Az így kapható kijelentések mindegyike eldönthető, és érvényesek rájuk a klasszikus logika azon alaptörvényei is, melyek általános érvényét az intuicionisták tagadták (tehát például a kizárt harmadik elve). Ezeket a kijelentéseket nevezhetjük szigorúan finit állításoknak. A finit szemszögből problematikus mondatok közé a „transzfinit szimbólumokat”, vagyis kvantorokat tartalmazók tartoznak, mivel ezek aktuálisan végtelen sokaságokra utalnak. Hilbert az ilyen típusú állítások közül egyedül a $\forall x_1, \dots, \forall x_k A(x_1, \dots, x_k)$ alakú kijelentéseket sorolja a valóságok közé, ahol A eldönthető predikátumot jelöl. Ezek a mondatok finitista értelmezés szerint hipotetikusak: egy törvényt mondanak ki, mely szerint ha adott a_1, \dots, a_k , akkor $A(a_1, \dots, a_k)$ teljesülni fog. A hipotetikus értelmezés lehetőségének formális szempontból az felel meg, hogy az ilyen kijelentések kvantorok nélküli, csak szabad változókat tartalmazó sémákkal is reprezentálhatók, melyek akkor igazak, ha a változók bármely helyettesítése esetén igaz mondatot kapunk. Az univerzális kijelentések bizonyítására szolgáló legfontosabb számelméleti eszköz, a teljes indukció használható a finit keretek között is, természetesen eldönthető predikátumokra megszorítva. Bár az egzisztenciális kvantort tartalmazó mondatok bizonyos esetekben szintén értelmezhetők konstruktívan (parciális ítéletekként, melyeknek teljes alakja megad egy megfelelő tulajdonságú számot, vagy egy eljárást ilyen számok előállítására),²² Hilbert ezeket az ideális elemek közé sorolja, mint általános esetben eldönthetetlen végtelen alternációkat.

A valós mondatok így definiált halmaza nem zárt a negációképzésre nézve, és ezért ezen a területen nem érvényesülnek a klasszikus logika azon törvényei,

²¹ D. Hilbert, P. Bernays, *Grundlagen der Mathematik I.*, 16. o.

²² Lásd uo. 32. o., illetve D. Hilbert, *On the infinite*, 378. o.

melyek a szigorúan finit kijelentésekre még teljesültek. Éppen ez a helyzet teszi elengedhetetlenül szükségessé Hilbert szerint az ideális mondatok bevezetését:

„A finit kijelentések tartományán [...] érvényesülő logikai kapcsolatok rendkívül nehezen áttekinthetők [...] a logikai törvények, melyeket az emberiség azóta használ, mióta gondolkodni kezdett – Arisztotelész törvényei –, nem teljesülnek. Persze megpróbálhatnánk meghatározni a finit kijelentések tartományán érvényes logikai törvényeket, de ez sem segítene, mert nem kívánjuk feladni az arisztotelészi logika egyszerű törvényeinek használatát, és senki sem tarthatja vissza az embereket – szóljon bár az angyalok nyelvén – attól, hogy tetszőleges kijelentések tagadásait és részleges ítéleteket fogalmazzanak meg, vagy hogy használják a kizárt harmadik elvét.”²³

Az ideális kijelentések használatával tehát visszaállítható a szigorúan finit területen érvényesülő egyszerű szabályok érvényessége. Ez egyben Hilbert legfontosabb érvének tekinthető az ideális elméletek instrumentális hasznossága mellett. Az ideális módszereknek és a klasszikus logika következtetési módjainak a valósághoz viszonyított egyszerűsége és hatékonysága természetesen további indoklásra szorulhat. Hilbert írásaiban empirikus tényként fogadja el, hogy a matematikával foglalkozók gyakran egyszerűbbnek találják és előnyben részesítik ugyanazon valós állítások ideális bizonyításait a csak valós eszközöket alkalmazókkal szemben. Másrészt valószínűsíthető, hogy mélyebb, antropológiai okokat is látott e preferenciák mögött, amelyek mind a kantianus felfogásban, mind a késői *Grundlagen* modernebb fogalmi keretében elhelyezhetők: az utóbbi esetben esetleg a természetes kiválasztódás folyamatára hivatkozva, mely alapvetően a szigorúan véges tartományokkal kapcsolatos következtetésekre kellett hogy alkalmassá tegyen minket.²⁴

Az ideális és reális kijelentések közt meghúzott választóvonal ismeretében értelmezhető a konzisztencia és az instrumentális megbízhatóság kapcsolata is. Az könnyen látható, hogy ha egy ideális *I* elmélet (1) konzisztens és (2) bizonyítható benne az összes szigorúan finit igaz kijelentés, akkor csak helyes valós eredményeket szolgáltatathat. A szigorúan finit kijelentések esetében ez nyilvánvaló. Ha viszont bizonyítható lenne *I*-ben egy hamis $\forall x_1, \dots, \forall x_k A(x_1, \dots, x_k)$ szerkezetű valós kijelentés, akkor (2) miatt bizonyíthatónak kellene lennie egy $\sim A(n_1, \dots, n_k)$ alakúnak is, ahol *A* argumentumai természetes számok. Ez azonban természetesen inkonzisztenciához vezet, ha feltételezzük, hogy *I*-ben alkalmazhatók a klasszikus

²³ Uo., 378. o.

²⁴ Úgy tűnik, hogy Weyl így interpretálta Hilbertet: „Mi készíttet minket arra, hogy éppen a Hilbert által kifejlesztett axiómarendszereket vegyük alapul? [...] Egyelőre valószínűleg nem tudjuk megválaszolni ezt a kérdést, csak kifejezhetjük hitünket a történelem ésszerűségében, mely ezeket a struktúrákat alakította ki az intellektuális fejlődés folyamán.” (H. Weyl, Comments on Hilbert's second lecture, 483. o.)

elsőrendű logika következtetési szabályai. Tehát az ellentmondás-mentesség valóban biztosítja a tökéletes instrumentális megbízhatóságot.

Az ideális bővítés konzervativitásának kérdése már jóval összetettebb probléma annak helyességénél. Hilbert minden bizonnyal úgy gondolta, hogy az ideális kijelentések segítségével bizonyítható valós kijelentések bizonyíthatók kizárólag az adott elmélet valós kijelentéseinek használatával is. Emellett szól, hogy a konzisztencia bizonyításának hilberti stratégiája a transzfinit szimbólumokat tartalmazó bizonyítások valós bizonyításokba való transzformációján alapult (ε-elimináció), és hogy mind ő, mind a Hilbert-program más résztvevői gyakran beszélnek úgy az ideális bizonyításokról, mintha azok egyszerűen a valós bizonyítások rövidített, egyszerűsített változatai lennének.²⁵

2.4 A formalizáció szerepe

Bár a Hilbert-programban központi szerepet játszottak bizonyos formális rendszerek vizsgálatai, a formalizált elmélet mai fogalma – mely többek között előfeltételezi az algoritmikus eldönthetőség szabatos definícióját is – az érett program megfogalmazásakor még nem állt rendelkezésre. A program azon követelménye, hogy a vizsgált ideális terület konzisztenciáját finit eszközökkel kell bizonyítani, természetesen szükségessé tette a megalapozandó elmélet kijelentéseinek, axiómáinak és bizonyításainak *finít matematikai reprezentálhatóságát*. Ezt a célt szolgálta finit objektumokká, jelkombinációkká történő transzformációjuk, és a következtetések formális operációkká történő redukciója. Mivel az informális ideális elméletek finit eszközökkel kezelhető reprezentációi modern értelemben vett formális rendszerek voltak, ezért fogalmazhatunk úgy, hogy a program a matematika vizsgált területeinek, illetve módszereinek formalizációját igényelte.

Az érett program az instrumentalista szemléletnek megfelelő választ ad arra a korai változattal kapcsolatban már említett kérdésre, hogy a finit reprezentációnak milyen informális következményszófogalmat kell formalizálnia. Hilbert egyértelműen a megalapozni kívánt elmélet sikeres és elfogadott matematikai *gyakorlatában* használt bizonyítási módszerek szempontjából vett konzisztenciát vizsgálja:

„Gondosan tanulmányozni fogjuk a fogalomalkotás és a bizonyítás gyümölcsöző módszereit; ápolni, támogatni fogjuk ezeket, és használhatóvá tesszük őket minden olyan esetben, ahol a leghalványabb esély van a sikerre.”²⁶

Az érett program szemszögéből tehát az ideális kijelentésekre vonatkozó levezetési módszerek, és az ezeket leíró logikai kalkulus ugyanúgy a vizsgált elméletek ideális alkotóelemeit képezik, mint az ideális kijelentések, és együtt

²⁵ Lásd például Neumann János, *On the formalist foundations of mathematics*.

²⁶ D. Hilbert, *On the infinite*, 376. o.

vizsgálандók a valós megbízhatóság szempontjából. Így Hilbert mint a megalapozni kívánt matematikai területek szerves részét használja fel az elsőrendű predikátumkalkulust is, amit a matematikai gyakorlatban használt következtetések helyes reprezentációjának tekint. Ez a tény rávilágít arra, hogy bár a konzisztencia bizonyításának szempontjából célszerű különbséget tenni a megalapozni kívánt „informális” ideális elmélet, és ennek formális, finit eszközökkel vizsgálható szintaktikai reprezentációja között, valójában már a Hilbert által vizsgált ideális elméletek elfogadott matematikai gyakorlata is megkövetelte a formalizálhatóságot (sőt bizonyos esetekben az aktuális formalizáltságot) az előfeltevésmenlesség és a matematikai szigor korabeli normáinak megfelelően. Hilbert ezért általában a vizsgált ideális elméletek széles körben elfogadott axiomatizációinak formális nyelvi fordításait egészítette ki egy logikai kalkulussal, ezt tekintve az adott ideális elmélet adekvát reprezentációjának. Mivel a rendelkezésre álló logikai kalkulusok általában a logicisták által konstruált, a lehető legkevesebb levezetési szabályt tartalmazó rendszerek voltak, ezért állítható, hogy Hilbert elfogadta a logicista alap kutatás egyik legfontosabb eredményét, bár azokat nem a valódi, *tartalmas logika*, hanem a gyakorlat logikája helyes leírásának tekintve.

2.5 Eredmények az érett program megvalósításában

Bár a húszas évek folyamán Hilbertnek és munkatársainak sikerült bizonyos formális rendszerek konzisztenciáját finit módszerekkel bizonyítaniuk, ezek a rendszerek a klasszikus aritmetika, illetve analízis axiómáinak és levezetési szabályainak csak egy részét tartalmazták. Így Ackermann 1924-es bizonyítása²⁷ az analízis konzisztenciájára megszorításokat tartalmazott az alkalmazható helyettesítésekre nézve és Neumann 1927-ből,²⁸ valamint Herbrand 1931-ből származó bizonyításai²⁹ az aritmetika konzisztenciáját olyan formalizmusokra mutatták meg, melyek az indukció alkalmazását csak kvantorokat nem tartalmazó formulákra engedélyezték.

A konkrét eredmények megszületésével párhuzamosan fontos változások következtek be a program legcélszerűbb kivitelezésének módszerére vonatkozó nézetekben, és precízebbé vált a finit matematika, illetve számelmélet fogalma is. Az utóbbit egyre inkább az először Skolem által 1923-ban tanulmányozott primitív rekurzív aritmetikával³⁰ kezdték azonosítani, melynek formulái – Hilbert elvárásainak megfelelően – nem tartalmazhattak kötött változókat, viszont a kvantorok hiányát a primitív rekurzív függvények és predikátumok definiálásának

²⁷ W. Ackermann, Begründung des „tertium non datur“ mittels der Hilbertschen Theorie der Widerspruchsfreiheit.

²⁸ Neumann J., Zur Hilbertschen Beweistheorie.

²⁹ J. Herbrand, On the consistency of arithmetic.

³⁰ T. Skolem, The foundations of elementary arithmetic.

lehetősége, valamint a teljes indukció primitív rekurzív predikátumokra való alkalmazhatósága kompenzálta. Megfelelően definiált primitív rekurzív függvények, illetve predikátumok segítségével ugyanis lehetőség nyílik a rendszerben olyan kijelentések kifejezésére, melyekben a kvantorok véges tartományokra vonatkoznak. A valós kijelentések finitista interpretációjával összhangban a primitív rekurzív aritmetika tételei olyan kijelentések vagy kijelentéssémák, melyek verifikálhatóak, tehát a kijelentések, és a sémák különböző helyettesítései a rekurzív definíciók feloldása után ellenőrizhetően igaz finit kijelentésekbe mennek át. Szintén megfelel az általános kijelentések konstruktív értelmezésének, hogy egy séma bizonyítása egyúttal a sémából helyettesítéssel nyerhető minden egyes kijelentés szigorúan finit bizonyításának sémáját is adja. A primitív rekurzív aritmetika azon tulajdonságát felhasználva, hogy minden levezethető formula verifikálható, könnyen igazolható az ilyen rendszerek konzisztenciája is, hiszen ezek szerint például a $0=1$ nem szerepelhet a tételek között.³¹

A program végrehajtási tervében történt fontos változásnak tekinthető az elsőrendű elméletek, ezek közül is a klasszikus számelmélet középpontba kerülése. Míg Hilbert korábbi írásai az analízis és a halmazelmélet konzisztenciáját is finit módszerekkel próbálták meg igazolni, addig a *Grundlagen der Mathematik* első kötete csak a klasszikus aritmetikára nézve tartja szükségesnek az ellentmondásmentesség finit bizonyítását. A többi megalapozni kívánt formális rendszer ellentmondástalanságát a klasszikus számelméletben megalkotott modellekkel, tehát relatív konzisztencia-bizonyítással kívánták bizonyítani. A klasszikus számelmélet axiómarendszere Hilbert és Bernays szerint

„olyan áttekinthető szerkezettel rendelkezik, hogy ellentmondástalanságát [...] be tudjuk bizonyítani, másrészt viszont olyan gazdag, hogy kielégíthetőségének feltételezésével [...] levezethető a geometriai és fizikai tudományok axiómarendszereinek kielégíthetősége is”.³²

Érdekes kérdés, hogy milyen megfontolások támaszthatják alá azt a feltételezést, hogy a klasszikus számelméletben modell adható az analízis illetve a halmazelmélet axiómarendszereire. A *Grundlagen* szerzői valószínűleg a Löwenheim–Skolem tételre, valamint az elsőrendű kalkulus Gödel által 1930-ban bizonyított teljességére³³ alapozhatták feltételezésüket. Ennek a két tételnek együttesen következménye, hogy minden konzisztens elsőrendű formulahalmaznak van modellje a természetes számok halmazán, sőt az is igazolható, hogy mindig létezik olyan modell is, melynek predikátumai aritmetikai predikátumok.³⁴

³¹ Lásd D.Hilbert, P.Bernays, *Grundlagen der Mathematik I.*, 294. o.

³² Uo., 18. o.

³³ K. Gödel, The completeness of the axioms of the functional calculus of logic.

³⁴ Lásd például W. Hodges, *Elementary predicate logic*, 66. o.

Ez a tétel azonban természetesen gyengébb annál az állításnál, hogy minden konzisztens elsőrendű elmélet tételeinek megadható olyan aritmetikai fordítása, mely az adott elmélet minden tételéhez a Peano által axiomatizált aritmetika egy-egy tételét rendeli, mivel az elsőrendű Peano-aritmetika nem teljes (és nem is bővíthető teljessé), tehát nem áll az, hogy minden igaz aritmetikai formula tétel volna. A relatív konzisztencia bizonyításához azonban az utóbbi teljesülése is szükséges lenne.³⁵

Az elsőrendű kalkulus teljességének bizonyítását gyakran szokták a Hilbert-program szerves részét képező eredménynek tekinteni más szempontból is. E szerint az értelmezés szerint Gödel szabatos logikai eszközökkel bizonyította, hogy egy matematikai fogalom (objektum) létezéséhez elégséges, hogy a fogalom létezésének feltételezése ne vezessen ellentmondásra. Valójában azonban Hilbert finitista megközelítésében a teljességi tétel, mely nem csak konstruktív eszközöket használ (például alkalmazza a König-lemmát), *ideális eredmény*, és csak akkor fogadható el helyesnek, ha a felhasznált eszközök konzisztenciája már finit módszerekkel bizonyított. A teljességi tétel bizonyításában konstruált struktúrák létének elfogadása tehát előfeltételezi a természetes számok *halmazának* létezőként való elfogadását. Ez utóbbi feltevés viszont – legalábbis a Hilbert-program szemszögéből – csakis egy finitista konzisztencia-bizonyításra és arra hivatkozhat, hogy a konzisztencia elégséges feltétele a fogalom (vagy modell) létezésének. Ezért a teljességi tétel nem alapozhatja meg a konzisztencia és a kielégíthetőség kapcsolatát, bár – mint Hilbert és Bernays írja a szemantikai megfontolásokról – hasznos heurisztikus segédeszköze lehet a finit módon is bizonyítható eredmények kutatásának.³⁶

3. Gödel nem-teljességi tételei

Herbrand konzisztencia-bizonyításával azonos évben, 1931-ben jelent meg Gödel írása a „Principia Mathematica és hasonló rendszerek formálisan eldönthetetlen állításairól”.³⁷ A cikkben található legfontosabb eredmények – bizonyítás nélkül – egy rövid közleményben már 1930-ban bejelentésre kerültek.³⁸ Az írásokban szereplő metamatematikai tételek közvetetten Gödelnek abból a sikertelen

³⁵ Az is igazolható, hogy ha az aritmetika szokásos axiómái mellé felvesszük egy az adott elmélet konzisztenciáját kifejező axiómát is, akkor az elmélet minden formulájának fordítása bizonyítható lesz a kapott rendszerben (lásd J. van Heijenoort, *From Frege to Gödel*, 583. o.).

³⁶ D. Hilbert, P. Bernays, *Grundlagen der Mathematik I*, 125. o.

³⁷ K. Gödel, On formally undecidable propositions of *Principia Mathematica* and related systems I.

³⁸ K. Gödel, Some metamathematical results on completeness and consistency.

próbálkozásából eredtek, hogy a Hilbert-programmal összhangban megpróbálja az analízis relatív konzisztenciáját bizonyítani a klasszikus számelmélethez képest. Mint Wang írja:

„[Gödel] a valós számokat számelméleti formulákkal reprezentálta, és úgy találta, hogy az analízis helyettesítési axiómájának igazolásához fel kell használnia a számelméleti mondatok igazságának fogalmát. Hamarosan az igazsággal és definiálhatósággal összefüggő paradoxonokba ütközött (különösen a Hazug és a Richards paradoxonba). Felismerte, hogy terve kivitelezhetetlen, mivel a számelméleti igazság nem definiálható a számelméletben.”³⁹

Feferman nyomán a következőképpen rekonstruálhatjuk a gondolatmenetet:⁴⁰ Gödel valószínűleg egy olyan másodrendű aritmetikával reprezentálta a valós számok elméletét, ahol a halmazváltozók az elsőrendű aritmetikában definiálható halmazokat vehettek fel értékül. Mivel az elsőrendű aritmetikában csak számok fölött lehet kvantifikálni, ezért logikus lépés, hogy az egy szabad változót (például x -et) tartalmazó formulákat megszámozzuk, és a halmazok fölötti kvantifikációt ily módon a természetes számok fölötti kvantifikációként interpretáljuk. A másodrendű számelmélet eleme relációjának elsőrendű aritmetikai fordítása így egy olyan kétargumentumú predikátum lenne, mely akkor és csak akkor igaz egy m, n párra, ha az m sorszámú formulában x helyére n -et helyettesítve igaz formulát kapunk. Az eleme reláció aritmetikai fordításához tehát az igaz formula vagy a kielégítés fogalmának elsőrendű aritmetikai definiálhatóságára lenne szükség. Azonban éppen az igazság és a definiálhatóság fogalmával kapcsolatban lépett föl a legtöbb szemantikai paradoxon. Miután Gödel meggyőződött róla, hogy az igazság vagy kielégítés aritmetikai kifejezhetőségét feltételezve valóban rekonstruálhatók egyes paradoxonok (a Richards által is alkalmazott diagonális módszerrel), levonta a következtetést, hogy ezek kifejezhetetlenek a rendszeren belül. Mivel viszont a bizonyíthatóság, illetve a levezethető kielégítés már definiálható az elsőrendű aritmetikában, ezért megállapítható, hogy az igaz mondatok és a levezethető mondatok halmaza nem eshet egybe. Ezért ha a vizsgált rendszer helyes, akkor szükségképpen lesznek eldönthetetlen állítások.

Gödel az előbbi informális megfontolásokat úgy tette precízzé és még finitista szempontból is elfogadhatóvá, hogy a rendszer helyességének szemantikai feltételét az ω -konzisztencia szintaktikai feltételével helyettesítette, és a diagonális módszernek a bizonyíthatóságra történő alkalmazásával konkrét eldönthetetlen mondatot konstruált (első nem-teljességi tétel). Később felismerte, hogy mivel az eredmény igazolásához elégségesek a klasszikus aritmetika módszerei, ezért a

³⁹ H. Wang, Some facts about Kurt Gödel. Idézi S. Feferman, Kurt Gödel: Conviction and caution, 105. o.

⁴⁰ Uo.

teljes bizonyítás formalizálható magában a vizsgált rendszerben is. Ebből adódóan, ha a konzisztencia aritmetikai fordítása levezethető lenne, akkor levezethető lenne az eldönthetetlen mondat is. Tehát a formalizált aritmetika konzisztenciáját kifejező mondat nem lehet igazolható a vizsgált formális rendszerben (második nem-teljességi tétel).

Bár Gödel eredményeit kezdetben nem értelmezte úgy, hogy azok a Hilbert-program (eredeti formában történő) kivitelezhetetlenségét vagy egyes feltételezéseinek hibás voltát igazolják,⁴¹ később ez az interpretáció – különösen a második nem-teljességi tétel vonatkozásában – szinte kizárólagosan uralkodóvá vált. Hilbert már 1934-ben, a *Grundlagen der Mathematik* első kötetének rendkívül rövid bevezetésében szükségesnek találta megjegyezni, hogy „az a jelenleg elterjedt nézet, mely szerint Gödel bizonyos újabb eredményeiből bizonyításelmélet kivitelezhetetlensége következik, tévesnek bizonyult”.⁴² A következőkben megvizsgáljuk, hogy a két nem-teljességi tétel milyen pontokon kérdőjelezheti meg az érett Hilbert-program bizonyos matematikai, illetve filozófiai feltevéseit.

3.1 Az első nem-teljességi tétel és a Hilbert-program

A Gödel által kimondott első nem-teljességi tételt – attól eltekintve, hogy az eredeti változat nem elsőrendű nyelvet használt, hanem a *Principia mathematica* formális nyelvének egy változatát⁴³ – a következőképpen fogalmazhatjuk meg:⁴⁴

Legyen L egy klasszikus elsőrendű nyelv a 0 konstansjellel és az S egyargumentumú, valamint a $+$, \times kétargumentumú függvényjelekkel. Ekkor

(G1) ha P egy L nyelvű elsőrendű elmélet, mely (1) axiomatizálható, (2) ω -konzisztens és (3) tételként tartalmazza a klasszikus aritmetika összes igaz Σ_0 mondatát, akkor P nem teljes. Speciálisan P -ben eldönthetetlen⁴⁵ egy $\forall x A(x)$ alakú formula, ahol A eldönthető predikátum.

⁴¹ Gödel a második nem-teljességi tétel bizonyításának vázlata után ezt írja: „Külön meg szeretném jegyezni, hogy a XI. tétel [...] nem mond ellent Hilbert formalista nézőpontjának, mivel ez csak azt feltételezi, hogy létezik kizárólag finit eszközöket alkalmazó konzisztencia-bizonyítás. Elképzelhető, hogy vannak olyan finit bizonyítások, melyek nem fejezhetők ki a P formalizmusban.” (On formally undecidable propositions, 615. o.)

⁴² D. Hilbert, P. Bernays, *Grundlagen der Mathematik I*, VII. o.

⁴³ A Gödel által vizsgált formális nyelvben nem volt szükség az összeadás és a szorzás jeleire és axiómáira, mert ezek másodrendű változók segítségével kifejezhetők voltak.

⁴⁴ A következő tételek megfogalmazása R. M. Smullyan *Gödel's incompleteness theorems* című könyvét követi.

⁴⁵ Vagyis a formális rendszeren belül nem levezethető és nem is cáfolható. Az eldönthetetlenség itt (és a további tételek kimondásakor) alkalmazott fogalma különbözik az algoritmikus eldönthetetlenségtől.

Rosser 1936-ban megmutatta,⁴⁶ hogy ha a (3) feltételben azt kötjük ki, hogy P tartalmazza Q -t (az elsőrendű Peano-aritmetika egy R. M. Robinsontól származó részelméletét), akkor (2)-ben elég a puszta konzisztenciát megkövetelnünk P nem-teljességének bizonyításához:

(GR) Ha P egy L nyelvű elsőrendű elmélet, mely (1) axiomatizálható, (2) konzisztens (3) tételként tartalmazza Q összes tételét, akkor P nem teljes. Speciálisan P -ben eldönthetetlen egy $\forall xA(x)$ alakú formula, ahol A eldönthető predikátum.

Az első nem-teljességi tétel itt bemutatott változatai Gödel eredeti tételével megegyezően egy *konkrét nyelven* megfogalmazható elméletekre lettek kimondva. Azonban Gödel már az eredmény bejelentésekor hangsúlyozta, hogy a tétel valódi tartalma ennél jóval általánosabb, és a klasszikus matematika formális rekonstrukciójára alkotott más rendszerekre (többek között a halmazelmélet Zermelo, illetve Neumann által alkotott axiómarendszereire) is érvényes. Általánosságban valószínűsíthető, hogy a fenti tételek megfelelően módosított változatai minden olyan effektív eszközökkel kezelhető formális rendszerre nézve bizonyíthatók, mely tartalmazza az elsőrendű Peano-aritmetika kijelentéseinek megfogalmazásához és bizonyításához szükséges eszközöket. Effektíven kezelhetőnek tekinthetünk egy formális rendszert abban az esetben, ha kifejezései egy véges ábécé betűinek véges sorozatai, és algoritmikusan eldönthető minden kifejezésről, hogy beletartozik-e bizonyos kategóriákba (pl. mondat, nyitott mondat, változó, axióma, bizonyítás) vagy hogy bizonyos szintaktikai relációk fennállnak-e köztük (pl. p bizonyítás s kijelentést bizonyítja, s mondat p nyitott mondatból v változó helyére n természetes szám helyettesítésével nyerhető). Ennek alapján (GR) egy némileg általánosított és erősen informális változata fogalmazható meg:

(GR*) Legyen S egy effektív eszközökkel kezelhető formális rendszer, melyben megfogalmazhatók a természetes számokról az L nyelven tehető kijelentések és az összes L -ben kifejezhető aritmetikai tulajdonság és reláció. Ha S -ben bizonyítható az elsőrendű Peano-aritmetika összes tételének fordítása,⁴⁷ és megengedettek az elsőrendű következtetések S -beli megfelelői, akkor amennyiben S konzisztens, nem lehet teljes. Speciálisan S -ben eldönthetetlen egy $\forall xA(x)$ alakú kijelentést kifejező formula, ahol A eldönthető predikátum.

Bár hasonló módon (G1) is általánosítható lenne, valószínűleg (GR*) a legalkalmasabb arra, hogy a Hilbert-program szempontjából felmerülő problémákat felvesse. Az első feltehető kérdés természetesen az lehet, hogy következik-e (GR*)-ból a klasszikus aritmetikát tartalmazó ideális elméletek konzisztens finit reprezentációinak elkerülhetetlen nem-teljesége. Erre a kérdésre minden valószínűség szerint igenlő választ kell adnunk. Egyrészt az effektív kezelhetőség

⁴⁶ J. B. Rosser, Extensions of some theorems of Gödel and Church.

⁴⁷ Ez a követelmény gyengíthető lenne (vö. (GR)), de a Hilbert-program szempontjából az erősebb tétel sem jelentene eltérő megoldást igénylő problémát.

mindenképpen szükségesnek látszik ahhoz, hogy a rendszer egy ideális elmélet *finit* reprezentációjának legyen tekinthető. Másrészt a formalizálandó ideális elméletek mindegyike ki képes fejezni az aritmetika kijelentéseit és relációit, alkalmazhatók benne az elsőrendű következtetések megfelelői, és tételként tartalmazza a Peano-axiómákból levezethető tételek fordításait. Ennél jóval nehezebben dönthető el (GR*) igazságának kérdése. Mindenképpen fontos mellette szóló érv lehet, hogy ha elfogadjuk a Church-tézist és feltételezzük, hogy a rendszer kifejezései kölcsönösen egyértelműen leképezhetők a természetes számok egy rekurzív halmazára, akkor (GR*) feltételei szabatosan megfogalmazhatók, és így (GR*) bizonyítható matematikai állítássá alakítható.⁴⁸ Mivel (GR*) igazsága ily módon összefüggésbe hozható a Church-tézis igazságával, ezért az utóbbi mellett felhozható tipikus érvek (GR*) mellett is szólnak. Így elmondható, hogy az eddig ismert effektíven kezelhető rendszerek esetében az állítás kivétel nélkül igaznak bizonyult, és hogy az effektív számítási folyamatok különböző analízisei is támogatják a tételt. Ha azt is figyelembe vesszük, hogy a finit számelmélet eszközeit a Hilbert-iskola a primitív rekurzív aritmetikával azonosította, és hogy a finit matematika objektumai reprezentálhatóak természetes számokkal,⁴⁹ akkor jó alapunk van azt állítani, hogy a finit eszközökkel kezelhető formalizmusoknak az effektivitás rekurzív értelmében is effektíven kezelhetőeknek kell lenniük. A fentiek alapján tehát arra következtethetünk, hogy (GR*) igaz, és érvényes az ideális elméletek finit reprezentációira.

Az ideális elméletek konzisztens formális reprezentációinak szükségszerű nemteljességét feltételezve a Hilbert-program több implicit feltevése is problematikusává válik. Az ellenvetések első típusának közös premisszája, hogy a konkrétan megkonstruálható eldönthetetlen mondat a szándékolt interpretációban *igaz*, és hogy igazsága könnyen be is látható. Ennek alapján először is felvethető, hogy a (G1) alapján konstruálható ω -inkonzisztens, de konzisztens elméletek cáfolják Hilbert tételét, mely szerint egy elmélet konzisztenciája garantálja az elmélet által leírt fogalom létezését a *szándékolt* tulajdonságokkal.⁵⁰ Ebből az következne, hogy nem elég egy elmélet konzisztenciáját bizonyítani az elmélet igazságának illetve „valódi ellentmondástalanságának” bizonyításához. Megállapítható, hogy ez a kritika legfeljebb a Hilbert-program korai változatával szemben állja meg a helyét, mivel az érett program nem a szándékolt modellen való igazságot, hanem csak a valós helyességet (esetleg adekvátságot) tartja a konzisztenciából következőnek,

⁴⁸ (G1) és (GR) egy szabatos általánosított változatát adja a rekurzivitás fogalmának felhasználásával D. Hilbert, P. Bernays, *Grundlagen der Mathematik II.*, 278–293. o. A Gödel–Tarski-tétel ilyen irányú általánosítását lásd például J. Manyin, *Bevezetés a kiszámíthatóság matematikai elméletébe*, 108. o.

⁴⁹ Lásd a következő szakaszt.

⁵⁰ Gödel például ezen az alapon kritizálta Hilbert programját. Lásd S. Feferman, Kurt Gödel: Conviction and caution, 102. o.

és a formális reprezentációtól nem az igazság, hanem a gyakorlat reprezentációját várja el. Azt is érdemes megjegyezni, hogy a kérdéses mondatok igazsága akkor látható be könnyedén, ha feltételezzük a kérdéses formális rendszer (ω -) konzisztenciáját, illetve helyességét, márpedig éppen ez igényel részletes bizonyítást finit szemszögből.

Komolyabb akadályt jelenthet a Hilbert-program kivitelezhetőségének szempontjából az eldönthetetlen mondat igazságánál annak feltételezett *beláthatósága*. Hogyha ugyanis elfogadjuk, hogy egy vizsgált ideális elmélet gyakorlatában (például mert (GR^*) konkrét alkalmazása része annak) az informális elmélet bármely helyes finit reprezentációjához található olyan kijelentés, mely az ideális elméletben bizonyítható vagy belátható, de a reprezentáló rendszerben nem levezethető, akkor az ideális elmélet nem lehet *teljesen* reprezentálható egy formális elmélettel, és így megalapozható sem. A finitista program védelmezője számára két stratégia kínálkozik e probléma megoldására. Először is tagadhatja, hogy a megalapozni kívánt ideális elméletek gyakorlatának része lenne (GR^*) alkalmazása a gyakorlat egy részét helyesen reprezentáló formalizmusokra. Bár ezt teheti egyszerűen az „empirikus adatokra” hivatkozva is (a számelmélet tételei közé *nem szokták* felvenni a nem-teljességi tételek alapján konstruált eldönthetetlen mondatokat), hivatkozhat a tudományos szigor követelményeire is, azt állítva, hogy a *helyes* tudományos gyakorlatnak nem lehet része a gödelizáció. Érvelhet amellet is, hogy az ideális elméletek nem egy standard modellt, hanem egy olyan axiomatizálható *struktúraosztályt* vizsgálnak, melyen bizonyos mondatok nem dönthetők el.

A második lehetséges stratégiát követve a hilbertiánus elismerheti, hogy az ideális elméletek *teljes* gyakorlata nem reprezentálható finit módon, és úgy módosíthatja a Hilbert-programot, hogy az csak az ideális gyakorlat egy *részének* instrumentális megbízhatóságát próbálja megalapozni. Tipikus választás lehet az ideális elmélet már ismert és klasszikus eredményeinek igazolásához szükséges bizonyítási módszerekre és tételekre korlátozni az instrumentális megbízhatóság igazolásának célkitűzését. Ez a lépés természetesen megfosztja a Hilbert-programot az ideális elméletek „egyszer és mindenkorra” történő megalapozásának lehetőségétől, nagymértékben csökkentve annak a szkeptikusokkal szembeni meggyőző erejét. Különösen Kreisel és Prawitz hangsúlyozta Gödel első nem-teljességi tételének azt a következményét a programra nézve, hogy meggyőzően le kell határolnia a gyakorlat egy bizonyos részét, melyet igazolni kíván.⁵¹

⁵¹ Így például Prawitz a következőket írja: „[...] Kreisel megjegyezte, hogy a kodifikáció [= finit reprezentáció] kiválasztása központi problémává válik, mivel az szükségszerűen nem-teljes lesz. Azt lehet mondani, hogy a transzfinit gondolkodás igazolásának, vagy finit redukciójának elképzelése[...] kevésbé meggyőző, ha nem tehető meg egyszer és mindenkorra.” D. Prawitz, *Philosophical aspects of proof theory*, 263. o.

A finit reprezentációk nem-teljességéből eredő eddig említett problémák függetlenek voltak attól, hogy a formálisan eldönthetetlen mondatok a megalapozandó elméletek ideális, vagy valós, interpretálható részéhez tartoznak-e. Azonban újabb kérdéseket vethet fel az a tény, hogy a nem-teljességi tétel bizonyításakor konstruált formulák valós kijelentéssémáknak felelnek meg, hiszen az univerzális kvantor csak a formulák legelején szerepel. Hogyha a finit számelmélet rendelkezésére álló eszközöket azonosítjuk a primitív rekurzív aritmetika lehetőségeivel,⁵² vagy legalább azt feltételezzük, hogy adható olyan (konzisztens) formális rendszer, melynek tételei között megtalálhatók lesznek a finit számelmélet tételei is, akkor az előző bekezdésben mondottak mintájára felvethető, hogy lesznek olyan valós sémák, melyek igazak (verifikálhatók), igazságuk belátható, azonban mégsem igazolhatók finit módszerekkel (és persze nem is cáfolhatók). Ez viszont ellentétben áll a finit matematika konstruktivitásával. Ráadásul a finit módon eldönthetetlen valós igazságok léte fenyegeti a Hilbert-program azon feltevését is, mely szerint az ideális rendszerek az elemi számelmélet *konzervatív* bővítései. Ugyanis ha adott egy konzisztens, és (többek között) Q tételeit levezető I formális rendszer, melynek tételei között szerepel a finit számelmélet összes bizonyítható tétele, akkor a (GR^*) szerint létező eldönthetetlen $\forall xA(x)$ alakú állítást kifejező tétellel bővített I^* rendszer már biztosan nem lesz konzervatív bővítése a finit számelméletnek, ha $\forall xA(x)$ finit igazság.⁵³

A finitista – csakúgy mint az előző esetekben – többféle stratégiát is választhat e problémák megoldására. Elvileg tagadhatja a finit számelmélet formalizálhatóságát, ezzel lehetővé téve a valós igazságok finit levezethetőségét és az ideális bővítések konzervativitását. Alapvető probléma ezzel a válasszal, hogy ellentétben áll a finit matematika konstruktivitásának és episztemológiai kitüntettségének igényével. Ha ennyire tágan értelmezzük a finit számelméletet, akkor kérdésessé válhat az egész hilberti program ismeretelméleti jelentősége is, hiszen a konzisztencia bizonyítása bizonyos eszközökkel triviális. Járhatóbbnak tűnik az az út, mely formalizálhatónak tartja a finit aritmetikát, viszont tagadja, hogy a (GR^*) alapján konstruálható mondatok minden esetben finit igazságok lennének. Ez azt jelentené, hogy egy séma esetleges verifikálhatósága (klasszikus igazsága) egyáltalán nem jelenti finit igazságát: ezt csakis finit bizonyíthatósága garantálná, összhangban a finitizmus konstruktív jellegével. Megemlíthető ezzel a megoldással kapcsolatban, hogy a finit igazság ilyen értelmezése mellett egy ideális bővítés konzisztenciája *definíció szerint* nemcsak valós helyességét, illetve megbízhatóságát, hanem egyben konzervativitását is maga után vonja, hiszen a valós igazság ilyen meghatározása szerint nem létezhetnek valós eszközökkel bizonyíthatatlan valós igazságok.

⁵² Lásd 2.5 szakasz.

⁵³ Már az elsőrendű Peano-aritmetikában is levezethetők olyan $\forall xA(x)$ alakú „valós” mondatok, melyek a primitív rekurzív aritmetikában nem bizonyíthatóak.

3.2 A második nem-teljességi tétel és a Hilbert-program

Az előző szakaszban láttuk, hogy az első nem-teljességi tétel két ponton követelheti meg az eredeti Hilbert-program módosítását. Egyrészt lemondva arról, hogy egy informális ideális elmélet gyakorlatát teljesen és „egyszer és mindenkorra” formalizálja, a hilbertianus arra kényszerülhet, hogy csak a megalapozni kívánt ideális elmélet egy (bár nagyon átfogó) részének instrumentális megbízhatóságát próbálja meg igazolni. Másrészt a verifikálható, de bizonyos rendkívül erős formális rendszerekben sem bizonyítható számelméleti kijelentéssémák esetleges létezése a finit számelméleti igazságnak a finit számelméleti bizonyíthatósággal való teljes azonosítása mellett szólhat.

Gödel második nem-teljességi tétele a tradicionális értelmezés szerint lényegesen nehezebbnek látszó probléma elé állítja a Hilbert-programot, mivel interpretálható úgy, mint ami azt állítja, hogy egy bizonyos mennyiségű aritmetikát (például a Peano-aritmetika tételeit) levezetni képes konzisztens formális rendszer eszközeivel nem bizonyítható az adott rendszer konzisztenciáját kifejező aritmetikai állítás. Ez pedig azt jelentené, hogy még az igazolni kívánt ideális gyakorlat eszközein is túlmenő bizonyítási módszerekkel kellene rendelkeznie a „finit” matematikának (sőt számelméletnek) ahhoz, hogy az ideális gyakorlat konzisztenciáját igazolni tudja. A következőkben először megfogalmazzuk a második nem-teljességi tételt, majd megpróbáljuk rekonstruálni a tételből a Hilbert-program megvalósíthatatlanságára következtető érvet és (röviden) a lehetséges finitista válaszokat is.

A második tétel az előző szakasz L nyelvére így mondható ki⁵⁴ (feltételezzük, hogy L -l el adott L kifejezéseinek egy tetszőleges olyan Gödel-számozása is, mely kölcsönösen egyértelműen minden L -beli e kifejezéshez egy $[e]$ természetes számot rendel, és melyre nézve L szintaktikai alapkategóriái és alaprelációi eldönthető aritmetikai predikátumokkal és relációkkal fejezhetők ki):

(G2) Tegyük fel, hogy P egy L nyelvű elsőrendű elmélet, mely kielégíti (GR) feltételeit, és $\perp P$ egy cáfolható mondata. Ekkor ha $B(x)$ olyan predikátum L -ben, melyre L minden x, y mondatára teljesül, hogy

(1) ha x tétele P -nek, akkor $B([x])$ is az,

(2) $B([x \supset y]) \supset (B([x]) \supset B([y]))$ tétele P -nek,

(3) $B([x]) \supset B([B([x])])$ tétele P -nek,

akkor L -ben nem vezethető le $\sim B(\perp)$.

⁵⁴ Itt is R. M. Smullyan *Gödel's incompleteness theorems* című könyvét követjük (lásd 106.o.). A tétel ebben a formában általánosabb a Gödel írásában kimondottnál, mivel ő nemcsak a nyelvet rögzítette le, hanem a számozást is, és erősebb követelményeket támasztott a B predikátummal szemben. A tétel ehhez hasonló alakban először D. Hilbert és P. Bernays *Grundlagen der Mathematik II.* című művében került kimondásra (293. o.).

A (GR) esetében alkalmazott megfontolások alapján (G2)-nek is megfogalmazható egy olyan általánosított változata, mely effektíven kezelhető formális rendszerekre, és azok kifejezéseinek egy effektív Gödel-számozására hivatkozik. Effektív számozáson egy rendszer kifejezéseinek olyan kölcsönösen egyértelmű leképezését érthetjük a természetes számok halmazára, melynél minden számról effektíven eldönthető, hogy száma-e egy kifejezésnek, és a rendszer kifejezéseinek effektíven kezelhető szintaktikai alapkategóriái és alaprelációi eldönthető aritmetikai predikátumoknak felelnek meg. A (GR*) esetében felhozott érvek alapján a továbbiakban feltesszük, hogy (G2) általánosított változata, (G2*) érvényes minden olyan effektíven kezelhető formális rendszerre, mely egy ideális elméletet elfogadhatóan reprezentál.

(G2*) alapján a következő, tradicionálisnak nevezhető érv hozható fel a finitista programmal szemben:⁵⁵

(1) Megfelelő effektív Gödel-számozás mellett minden, egy effektíven kezelhető I rendszerrel finit módon bizonyítható metamatematikai állítás kifejezhető egy finiten bizonyítható aritmetikai kijelentéssel.

(2) Minden olyan effektíven kezelhető rendszerben, mely egy ideális elméletet elfogadhatóan formalizál (röviden: elfogadható rendszerben), megfogalmazható az összes finit aritmetikai kijelentés, és a finit igazságokat kifejező mondatok le is vezethetők.

(3) (1) és (2) alapján minden elfogadható I rendszerben, melynek konzisztenciája bizonyítható finit módon, megfogalmazható és levezethető egy finit aritmetikai állítás, mely egy effektív Gödel-számozás mellett I konzisztenciáját fejezi ki.

(4) (G2*) szerint egy konzisztens és elfogadható I rendszerben nem vezethető le egy effektív Gödel-számozás szerint I konzisztenciáját kifejező $\sim B(\perp)$ állítást megfogalmazó mondat sem.

(5) (3) és (4) alapján egy konzisztens és elfogadható I rendszer konzisztenciája sem bizonyítható finit módon.

Mivel a Hilbert-program az ideális elméletek elfogadható és konzisztens formalizációinak konzisztenciáját szeretné finit módon bizonyítani, ezért (5)-ből valóban a program kivitelezhetetlenségére következtethetünk. Kérdés, hogy az érv egyes premisszái és következtetései elfogadhatók-e.

(1) mellett részben (GR*) kapcsán már említett érveket lehet felhozni. Ha feltesszük, hogy a finit metamatematika által vizsgált nyelvek véges ábécével rendelkeznek, akkor egy vizsgált nyelv szavai megszámozhatók úgy, hogy az összes eldönthető szintaktikai alapkategória és alapreláció kifejezhető lesz eldönthető aritmetikai predikátumokkal és relációkkal.⁵⁶ Ezért ha egy szintaktikai

⁵⁵ Vö. M. Detlefsen, *Hilbert's program*, 78. o.

⁵⁶ Például ha van olyan betű az ábécében, mellyel nem kezdődik kifejezés, és n az ábécé betűinek száma, akkor a nyelv minden kifejezése egy természetes szám n -es számrendszer-

kategória vagy reláció effektíven eldönthető, akkor ennek aritmetikai kifejezői is azok lesznek. Megfelelő számozással tehát valóban minden, adott nyelvre vonatkozó metamatematikai állítás lefordítható egy aritmetikai állításra oly módon, hogy a finit módon bizonyítható metamatematikai állítások finit módon bizonyítható aritmetikai állításokba mennek át (természetesen feltéve, hogy a megengedhető *logikai* következtetések ugyanazok a két területen). Megemlíthető még, hogy (1)-et a Hilbert-program munkatársai is kivétel nélkül elfogadták, miután az aritmetizáció módszere ismertté vált.⁵⁷

(1)-hez hasonlóan (2) is megalapozottnak tűnik, mivel azok az érvek, melyek (GR*) érvényessége mellett szóltak, mutatják, hogy egy elfogadható rendszernek „tartalmaznia” kell az elsőrendű Peano-aritmetikát. A finit számelmélet hagyományos (azt a primitív rekurzív aritmetikával azonosító) értelmezése szerint pedig teljesül, hogy minden finit számelméleti állítás megfogalmazható és bizonyítható az elsőrendű Peano-aritmetikán belül.

A tradicionális érv első két premisszájával szemben (4) rendkívül problematikus, és legalább kétféleképpen értelmezhető. Az első interpretáció szerint azt állítja, hogy ha egy konzisztens I -ben $B(x)$ olyan predikátum, melyre teljesülnek (G2*) feltételei (röviden: levezethetőségi predikátum) és \perp cáfolható I -ben, akkor a $\sim B(\perp)$ mondat kifejezi I konzisztenciáját (az adott számozás mellett), de nem vezethető le. Ez azonban (amellett hogy egyáltalán nem vitathatatlan),⁵⁸ nem elég erős állítás ahhoz, hogy belőle (3) segítségével (5)-re következtethessünk. A következtetés helyességéhez az lenne szükséges, hogy bármely elfogadható I -ben, effektív számozás mellett I konzisztenciája csak olyan finit aritmetikai állításokat megfogalmazó mondatokkal lehessen kifejezhető, melyekből I -ben levezethető egy $\sim B(\perp)$ alakú mondat is, ahol B már levezethetőségi predikátum. A tradicionális érv negyedik premisszáját ezért helyettesíteni kell a következőkkel:

(4.1) Ha s mondat egy I elfogadható rendszerben olyan finit aritmetikai állítást fogalmaz meg, mely egy effektív számozás mellett I konzisztenciáját fejezi ki, akkor I -ben s -ből levezethető egy $\sim B(\perp)$ alakú mondat is, ahol B és \perp eleget tesz (G2*) előírásainak (speciális esetben s maga ilyen mondat).

(4.2) (G2*) alapján egy konzisztens és elfogadható I elméletben nem vezethető le egy $\sim B(\perp)$ alakú mondat sem, ahol B és \perp eleget tesz (G2*) előírásainak.

(4.3) (4.1) és (4.2) alapján egy konzisztens és elfogadható I rendszerben nem vezethető le egy olyan mondat sem, mely egy effektív számozás mellett I konzisztenciáját kifejező finit aritmetikai állítást fogalmaz meg.

ben felírt alakjának tekinthető.

⁵⁷ Lásd például J. Herbrand, On the consistency of arithmetic, 628. o.

⁵⁸ Ha B eleget tesz (G2) első követelményének, és I egy konzisztens elfogadható rendszer, akkor $\sim B(\perp)$ levezethetőségéből valóban következtethetünk $\sim B(\perp)$ levezethetőségére. De $\sim B(\perp)$ természetesen akkor is levezethető, ha I inkonzisztens.

Ezzel a változtatással az érv logikailag helyesnek tekinthető, tehát aki a konklúziót vitatja, annak valamelyik premissza igazságát kell megcáfolnia. Bár a tradicionális érvet nem rekonstruálták explicit módon, első előfordulását mégis valószínűleg a Hilbert és Bernays által írt *Grundlagen der Mathematik* második kötetének 1939-es megjelenéséhez köthetjük. Ebben a szerzők egyrészt kimondták a nem-teljességi tételek erősen általánosított alakjait, másrészt tényként fogadták el, hogy Gödel tételeinek fényében felül kell vizsgálni a finit matematika által használható eszközökre vonatkozó nézeteket.⁵⁹ Ennek megfelelően a Hilbert-program *módosított* változata finit eljárásnak tekintette a transzfinit indukció bizonyos (nem túl nagy rendszámokig történő) alkalmazásait, így finitként fogadva el Gentzen már 1936-ban megjelent konzisztenciabizonyítását az elsőrendű Peano-aritmetika egy változatára.⁶⁰ A Hilbert-program új formájára tehát már nem volt érvényes a rekonstruált érv második premisszája. Azonban éppen ez a tény tette rendkívül kétségesse a módosított Hilbert-program *filozófiai* tarthatóságát.

Az alkalmazott eszközök ugyan bizonyos szempontból továbbra is konstruktívnak voltak tekinthetők,⁶¹ de egyértelműen túlmenni látszottak a program háttérepisztemológiája által megengedett határokon, azzal veszélyeztetve a vállalkozást, hogy körbenforgóvá válik. Mivel valószínűsíthető, hogy a program távolabbi céljának, az analízis megalapozásának eléréséhez legalábbis a transzfinit indukció még erősebb alkalmazásai lennének szükségesek,⁶² ezért érthető, hogy a módosított Hilbert-program megfogalmazása óta az a szinte egyöntetű vélemény alakult ki, hogy a finit metamatematika mind eredeti, mind tágran értelmezett formájában alkalmatlan a klasszikus eredményeknek a szkeptikust meggyőző megalapozására.⁶³

A tradicionális érv súlyos következményeit figyelembe véve meglepő, hogy Hilbert és Bernays könyvükben egyáltalán nem térnek ki a tradicionális értelmezés legsebezhetőbbnek tűnő pontjára, (4.1)-re. Azt feltételezve, hogy egy olyan formulából, mely egy ideális elmélet formalizált változatában a rendszer

⁵⁹ Így például rögtön az előszóban ezt olvashatjuk: „[A könyv] második főtémáját azoknak a tényeknek az ismertetése képezi, melyek [...] a »finit álláspont« eddigi kereteinek kiszélesítését teszik szükségessé. A tárgyalás középpontjában Gödel felfedezése áll [...]” (VII. o.)

⁶⁰ G. Gentzen, *Die Widerspruchsfreiheit der reinen Zahlentheorie*.

⁶¹ Az indukciót például – a Peano-aritmetikával ellentétben – nem alkalmazták kötött változókat is tartalmazó formulákra.

⁶² Az analízis egyes részleméleteinek konzisztenciájára léteznek a transzfinit indukciót magasabb rendszámig használó bizonyítások (lásd D. Prawitz, *Philosophical aspects of proof theory*, 263. o.).

⁶³ Lásd például M. D. Resnik, *On the philosophical significance of consistency proofs*. Az ellenkező véleményt valló kisebbség egyik markáns képviselője M. Detlefsen (lásd *Hilbert's program* című esszéjét).

konzisztenciáját fejezi ki, levezethető kell legyen egy $\sim B(\perp)$ alakú formula, ahol B a rendszerben való bizonyíthatóságot reprezentálja, (4.1) megalapozásához elég igazolni, hogy minden, a bizonyíthatóságot kifejező predikátum eleget tesz (G2) kikötéseinek. A tradicionális érvet elfogadó későbbi szerzők – például Kreisel – úgy érvelnek (G2) követelményeinek szükségessége mellett, hogy azok metamatematikai megfelelőit ugyanúgy be kell tudnia látnia a finitistának az ideális elmélet megalapozásához, mint a konzisztenciát.⁶⁴ Gödel második tétele ebben az értelmezésben azt mondja ki, hogy egy konzisztens ideális rendszerről sem bizonyítható *egyszerre* konzisztenciája, zártsága a leválasztásra nézve (2. követelmény) és részleges teljessége (3. követelmény). Kérdéses azonban, hogy miért ne bizonyíthatná a finitista ezeket a tényeket más-más bizonyítási relációk használatával. Ahhoz, hogy egy ilyen jellegű érv valóban meggyőző legyen, valószínűleg a finitista metamatematikai bizonyítások, és azok aritmetikai megfelelői közt fennálló összefüggések további részletes vizsgálatára lenne szükség.

4. Befejezés

A Hilbert-program és a nem-teljességi tételek kapcsolatának vázlatos áttekintése után érdemes megemlíteni, hogy Hilbert bizonyításelméleti kezdeményezését valószínűleg nem kizárólag a klasszikus matematika megalapozásának célja motiválta. Kreisel ezzel kapcsolatban a következő rendkívül érdekes megjegyzést teszi:

„Bár a Hilbert-program és a bizonyításelmélet céljai általában nem kapcsolódnak egymáshoz és gyakran konfliktusba kerülnek, ez nem jelenti azt, hogy Hilbert saját érdekeinek ellentmondának. Mind írásából, mind lejegyzett beszélgetéseiből úgy tűnik, hogy – legalábbis egy korszakában – legfontosabb célja az volt, hogy a matematikusok figyelmét a *bizonyításokra mint tanulmányozandó tárgyakra* irányítsa: és a »nagy« program ehhez szolgált csálétekül.”⁶⁵

Ha Hilbert programját ebből a tágabb perspektívából vizsgáljuk, akkor elmondható, hogy Gödel nem-teljességi tételei rendkívül fontos új kutatási területet nyitottak meg a bizonyításelmélet számára, megteremtve ezzel a formális rendszerek rekurzív függvényekre, illetve később algoritmuselméletre alapozott általános elméletének lehetőségét. Az is figyelemre méltó, hogy Hilbert több írásában hangsúlyozta: egy feladat megoldhatatlanságának bizonyítása legalább olyan jelentőségű lehet, mint a pozitív megoldás. Az aritmetika és az analízis

⁶⁴ Lásd G.Kreisel, What have we learnt from Hilbert's second problem?, 112. o.

⁶⁵ Uo., 128. o.

konzisztenciájának bizonyítását célul kitűző Hilbert-program és Gödel tételeinek viszonyára ezért utólag rendkívül találónak tűnnek Hilbert saját szavai a *Grundlagen der Geometrie* végén:

„Amikor matematikai elmékedéseink során találkozunk egy problémával vagy megsejtünk egy tételt, megismerési ösztönünk csak akkor elégül ki, ha vagy tökéletesen megoldjuk a problémát, illetve szigorúan bizonyítjuk a tételt, vagy világosan felismerjük a siker lehetetlenségét és a szükségszerű kudarc alapját. Így az újabb matematikában kiemelkedő szerepet játszik bizonyos feladatok *megoldhatatlanságának* kérdése, és az ilyen kérdések megválaszolására irányuló törekvés gyakran vezetett új és gyümölcsöző kutatási területek felfedezéséhez.”⁶⁶

Irodalom

- Ackermann, William, Begründung des „tertium non datur“ mittels der Hilbertschen Theorie der Widerspruchsfreiheit. *Mathematische Annalen* 93 (1924), 1–36.
- Detlefsen, Michael, *Hilbert's program*. Reidel, Dordrecht (1986).
- Feferman, Solomon, Kurt Gödel: Conviction and caution, in S. G. Shanker (ed), *Gödel's theorem in focus* (1988), 96–114.
- Feferman, Solomon, The arithmetization of metamathematics in general setting. *Fundamenta Mathematicae* 49 (1960), 35–92.
- Frege, Gottlob, *Begriffsschrift, eine der aritmetischen nachgebildete Formelsprache des reinen denkens*. Halle (1879).
- Gentzen, Gerhard, Der Widerspruchsfreiheit der reinen Zahlentheorie. *Mathematische Annalen* 112 (1936), 493–565.
- Gödel, Kurt, The completeness of the axioms of the functional calculus of logic, in J. van Heijenoort (ed), *From Frege to Gödel*, 581–591.
- Gödel, Kurt, Some metamathematical results on completeness and consistency, in J. van Heijenoort (ed), *From Frege to Gödel*, 595–596.
- Gödel, Kurt, On formally undecidable propositions of *Principia Mathematica* and related systems I, in J. van Heijenoort (ed), *From Frege to Gödel*, 596–616.
- Herbrand, Jacques, On the consistency of arithmetic, in J. van Heijenoort (ed), *From Frege to Gödel*, 618–628.
- Hilbert, David, *Grundlagen der Geometrie*. Leipzig (1899). 8. kiadás: Teubner, Stuttgart (1962).
- Hilbert, David, Über den Zahlbegriff. *Jahresbericht der Deutschen Mathematiker-Vereinigung* 8 (1900), 80–194.

⁶⁶ D. Hilbert, *Grundlagen der Geometrie*, 124. o.

- Hilbert, David, *Mathematische probleme*. Vortrag, gehalten auf dem internationalen Mathematiker-Kongress zu Paris 1900. *Archiv der Mathematik und Physik* 3, 1 (1900), 44–63, 213–237.
- Hilbert, David, On the foundations of logic and arithmetic, in J. van Heijenoort (ed), *From Frege to Gödel*, 129–138.
- Hilbert, David, On the infinite, in J. van Heijenoort (ed), *From Frege to Gödel*, 367–392.
- Hilbert, David, Bernays, Paul, *Grundlagen der Mathematik I*. Springer, Berlin (1934). 2. kiadás: Springer, Berlin (1968).
- Hilbert, David, Bernays, Paul, *Grundlagen der Mathematik II*. Springer, Berlin (1939). 2. kiadás: Springer, Berlin (1970).
- Hodges, Wilfrid, Elementary predicate logic, in D. Gabbay, F. Guenther (eds), *Handbook of philosophical logic I*, Reidel, Dordrecht (1983).
- Kreisel, Georg, What have we learnt from Hilbert's second problem?, in *AMS proceedings of symposia in pure mathematics* 28 (1976), 93–130.
- Manyin, J. I., *Bevezetés a kiszámíthatóság matematikai elméletébe*. Műszaki Könyvkiadó, Budapest (1985).
- Neumann János, On the formalist foundations of mathematics, in P. Benacerraf, H. Putnam (eds), *Philosophy of mathematics: Selected readings*, Prentice Hall, Englewood Cliffs (1967).
- Neumann János, Zur Hilbertschen Beweistheorie. *Mathematische Zeitschrift* 26 (1927), 1–46.
- Prawitz, Dag, Philosophical aspects of proof theory, in G. Fløstad, G. H. von Wright (eds), *Contemporary philosophy. A new survey*, Martinus Nijhoff Publishers, The Hague (1981).
- Resnik, Michael D., On the philosophical significance of consistency proofs, in S. G. Shanker (ed), *Gödel's theorem in focus* (1988), 96–114.
- Rosser, John Barkley, Extensions of some theorems of Gödel and Church. *The journal of symbolic logic* 1 (1936), 87–91.
- Russell, Bertrand, Mathematical logic as based on the theory of types. *American journal of mathematics* 30 (1908), 222–262.
- Skolem, Thoralf, The foundations of elementary arithmetic established by means of the recursive mode of thought, in J. van Heijenoort (ed), *From Frege to Gödel*, 302–333.
- Smullyan, Raymond M., *Gödel's incompleteness theorems*. Oxford University Press (1992).
- van Heijenoort, Jean (ed), *From Frege to Gödel: A source book in mathematical logic*. Harvard University Press (1967).
- Weyl, Hermann, Comments on Hilbert's second lecture on the foundations of mathematics, in J. van Heijenoort (ed), *From Frege to Gödel*, 482–484.

SUMMARY

Hilbert's program and the incompleteness theorems

In the first part of the paper the author tries to reconstruct the development of Hilbert's program from the turn of the century to 1931 — the year when Gödel's famous paper on incompleteness appeared. Within this period we can distinguish a first, preliminary phase, characterized by unsolved methodological and philosophical problems, and a second, mature form of the program, which gave rise to a series of important technical results.

In the early formulations Hilbert accepts the logicist project of providing a foundation for *classical* arithmetic, set theory and analysis, but he rejects the logicist *solution*, claiming that certain mathematical concepts, like the concepts of number and set are not reducible to logical ones. He also claims that we can justify the mathematical theories in question by formalizing them, and proving the consistency of the formal versions. In his view, such a proof can only be a direct one, as opposed to the indirect or relative consistency proofs, that presuppose the consistency of other theories. The central problem of the early program was that the exact nature of the invoked concepts of *logical consequence* and *consistency* was left unspecified: Hilbert had to propose a plausible analysis of these concepts with reasonable epistemological background.

Starting from the beginning of the 1920s, Hilbert in collaboration with P. Bernays developed the final form of the program. They distinguished the real or contentual

part from the ideal part of the theories to be justified, arguing that only the real, finitary statements of a mathematical theory can have an interpretation, since ideal statements play a role similar to the rôle of ideal elements in mathematics, their sole function being to facilitate the formal manipulation of real statements and derivation of new real results. They also made clear that the final aim was to provide a finitary proof of the *syntactical* consistency of ideal formal systems, intended to represent the actual mathematical practice of the time. Promising technical results in this direction were obtained among others by W. Ackerman, J. von Neumann and J. Herbrand: they proved the consistency of formal systems of analysis and arithmetic, with certain restrictions on the applicable forms of mathematical induction and substitution.

In the second part of the paper an account of the various connections between the incompleteness theorems of Gödel and Hilbert's program is given. Firstly, the historical link is considered: Gödel was trying to prove the (relative) consistency of real analysis, when he discovered the necessary incompleteness of formal systems of arithmetic. As regarding the philosophical relation, the author examines the most widespread interpretation of the theorems according to which these results proved that Hilbert's program — at least in its original form — cannot be carried out. After a discussion of the first incompleteness theorem's possible impact, a re--

construction of the standard argument against Hilbert's program is offered, which is based on the second theorem. As it turns out, this reconstructed traditional argument presupposes that every arithmetical representation of a system's probability predicate

must satisfy the so-called derivability conditions of the second theorem — although this is a questionable assumption. The paper concludes with a brief account of the developments of the program *after* the incompleteness theorems.

A LEX NATURALIS ÉS A LEX NATURAE JELENTÉSE A 17–18. SZÁZADBAN

TÁRCZY SZILVIA

A 17. században párhuzamosan folyt a természet empirikus törvényeinek matematikai formába öntése, és az emberi értelemre alapozott szekularizált természetjog kidolgozása.

A fizikai természetre vonatkozó természettörvény, a *lex naturae* fogalma ekkor jelent meg, és Descartes-nál fejlődött ki teljesen. Az 1637-ben írott *Discours de la méthode* ötödik részében említi, hogy felfedezett néhány olyan törvényt, amelyet Isten helyezett a természetbe. Ezeknek a törvényeknek a fogalma olyan mélyen belevésődött az emberi szellembe, hogy semmiképpen sem vonható kétségbe általános érvényességük.¹ Olyannyira nem, hogy ha Isten több világot alakított volna ki az anyagból, azt csak az általa teremtett törvények szerint tehetné volna meg, vagyis a természettörvények minden világban egyetemesen érvényesek.² Ugyanebben a fejezetben, a vérkeringés tárgyalásakor Descartes megjegyzi, hogy a mechanika szabályai azonosak a természet szabályaival.³ Az 1644-ben írott *Principia Philosophiae* című művében Descartes leszögezi, hogy a világban a mozgás mennyisége állandó. Isten nincs alávetve változásoknak, s ez az oka

¹ „...mais aussi que j'ai remarqué certaines lois que Dieu a tellement établies en la nature, et dont il a imprimé de telles notions en nos âmes, qu'après y avoir fait assez de réflexion nous ne saurions douter qu'elles ne soient exactement observées en tout ce qui est ou ce qui fait dans le monde.” *Oeuvres de Descartes* VI (Publiées par Charles Adam & Paul Tannery) Paris 1902, 41. o.

² „De plus, je fis voir quelles étaient les Loix de la Nature; et, sans appuyer mes raisons sur aucun autre principe que sur les perfections infinies de Dieu, je tachai à démontrer toutes celles dont on eut pu avoir quelque doute, et à faire voir qu'elles sont telles qu'encore que Dieu auroit créé plusieurs mondes, il n'y en sauroit avoir aucun ou elles manquassent d'être observées. Après cela je montrai comment la plus grande part de la matière de ce chaos devoit, ensuite de ces lois, se disposer et s'arranger d'une certaine façon qui la rendoit semblable à nos cieux; comment cependant quelques-unes de ses parties devoient composer une terre, et quelques-unes des planetes et des cometes, et quelques-autres un soleil et des étoiles fixes.” I. m. 43. o.

³ „...selon les règles des mécaniques, qui sont les memes que celles de la nature...” I. m. 51. o.

annak, hogy mindig ugyanolyan módon cselekszik, és ez teszi lehetővé számunkra, hogy a természetben működő szabályok felismeréséhez eljussunk, amelyek nem mások, mint a természet törvényei. Ezek a mozgás másodlagos okai, míg az elsődleges ok természetesen Isten. Három természettörvényt (leges naturae) ad meg Descartes, amelyek közül az első és a második a tehetetlenség törvényét fejezi ki, míg a harmadik az ütközés törvényét írja le, amelyet még külön hét szabállyal (règles) is bizonyít.⁴ A mozgásról szóló fejtegetéseket azzal a megjegyzéssel zárja, hogy ennek magyarázatához olyan fizikai alapelvek szükségesek, amelyek a matematikában már elfogadottak, egyéb fizikai alapelvekre nincsen szükség. Descartes a mechanika törvényeivel magyarázta a világ alapvető fizikai összefüggéseit. Ez az eszme összekapcsolja a bibliai törvényhozó Isten fogalmát az új fizikával. Isten változatlan természetéből olyan egyetemes természettörvények következnek, amelyek megváltoztathatatlanok és egyetemesen érvényesek, nemcsak létező világunkban, hanem egy elképzelt más teremtet világban is. Descartes sikeresen kapcsolta össze a törvénytmetaforát a természettörvény mechanikai fogalmával, s ezzel óriási hatást gyakorolt a 17. század természettudományára (elsősorban a Royal Society tudósaira, beleértve Newtont is), valamint Spinozára.

Spinoza a *Teológiai-politikai tanulmányban* külön fejezetet szentelt az isteni törvény leírásának. Itt különbséget tett azon törvények között, amelyek a természet szükségszerűségétől, és azok között, amelyek az emberek tetszésétől függenek, ez utóbbiakat jognak nevezte.⁵ Többször hangsúlyozta, hogy „a

⁴ „XXXVII. Atque ex hac eadem immutabilitate Dei, regulae quaedam sive leges naturae cognosci possunt, quae motuum, quos in singulis corporibus advertimus. ... XXXIX. Altera lex naturae est: unamquamque partem materiae, seorsim spectatam, non tendere unquam ut secundum ullas lineas obliquas pergat moveri, sed tantummodo secundum rectas; ... XL. Tertia lex naturae haec est: ubi corpus quod movetur habeat vim ad peragendum secundum, tunc deflectitur in aliam partem.” *Oeuvres de Descartes* VIII (Publiées par Charles Adam & Paul Tannery), Paris 1905, 62., 63, 65. o.

⁵ „A törvény szó önmagában véve azt jelenti, hogy minden egyén – akár abban az értelemben, hogy valamennyi, akár abban, hogy bizonyos számú, egyazon fajtájú egyén – egyazon bizonyos és meghatározott módon cselekszik. Ez a mód pedig vagy a természet szükségszerűségétől, vagy az emberek tetszésétől függ. A természet szükségszerűségétől függő törvény az olyan, amely szükségszerűen következik magából a dolog természetéből vagy definíciójából. Az emberek tetszésétől függő törvény ellenben, melyet sajátlagosabban jognak neveznek, az olyan, amelyet az emberek az élet nagyobb biztonságára és kényelmére, vagy más okokból írnak elő maguknak és másoknak. Így pl. az, hogy minden test, ha más kisebb testekbe ütközik, annyit veszít mozgásából, amennyit a többi testnek átad, valamennyi testnek egyetemes, a természet szükségszerűségéből következő törvénye. Éppígy az, hogy az ember, ha emlékszik egy dologra, nyomban egy másik, hozzá hasonló vagy vele egyidejűleg felfogott dologra is emlékszik, olyan törvény, amely szükségszerűen következik az emberi természetből. Ellenben az, hogy az emberek átengednek, vagy

természet egyetemes törvényei determinálnak mindent”,⁶ s ezzel a csodák lehetőségét is kizárta a természet működéséből.⁷ Spinoza tisztában volt vele, hogy a törvény szót metaforikusan alkalmazzák a természeti dolgokra, hiszen általában ezen a kifejezésen valamilyen parancsot kell érteni, amelyet meg is lehet szegni.⁸ De a fizikai természetre vonatkozóan Spinoza már nem a törvény-metaforát, hanem a természettörvény kifejezést használta. Oldenburghoz, a Royal Society titkárához Boyle salétromos kísérletei kapcsán írott levelében megjegyezte, hogy „a testek minden változása mechanikai törvények (leges mechanicae) szerint megy végbe”.⁹ *Etika* című művének harmadik könyvében ugyancsak foglalkozik a törvények mibenlétével, s itt azt fejtegeti, hogy az emberi affektusok is a természet általános törvényeit követik. Leszögezi, hogy a természet mindig és mindenhol ugyanaz, következésképpen a természet törvényei és szabályai is szükségképpen ugyanazok, amelyek lehetővé teszik, hogy „bármely dolog természetét megismerjük”. Vagyis az igazi megismerést a „természet egyetemes törvényei és szabályai”

kénytelenek átengedni valamit természetadta jogukból és bizonyos életmódra szorítkoznak, az emberi tetszéstől függ.” Spinoza: *Teológiai-politikai tanulmány*, Akadémiai Kiadó, 1978, 69. o.

⁶ I. m. 69. o.

⁷ „...semmi sem történik a természet ellen, hanem a természet mindig örök, szilárd és változhatatlan rendjét követi...” I. m. 97. o. A természettörvény és a csoda egymáshoz való viszonya fontos kérdés volt a korban. Érdemes idézni Lambertus van Velthuysen kritikáját a *Teológiai-politikai tanulmány* erre vonatkozó fejtegetéseiről: „...a szerző, minden dolog végzettszerű szükségszerűségére vonatkozó alapelveinek megfelelően, tagadja, hogy csodák általában lehetségesek, mert ellenkeznek a természet törvényeivel, mivel szerinte...a dolgok természete és rendje nem kevésbé szükségszerű valami, mint Isten természete és az örök igazságok; s épp ezért tanítja, hogy éppolyan lehetetlen, hogy valami eltérjen a természet törvényeitől, mint amilyen lehetetlen, hogy a háromszög szöge ne legyen egyenlő két derékszöggel és hogy Isten nem képes megtenni, hogy könnyebb súly felemeljen nehezebb súlyt, vagy hogy valamely két mozgási fokkal mozgó test utolérhessen egy négy mozgási fokkal mozgó testet. Azt állítja tehát, hogy a csodák az általános természeti törvényeknek vannak alávetve, ezek pedig szerinte éppoly változatlanok, mint maga a dolgok természete, mert ti. maga ez a természet bennefoglaltatik a természet törvényeiben. Nem is ismeri el Istennek más hatalmát, mint azt a közönséges hatalmat, amely a természet törvényei szerint nyilatkozik meg, és szerinte más el sem képzelhető, mert ez megbontaná a dolgok természetét s ellentmondásban volna önmagával.” Spinoza: *Politikai tanulmány és levelezés*, Akadémiai Kiadó, 1980, 233–234. o.

⁸ „Ámde a törvény szót, mint látjuk, átvitt értelemben alkalmazzák a természeti dolgokra, s közönségesen törvényen nem értenek mást, mint valamilyen parancsot, melyet az emberek teljesíthetnek, át is hághatnak, mert hiszen az emberi hatalmat bizonyos határok közé szorítja, amelyeken túlmenni törekszik, s nem parancsol olyasmit, ami meghaladja az erőnket. Ezért úgy látjuk, hogy a törvényt közelebbről így kell meghatározni: olyan életelv, amelyet az ember valamilyen célból ír elő magának vagy másoknak.” I. m. 70. o.

⁹ Spinoza: *Politikai tanulmány és levelezés*, Akadémiai Kiadó, 1980, 145. o.

teszik lehetségessé.¹⁰ A természet törvényeit a műben máshol is említi, így a 6. főtételeben, amely szerint az ember része a természetnek, „az emberi természet pedig a természet törvényeinek engedelmeskedni s szinte végtelen sok módon a természethez alkalmazkodni kényszerül”.¹¹ Spinoza a természettörvények működését nemcsak a fizikai természetben, hanem az emberi cselekvések szintjén is megvalósulni látja, hiszen az ember, mint a természet része, kénytelen alkalmazkodni annak törvényeihez. Az ember nem különítheti el magát a természettől, tudomásul kell vennie, hogy annak törvényei szükségszerűen vonatkoznak rá. Az ember a természeten belül nem alkot „államot az államban”.

A mozgás természetével sokan foglalkoztak a korban. A Royal Society experimentális programja a természettörvény fogalmi tisztázását is elősegítette. 1668-ban a *Philosophical Transactions*-ban, a Royal Society folyóiratában két tanulmány jelent meg, John Wallistól és Christopher Wrentől. Wallis írásának címe: *A Summary account given by Dr. John Wallis of the General Laws of Motion*, Wren tanulmányáé pedig: *Lex naturae de Collisione Corporum*. Míg korábban a természettörvény terminus ismeretlen volt, s helyette a „szabály”, „teoréma”, „szimmetria”, „harmónia” stb., kifejezéseket, illetve alkalmanként a törvénymetaforát alkalmazták,¹² a 17. században Descartes hatására, de nem utolsósorban Spinoza közvetítésével, a *lex naturae*-t először az ütközési törvényekkel kapcsolatban használták a természettudósok. Ebben az időszakban, amelyet Newton munkássága tetőzött be, vált a fizikai törvény fogalma véglegesen elfogadottá.

A klasszikus természetjogi irányzat hátterét a modern természettudományok, és nem utolsósorban a racionalizmus alapozta meg. A 17. századi természetjog szerint az embernek vannak veleszületett jogai, amelyek tértől, időtől és helytől függetlenül mindenkire érvényesek. Ez az irányzat a társadalomra érvényes törvényeket, a társadalom természeti törvényeit kereste, amelyeket matematikai egzaktssággal lehet leírni.¹³ A 17. századi abszolút természetjog különösen az életre,

¹⁰ Spinoza: *Etika*. Gondolat, 1979, 149–150. o.

¹¹ I. m., 342. o.

¹² Olyan művekre kell itt gondolnunk például, amelyekben ugyan a törvény kifejezés még nem jelent meg, de olyan általánosításokat fogalmaztak meg, amelyekkel kapcsolatban a kifejezés helyénvaló lett volna. Kopernikusz a szimmetria, harmónia, mozgás kifejezéseket használta. W. Gilbert *De magnete* (1600) című munkájában számos kísérlet leírása után különböztette meg első ízben világosan a mágnes vonzóerejét a megdörzsölt testek „vis electrica”-jától, Kepler az *Astronomia Nová*-ban (1609), ahol az első és második törvényt írta körül, nem használta ezt a szót, a harmadik törvénnyel kapcsolatban, amelyet 1619-ben a *Harmonices Mundib*-an tett közzé, a „teoréma” kifejezést alkalmazta.

¹³ „A természetjogot Isten sem változtathatja meg. (Úgy, ahogy nem teheti meg, hogy 2 x 2 ne legyen négy).” Hugo Grotius: *A háború és a béke jogáról*, Első könyv, I. fejezet, X. 5. Akadémiai Kiadó, 1960.

a szabadságra, a tulajdonra vonatkozó törvényeket kutatta és próbálta meghatározni.

A természetjog 17. századi irányzata alapvetően különbözött Iustinianus természetjogától, mert hierarchikus viszonyt tételezett fel az egyes országok pozitív joga és a természetjog között. A természetjog a helyesen gondolkodó ész parancsa volt, amelynek konzekvenciája az, hogy a természetjog által egyenlőnek és szabadnak tekintett ember az ész parancsa alapján követelhetette egyenjogúságának elismerését, és szabadságának jogi biztosítékait, amelyeket az állam törvényhozásának konkrétan is biztosítania illetve megerősítenie kellett. Mindezt a kálvinizmus is alátámasztotta, amely szerint az egyházon belül, mint az egyház tagja, minden ember egyenlő. Az egyházon belüli tisztségeket választás útján kell betölteni, „a nép beleegyezésével és helyeslésével”.¹⁴ A szabad egyházközségek társulására felépült demokratikus egyházszervezet az állam kialakulásának és felépítésének hasonló koncepcióját alapozta meg, s a kálvinizmus terjedésével együtt tért hódított az állam szerződéses felfogása is, amely nemcsak az állam létrejöttét, hanem a hatalom gyakorlását is az egyenlő jogokkal rendelkező és így kölcsönös megállapodásra képes szerződő felek akaratára vezette vissza.¹⁵ A világi hatalomnak Kálvin szerint engedelmeskedni kell, azonban két ponton lehetőség van a beavatkozásra. Az egyik az ellenállási jog, amely már a feudalizmus különböző jogi dokumentumaiban is megtalálható. Kálvin szerint „ha vannak most olyan felsőbbbségek, amelyeket a nép rendelt a királyok önkényének korlátozására, olyannyira nem ellenzem, hogy azok kötelességük szerint tiltakozzanak a királyok erőszakos önkényeskedése ellen, hogy elvetemült hitszegésnek tartom képmutatásukat, ha a mértéktelenül hatalmaskodó, s a szegény népet nyomorgató királyok előtt meghunyászkodnak, mivel ezzel álnokul elárulják a nép szabadságát”.¹⁶ A másik, a polgári kormányzat három, egymással összefüggő elemében rejlik. Kálvin szerint: „Három része van a polgári igazgatásnak: a felsőbbbség, amely a törvények előljárója és őre; a törvények, amelyek szerint a felsőbbbség uralkodik; a nép, amelyet a törvényekkel irányítanak és engedelmeskedik a felsőbbbségnek.”¹⁷ Kálvin szerint a központi kategória a törvény, amelynek nemcsak a nép, hanem az állam vezetői is kötelesek engedelmeskedni.

A szerződéses felfogás alapja az az elképzelés, hogy az államot létrehozó individuumok már az állam kialakulása előtt is rendelkeztek bizonyos jogokkal, amelyek lehetővé tették, hogy egyenjogú szerződő felekként hozzák létre az

¹⁴ Kálvin János: *Tanítás a keresztyén vallásra*, Kiadja a Magyarországi Református Egyház Zsinati Irodájának Sajtóosztálya, Budapest 1986.

¹⁵ *Az emberi jogok dokumentumokban* (összeállította Kovács István és Szabó Imre), Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó, 1980.

¹⁶ *Válogatás Kálvin János műveiből* (összeállította Dr. Bolyki János), Kiadja a Református Zsinati Iroda Sajtóosztálya, Budapest 1980.

¹⁷ I. m.

államot. Ezeket a jogokat az állam létrehozása után sem veszítik el. A „fenntartott” jogok egyben „elidegeníthetetlen” jogokká is váltak, amelyek „elévülhetetlenek” voltak, hiszen egyrészt ezeket az emberek az állam létrehozása után is fenntartották maguknak, másrészt ezek akkor is megillették őket, ha az állam irányítói hosszú időn keresztül nem vettek tudomást azokról. A fenntartott jogok az embert mint embert illették meg, s ilyen értelemben különböztek azoktól a jogoktól, amelyeket az állam pozitív törvényei szabtak meg számukra, amelyek egy-egy állam alattvalóira vonatkoztak. A szerződéses felfogás az emberi jogoknak, illetve az alapvető állampolgári jogoknak kiemelkedő helyet biztosított az egyes államok jogrendszereiben. A szerződést „alaptörvénynek” tekintették, amely egyben meghatározta a hatalom gyakorlásának módját is, s ezzel a pozitív törvények fölé emelték, amelyet csak az államalkotó szerződő felek változtathattak meg. A hatalom gyakorlóit csak a közönséges törvényeket módosíthatták. A korban konkrét realitásnak tűnt a szerződéses államalapítás lehetősége, amelyet a The Mayflower Compact elnevezésű okmány is bizonyít. A dokumentumban összekapcsolódik egy tervezett szerződéses államalakítás és az állampolgári egyenjogúság követelménye. A szerződés érvényessége az egyenlő jogokkal rendelkező szerződő felek között kötött megállapodás kölcsönös betartásától függött.¹⁸

A természeti törvény 17. századi értelmezése, elszakadván a *lex naturae* – most már kizárólag az élettelen természetre vonatkozó – értelmétől, elsősorban az uralkodó kötelességeire, az emberi jogokra és az alkotmányos alapjogokra korlátozódott. A 17. századi angol abszolutizmus nem azt jelentette, hogy az uralkodó bármit megtehet, vagyis despotikus hatalommal rendelkezne, hanem a méltányossági törvény alapján be kellett tartania a törvényeket, hogy példát mutasson. Az uralkodó ilyen módon korlátozott hatalommal rendelkezett, s hiába érvelt I. Jakab, hogy az Isten kegyelméből való uralom lényege az, hogy a király bármit megtehet, s tetteiért egyedül Istennek felelős,¹⁹ az angol uralkodók felségjogait három lényegi „alkotmányos” elv korlátozta: a király nem hozhatott törvényt és nem vethetett ki adót a parlament hozzájárulása nélkül, a végrehajtó

¹⁸ „Having undertaken for the Glory of God, and Advancement of the Christian Faith, and the Honour of our King and Country, a Voyage to plant the first colony in the Northerne Parts of Virginia; doe, by these Presents, solemnly and mutually in the Presence of God and one of another, Covenant and combine ourselves together into a civil Body politick, for our better Ordering and Preservation, and Furtherance of the Ends aforesaid; And by Virtue hereof do enact, constitute, and frame, such just and equall Laws, Ordinances, Acts, Constitutions, and Offices, from time to time, as shall be thought most meete and convenient for the Generall Good of the Colonie; unto which we promise all due Submission and Obedience.” The Mayflower Compact (adopted November 11, 1620). A dokumentum megtalálható: <http://www.bungi.com/cfip/document/mayflowr.htm>.

¹⁹ Idézi Egon Friedell: *Az újkori kultúra története* III, Holnap Kiadó, Budapest 1991.

hatalmat pedig csak az ország törvényeinek megfelelően gyakorolhatta.²⁰ I. Jakab maga védte meg uralkodói jogait 1621-ben a parlament előtt, felsorolván a tradicionális királyi felségjogokat és kifejtve a parlament vitás helyzetét, miszerint a parlamentet az uralkodók alapították, következésképpen a királyok és királyságok már a parlamentek előtt is léteztek.²¹ A parlament alsóháza ezzel szemben azon az állásponton volt, hogy a parlament jogai és kiváltságai az angol alattvalókat ősi és vitathatatlan jogon megilletik, mint születésüknél fogva nekik járó örökség.²² De nemcsak a parlament, hanem jó néhány közjogász is vitatta az angol korona felségjogait. Sir Edward Coke felfedezte a szabadság és ellenállás törvényét, a Magna Chartát.²³ A parlament első jelentős sikere az 1628-ban elfogadott Petition of Right volt. Ez a törvény az angol alattvaló személyes szabadságának és tulajdonának védelmét biztosította a törvénytelen letartóztatásokkal szemben. Kimondta, hogy adó vagy adójellegű szolgáltatás csak a parlament jóváhagyásával vethető ki, továbbá, hogy az alattvalókat szabadságuktól megfosztani, bebörtönözni, halálra ítélni, vagy onkolózással sújtani csak törvényes eljárás lefolytatása után, és a rendes bíróságok ítélete alapján lehet.²⁴

A Hosszú Parlament ülészaka alatt a viták nem szűntek meg a hatalom természetével kapcsolatban. Már korábban, főként az alsóház, az emberrel veleszületett jogokról beszélt, amely jogok gyakorlása egyben szabadságot is jelent. I. Károly, kivégzése előtt, rávilágított saját szabadság értelmezésére, amely szerint

²⁰ Lord Macaulay: *The History of England from the accession of James II*, London 1931.

²¹ Idézi C. R. Russell: *Parliaments and English Politics, 1621–1629*, Oxford 1979.

²² *Statute and Constitutional Documents 1558–1625* (ed. G. W. Prothero), Oxford 1913.

²³ A hivatkozási alap a Magna Charta 39. passzusa volt, amely a következőképpen hangzik: „No freemen shall be taken or imprisoned or disseised or exiled or in any way destroyed, nor will we go upon him nor send upon him, except by the lawful judgment of his peers or by the law of the land.” Bár a „judgment of his peers” nem egy olyasfajta esküdtszéki tárgyalást jelentett, mint amit ma értünk ezen, követelmény volt, hogy az eljárás során az ország törvényeit (law of the land) kell követni. Végső soron ebből Coke azt a következtetést vonta le, hogy még a király sem áll a törvények felett.

²⁴ „...III. And where also by the statute called The great Charter of the liberties of England, it is declared and enacted, That no freeman may be taken or imprisoned, or be disseised of his freehold or liberties, or his free customs, or be outlawed or exiled, or in manner destroyed, but by the lawful judgment of his peers, or by the law of the land.

IV. And in the eight and twentieth year of the reign of King Edward the Third, it was declared and enacted by authority of parliament, That no man of what estate or condition that he be, should be put out of his land or tenements, nor taken, nor imprisoned, nor disherited, nor put to death without being brought to answer by due process of law.

X. They do therefore humbly pray your most excellent Majesty, That no man hereafter be compelled to make or yield any gift, loan, benevolence, tax, or such-like charge, without common consent by act of parliament;...” Petition of Right. Megtalálható például: <http://www.lawmart.com/library/1628-pr.htm>

jogokat és szabadságot az embereknek a kormányzás és a törvények adnak. A néphez nem való, hogy részt vegyen a vezetésben, mert az alattvaló és az uralkodó két különböző dolog. Nyilvánvaló, hogy a kétféle szabadság értelmezés, az alulról felfelé és a felülről lefelé érvényesülő, egymással összeegyeztethetetlen. Tulajdonképpen ekkor kezdődött el az a folyamat, amely a politikai társadalom által megvalósítható szabadság első lépéseként értelmezhető. A konkrét hatalmi érdekeken túlmutató, a potenciális politikai társadalmat életrehívó megfontolások az újra és újra központi problémává váló jogelvekben mutatkoztak meg, amelynek jeles képviselői főként a levellerek voltak. Számos pamfletben²⁵ próbálták megértetni a néppel, hogy mi a lényege az abszolutizmusnak, egyáltalán a hatalomnak. Szerintük ahhoz, hogy túl lehessen lépni az abszolutizmuson, vissza kell térni az emberi társadalom természetes állapotához, ami ebben az esetben a normann hódítás előtti társadalmat jelenti. Ez az a társadalom, amelyben mindenkinek megvan a maga individuális tulajdona, s az embert önmaga felett gyakorolt tulajdonjogától megfosztani nem lehet, mert ellenkező esetben sérülnének a természet alapelvei és az emberek közötti méltányos és igazságos viszonyok szabályai. Mindenkinek megvannak a saját jogai és szabadságai, amelyek felett senkinek sem lehet hatalma, s ez minden ember veleszületett joga. Mások jogait senki sem sértheti meg, mert minden ember természettől fogva egyenlően és egyformán arra született, hogy szeresse a tulajdont, a szabadságot és a függetlenséget. A szolgaság a szabadság ellentéte. Ahol szolgaság van, ott az ember nem tudja megvédeni magát, ami pedig a természet törvénye. A levellerek nemcsak pamfletekben fejtették ki elképzeléseiket, hanem 1647-ben *The Agreement of the People* címmel egy politikai dokumentumot terjesztettek a Hadsereg Tanácsa elé.²⁶ Ebben jelent meg először a „fenntartott jogok” gondolata, amely itt elsősorban az angol polgár „veleszületett” jogait jelentette.²⁷ Cromwell óvatos

²⁵ Jó néhány pamflet szövege megtalálható Howard Shaw *The Levellers* című könyvében. London 1968.

²⁶ A levellerek iratát megvitató Hadsereg Tanácsának ülésén Cromwell elnökölt, aki hosszan fejtegette aggodalmait: „...Amiket most elének tártak, azok új dolgok számunkra... ez az irat az ország egész kormányzására nézve igen nagy változtatásokat tartalmaz. Megváltoztatja a kormányzást, amely alatt élt e nemzet... Ami a vétőjogról szóló indítványt vagy azokat a dolgokat illeti, amelyekről az iratokban esett szó, és amelyek máskülönben igen tetszetősek lehetnek, nem mondom, hogy azok mind tetszettek, mert azt gondolom, hogy a király szerződés alapján király... ha annyira küzdünk földi dolgokért, hogy életünket és vagyonunkat kockáztatjuk ennek a szabadságnak az elnyeréséért, akkor, midőn mindenki erre az állapotra jut, azt hiszem, az állam elpusztul. Ezért annak megfontolása, hogy mi helyes a királyság számára, a parlamentre tartozik...” In: *Oliver Cromwell beszédeiből és leveleiből*, Budapest 1960.

²⁷ A képviseltek számára fenntartott jogok például a következők: „1. That matters of Religion, and the wayes of Gods Worship, are not at all intrusted by us to any humane power...2. That the matter of impressing and constraining any of us to serve in the warres,

reagálásánál jóval fontosabb Ireton elemzése a dokumentummal kapcsolatban, aki szerint mindaz, amit a levellerek követelnek, ellenkezik azzal az I. Edward korabeli elvvel, amely szerint a képviselet a társadalmi és vagyoni helyzet függvénye. Számára problémát jelent annak elfogadása, hogy az ország valamenyny lakosa egyenlő, s így egyenlő jogokkal rendelkeznek a képviselők megválasztásakor. Ez csak úgy lehetséges, ha az abszolút természetjogra hivatkoznak, amely a polgári jog tagadását jelenti. Véleménye szerint a természetjog fogalma helytelen, mert magában rejtje azt a lehetőséget, hogy a tulajdonjogot kétségbe vonják, hiszen „ugyanazon természetjog, melynek alapján állítják, hogy az egyik embernek ugyanolyan joga van, mint a másiknak kormányzója megválasztásában, ugyanazon természetjog alapján ugyanaz az ember jogot formálhat mindazokra a javakra... amelyeket meglát, hogy elvegye és felhasználja azokat a saját létfenntartásához. Ami pedig a földet illeti, szabadságában áll birtokába venni és megművelni azt, és ezt a szabadságot fenntartja mindarra vonatkozóan, ami felett bárki is úgy véli, hogy tulajdonjoggal rendelkezik.”²⁸ Ireton problematikusnak tartja, hogy a természet törvényére hivatkozva fordulnak a levellerek az alkotmány legalapvetőbb része ellen, mondván, hogy bárki megválaszthatja azokat az embereket, akik az ország törvényei felől döntenek. Ireton szerint a tulajdon nem Isten és nem a természet törvénye szerint alakul ki, hanem emberi törvények hozzák létre. Azt elismeri, hogy a törvényhozó hatalom a népből ered, csakhogy ő népen azokat érti, akik a „földben rejlő állandó jövedelem birtokában vannak”.²⁹ A levellerek ezzel szemben azzal érveltek, hogy a tulajdont mint vagyont nem szabad összetéveszteni az alapvető emberi tulajdonnal, a szabadsággal, amely utóbbi magasabb rendű a szűkebb értelemben vett tulajdonhoz, a vagyonhoz képest. Az önmaga fölötti tulajdonjogával élő individuum nyilvánvalóan tulajdonos, de ez nem jogforrás, hanem veleszületett természetes jogának egyik érvényesülési formája.³⁰

Az 1689-ben megfogalmazott, és a koronázás előtt a leendő uralkodóval aláíratott Bill of Rights formailag törvény volt, azonban tartalmát tekintve a parlament és a király közötti megállapodásnak, szerződésnek tekinthető. A jogok tekintetében nincs nagy különbség az 1628-as Petition of Right és a Bill of Rights között. Mindkettőben a tulajdon és a szabadság védelme áll a középpontban.

is against our freedom...4. That in all Laws made, or to be made, every person may be bound alike, and that no Tenure, Estate, Charter, Degree, Birth, or place, do confer any exemption from the ordinary Course of Legall proceedings, whereunto others are subjected. 5. That as the Laws ought to be equall, so they must be good, and not evidently destructive to the safety and well-being of the people. These things we declare to be our native Rights...” „The Agreement of the People”, in Howard Shaw: *The Levellers*, London 1968.

²⁸ I. m., uo.

²⁹ I. m., uo.

³⁰ I. m., uo.

Viszont a Bill of Rights kiemelte azokat a közjogi intézményeket, s ezen belül az állampolgári jogoknak azokat a biztosítékait, amelyeket alapvetőnek ítélték abban a korban, így például a király a parlament hozzájárulása nélkül nem függeszthetett fel és nem vonhatott vissza törvényeket, nem avatkozhatott be az igazságszolgáltatás menetébe, biztosítania kellett a parlamenti szólásszabadságot, és a parlamentet rendszeresen össze kellett hívnia.³¹

A tulajdon és szabadság biztosítása, nem utolsósorban Locke műveinek hatására, Anglia észak-amerikai gyarmatain is központi szerepet kapott. Kezdetben a gyarmatok igen nagyfokú autonómiával rendelkeztek, amelyet a gyarmatok létrejöttének és működésének feltételeit meghatározó kiváltságlevelek vagy alapítólevelek garantáltak. Ez a helyzet a 17. század végére, a 18. század elejére módosult, s főként az anyaországgal egyre erősödő gazdasági kapcsolatok hatására megváltozott. Az alapítólevelekben foglalt jogosítványokat az angol jogrendszer egyre erőteljesebb érvényesülése váltotta fel. Ez azt jelentette, hogy a gyarmatok polgárai elvileg részesei voltak mindazoknak a vívmányoknak és jogoknak, amelyek Anglia bennszülött lakóit megillették, viszont mindezek biztosítása, a parlament, az anyaország polgáraiból választott képviselőkkel állott. Az egyre mélyülő ellentéteket nemcsak a vallási különbségek fokozták, hanem az is, hogy korlátozták a gyarmatok gazdasági fejlődését. A korlátozással szembeszögülők ügyeiben való ítélkezést megvonták a gyarmatok esküdtbíróságaitól, s elrendelték, hogy általános jellegű letartóztatási parancsok kibocsátásával, nem pedig személyre szóló letartóztatási paranccsal is elfoghassák az engedetleneket. A gyarmatok lakossága ezt az intézkedést a tulajdont és a szabadságot egyaránt sértő eljárásnak tekintette, s a gyarmatok képviselői szervei által delegált küldöttekből álló kongresszusok megkezdték az ellenállás szervezését. A kongresszusok által elfogadott deklarációk eleinte a sérelmek orvoslását célozták, majd később a gyarmatok függetlenségéért folytatott harc egy-egy állomásai

³¹ „And thereupon the said lords spiritual and temporal and Commons, pursuant to their respective letters and elections, being new assembled in a full and free representation of this nation, taking into their most serious consideration the best means for attaining the ends aforesaid, do in the first place (as their ancestors in like case have usually done), for the vindication and assertion of their ancient rights and liberties, declare:

1. That the pretended power of suspending laws, or the execution of laws, by regal authority, without consent of parliament is illegal.

2. That the pretended power of dispensing with the laws, or the execution of law by regal authority, as it hath been assumed and exercised of late, is illegal.

8. That election of members of parliament ought to be free.

9. That the freedom of speech, and debates or proceedings in parliament, ought not to be impeached or questioned in any court or place out of parliament.

13. And that for redress of all grievances, and for the amending, strengthening, and preserving of the laws, parliament ought to be held frequently.”

„The Bill of Rights”, in: *The Statutes*, Revised Edition, London 1871.

voltak. Az első, New Yorkban, 1765. október 19-én elfogadott Declaration of Rights leszögezi az angol koronához való hűséget, valamint azt, hogy a gyarmatok lakóit ugyanazok a jogok illetik meg, mint Anglia bennszülött lakóit.³² Az 1774. október 14-én Philadelphiában elfogadott második Declaration of Rights már átmenetet képvisel az angol polgár jogai és a természetes és elidegeníthetetlen jogok gondolata között. A deklaráció szerint az észak-amerikai angol gyarmatok lakói a megváltoztathatatlan természetjog, az angol alkotmány alapelvei, számos szerződés és megállapodás alapján a következő jogokkal rendelkeznek: joguk van az élethez, a szabadsághoz és a tulajdonhoz, és soha semmiféle szuverén hatalomnak nem engedik meg, hogy joga legyen azokkal beleegyezésük nélkül rendelkezni. Elengedhetetlenül szükségesnek tartják a helyes kormányzáshoz – és ez az angol alkotmány alapelveiből is következik –, hogy az államhatalmi ágak egymástól való függetlenségét biztosítsák. Ebből az következik, hogy a gyarmati törvényhozó hatalmat a korona által kinevezett tanács nem gyakorolhatja, az alkotmányellenes, és az amerikai törvényhozás szabadságára nézve romboló és veszélyes.³³ Már a leveller iratokból is látható volt, hogy a tulajdon (property) jóval

³² „The members of this Congress, sincerely devoted, with the warmest sentiments of affection and duty to His Majesty's Person and Government, inviolably attached to the present happy establishment of the Protestant succession, and with minds deeply impressed by a sense of the present and impending misfortunes of the British colonies on this continent; having considered as maturely as time will permit the circumstances of the said colonies, esteem it our indispensable duty to make the following declarations of our humble opinion, respecting the most essential rights and liberties Of the colonists, and of the grievances under which they labour, by reason of several late Acts of Parliament

I. That His Majesty's subjects in these colonies, owe the same allegiance to the Crown of Great-Britain, that is owing from his subjects born within the realm, and all due subordination to that august body the Parliament of Great Britain.

II. That His Majesty's liege subjects in these colonies, are entitled to all the inherent rights and liberties of his natural born subjects within the kingdom of Great-Britain.

III. That it is inseparably essential to the freedom of a people, and the undoubted right of Englishmen, that no taxes be imposed on them, but with their own consent, given personally, or by their representatives.”

A „Stamp Act Congress” deklarációja. Megtalálható például: <http://www.leftjustified.com/leftjust/lib/sc/ht/decl/gls5.html#DAR>

³³ „That the inhabitants of the English colonies in North-America, by the immutable laws of nature, the principles of the English constitution, and the several charters or compacts, have the following rights:

1. That they are entitled to life, liberty and property: and they have never ceded to any foreign power whatever, a right to dispose of either without their consent.

2. That our ancestors, who first settled these colonies, were at the time of their emigration from the mother country, entitled to all the rights, liberties, and immunities of free and natural-born subjects, within the realm of England.”

nagyobb terjedelemmel rendelkezett, mint mai tulajdon felfogásunk. Locke hatása itt is nagyon fontos az amerikai gondolkodás számára, hiszen nála is a „bona civile” a vagyoni és személyi jogok egész csoportját jelentette. Az amerikai polgár számára a tulajdon és a szabadság szorosan összetartozott. A tulajdon mindazt jelentette, ami az ember sajátja, tehát az életet, a vagyont, az ember jogait. A szabadság magában foglalta a személyes szabadság intézményét (a Petition of Right, a Bill of Rights illetve a Habeas Corpus alapján), de beleértették az ember személyes képességeinek, lehetőségeinek és vagyonának szabad felhasználására való jogát is, így a lakóhely és foglalkozás szabad megválasztását, valamint az ipar és kereskedelem szabadságát. 1776 júniusában Virginia független államnak nyilvánította magát, és június 12-én elfogadta alkotmányát, amelyet a Jogok Deklarációja vezetett be. A Nyilatkozat kimondja, hogy a természet rendje szerint minden ember szabad és független, mindenkinek vannak veleszületett jogai, amelyekről, még ha társadalmi közösségbe kerül is, semmiféle szerződés meg nem foszthatja, és utódaitól el nem veheti. Ilyenek az élet és a szabadság öröme, a tulajdon szerzésének és birtoklásának, a boldogságra és biztonságra való törekvésnek a joga. A Deklaráció már nem az angol polgár jogait tekinti mércének, hanem a természetes, veleszületett emberi jogokból indul ki.³⁴ A Függetlenségi Nyilatkozat, amelyet a Kongresszus 1776. július 4-én fogadott el, bevezető soraiban már egyértelműen a természetjogi alapon megfogalmazott elidegeníthetetlen emberi jogokról szól. A Deklaráció szerint minden ember egyenlő, s mindenki fel van ruházva a Teremtő által bizonyos elidegeníthetetlen jogokkal, s ezek közül is a legfontosabbak: az élet, a szabadság és a boldogság iránti törekvés.³⁵ Ez a

The Declaration of the First Continental Congress. Megtalálható például: <http://www.leftjustified.com/leftjust/lib/sc/ht/decl/gls5.html#DAR>

³⁴ „That all men are by nature equally free and independent, and have certain inherent rights, of which, when they enter into a state of society, they cannot, by any compact, deprive or divest their posterity, namely, the enjoyment of life and liberty, with the means of acquiring and possessing property, and pursuing and obtaining happiness and safety.”

The Virginia Declaration of Rights. Megtalálható például: <http://www.law.ou.edu/hist/vadeclar.html>

³⁵ „When in the course of human events, it becomes necessary for one people to dissolve the political bands which have connected them with another, and to assume among the powers of the earth, the separate and equal station to which the laws of nature and nature's God entitle them, a decent respect to the opinions of mankind requires that they should declare the causes which impel them to the separation.

We hold these truths to be self-evident: That all men are created equal; that they are endowed by their Creator with certain unalienable rights; that among these are life, liberty, and the pursuit of happiness; that, to secure these rights, governments are instituted among men, deriving their just powers from the consent of the governed; that whenever any form of government becomes destructive of these ends, it is the right of the people to alter or to abolish it, and to institute new government, laying its foundation on such principles, and

dokumentum már nem az angol ember jogainak helyreállítását kéri, hanem minden ember természettől való jogainak alapján állva indokolja meg az Angliától való elszakadást, és az új, független állam létrehozását.

A természetjogi gondolkodás szerint a természetjog örök és abszolút, vagyis létezik egy, az egész emberi nemre érvényes és a pozitív törvényhozás felett álló természeti törvény. De az értelmezések új és új, nehezen megoldható kérdéseket vetettek fel. Ezek közül is az egyik legalapvetőbb az, hogy mi a természet? A fizikai világot, vagy az emberi gondolkodás sajátos struktúráját kell-e természeti törvényen értenünk? A természetjog a természetben, a dolgok természetében vagy az emberi természetben rejlő immanens jog-e? A klasszikus természetjog szerint a természetjog normáinak tartalma megfelel egy, a pozitív jogtól különálló, annál egyetemesebb rendnek. Ezek a normák a természet elemzése révén feltárhatók, vagyis a természetjog normái a természetből dedukálhatók. Ezek változatlanok, mindig és mindenhol érvényesek. A természetben immanens normatív rend az emberi magatartás igazságos rendje, a természetjog az abszolút igazságosság. Azonban megoldhatatlan problémát jelentett, hogy a természetre vonatkozó megállapítások mindig tényekről szóló kijelentések, a norma kijelentés viszont arra vonatkozik, hogy valaminek lennie kell. A másik probléma ezzel kapcsolatban az, hogy ha léteznek a természetben az emberi magatartást szabályozó normák, akkor azokat valakinek/valaminek meg kellett alkotnia. Ha a természetet mint törvényhozót képzeljük el, akkor a természetnek akaratot tulajdonítunk, vagy legalábbis, hogy a normaalkotó akarat, melyet a természetben feltételezünk, Isten akarat, amely az általa alkotott természetben jut kifejeződésre. Így a természeti törvények Isten akaratának kifejeződései. Ha a természetjog az értelemmel felruházott ember természetéből dedukálható, megint csak probléma merül fel, hiszen az emberi viselkedést előíró normák nem az emberi értelemből, hanem az emberi akaratból vezethetők le. Az emberi értelem a viselkedési normákat nem írhatja elő, csak megértheti és leírhatja.

A fenti kérdések és problémák ellenére a természetjog egy olyan átalakulás kiindulópontja lett a politikai laicizálódás területén, mint a heliocentrikus világkép a természettudományokban.

A *lex naturalis* és a *lex naturae* jelentésbeli különbségét a következőkben foglalhatjuk össze: eredetileg a törvény az íratlan és írott törvények együttesét jelentette, amely nem volt kiterjeszthető a természetre, csak mint törvénytmetafora. A 17. században, akkor, amikor a természetkutatás nagy léptekkel haladt előre, megjelent a *lex naturalis* (természeti törvény) mellett a *lex* vagy *leges naturae* (természettörvény) fogalma is. A továbbiakban a *lex naturalis* jelentése az

ornagizing its powers in such form, as to them shall seem most likely to effect their safety and happiness."

Declaration of Independence. Megtalálható például: <http://www.mcs.net/~knautzr/fed/decindep.html>

uralkodó kötelességeit, és az államot létrehozó ember alapvető jogait jelentette, amely a későbbiekben az emberi jogok, valamint az alkotmányos alapjogok irányába fejlődött tovább, vagyis az emberre, az emberi cselekedetekre vonatkozott. A *lex naturae* ellenben az élettelenre, a fizikai természet törvényeire vonatkozott, amely nemcsak a földi világot, hanem az univerzumot is magában foglalta, véglegesen egységet teremtve az égi és a földi világ között.

SUMMARY

The Meaning of the Lex Naturalis and Lex Naturae in the 17–18th centuries

During the 17–18th centuries the empirical natural philosophy worked out the concept of the *lex* or *leges naturae*. Earlier the *lex naturalis* was applied for the natural phenomena as a metaphor. In the 17–18th centuries the meaning of the two laws had

been separated. The *lex naturae* was applied for the laws of the physical world including the Universe. The *lex naturalis* however was applied for the human acts like the duties of the kings, the native and fundamental human rights and for the constitutional rights.

ÖNKONSTITÚCIÓ ÉS ÉLETTÖRTÉNET A KÉSŐI HUSSERL NÉL

TENGELYI LÁSZLÓ

A fenomenológia az eredetileg egyes szám első személyben megfogalmazódó tapasztalat elemzése. Leszűrődött tapasztalataink teszik kivehetővé számunkra a világ rajzolatát; ezért joggal tulajdonítunk nekik döntő szerepet a valóság felépítésében. Jelentőségük azonban nem merül ki ebben. Az általunk megszerzett tapasztalatok egyszersmind megélt életvalóságunk eseményei is – Husserl szavával szólva: életünk „élményei” –, és mint ilyenek énünk alakítói, önazonosságunk alkotóelemei is egyben. Terminusértékű kifejezésekkel ezt úgy fogalmazhatjuk meg, hogy a tapasztalat nem pusztán „a világ konstitúciójában”, hanem tulajdon énünk kialakulásában, önmagunk számára való és egyszersmind jelentős részben önmagunknak köszönhető kibontakozásában – egyetlen szóval: „önkonstitúciójában” – is kulcsszerepet játszik.

Husserl a tapasztalatnak ezt a kétféle funkcióját egyaránt vizsgálja. Élete utolsó időszakában azonban mind egyértelműbben arra az álláspontra helyezkedik, hogy a tapasztalat fenomenológiai vizsgálata végső soron egyet jelent az én önkonstitúciójának vizsgálatával, minden elemében annak részét képezi, ahhoz járul hozzá újabb és újabb adalékokkal.

Világosan megfogalmazódik ez az álláspont a *Karteziánus meditációk*ban. Ez a mű tétélesen is kimondja, hogy „az én önkonstitúciójának fenomenológiája egybeesik az egyáltalában vett fenomenológiával”.¹ A szöveg egyszersmind azt is hozzáteszi ehhez, hogy „az én úgyszólván egy »történet« egységében konstituálódik”.² Másutt Husserl hasonló összefüggésben szó szerint „élettörténetet” mond (még ha idézőjelbe teszi is ezt a kifejezést).³ Önkonstitúció és élettörténet között

¹ *Hua*, I. kötet, 103. o. (Husserl műveit a *Husserliana*-sorozat kötetei alapján idézem, amelyek 1950 óta jelennek meg a Martinus Nijhoff, majd a Kluwer Kiadó gondozásában. Az egyes kötetek szerkesztői között olyan kiváló kutatókat találunk, mint Stephan Strasser, Walter és Marly Biemel, Rudolf Boehm, Iso Kern, Eduard Marbach, Ulrich Melle és mások. A sorozat egyes köteteire a szokásos „*Hua*” rövidítéssel és az azt követő római számmal utalok.)

² *Hua*, I. kötet, 109. o.

³ *Hua*, XV. kötet, 419. o.

így Husserl késői gondolkodásában szoros kapcsolat rajzolódik ki. A továbbiakban e kapcsolat tisztázására teszünk kísérletet.

De ha valóban úgy áll a dolog, hogy az én önkonstitúciójának fenomenológiája egybeesik az egyáltalában vett fenomenológiával, akkor ez a kérdésfeltevés nyilvánvalóan túlságosan messzire vezet. Pontosabban körül kell tehát határolnunk vizsgálódásaink tárgyát. Termékeny módja lehet az önkorlátozásnak, ha csak azokat az új gondolatokat próbáljuk meg számba venni, amelyek a *Karteziánus meditációk* kidolgozását követően Husserl meggyőződéseiben változásokat hoznak. Azok a késői szövegek, amelyeket Iso Kern a kéziratok hagyatékából válogatva a *Husserliana*-sorozat XV. kötetében tett közzé, bepillantást nyújtanak e változások létrejöttének folyamatába. Ha ezt a kötetet kezünkbe vesszük, a változások hordozóiként olyan – részint régről ismert, de új tartalmakkal telítődő, részint újonnan megjelenő – fogalmakra bukkanunk, mint „életidő”, „életvilág”, „én”, „önlét”, „közösség”. A következőkben e fogalmak újonnan kiépülő összefüggésrendszerét igyekszünk majd feltérképezni. Kiindulópontnak egy korábban ismeretlen kifejezés kínálkozik. A „transzcendentális összidő” terminusára gondolok, amely az idő fenomenológiai elemzésében kulcsfontosságú újdonságot hoz. Ahhoz azonban, hogy ezt az újdonságot teljes horderejében méltányolni tudjuk, szükségünk lesz egy rövid visszatekintésre.

1. Előzmények

A korábbiakban Husserl az idő fenomenológiai elemzését a természet objektív és az élmények szubjektív idejének megkülönböztetésére építette. E kettéválasztás keretei azonban csakhamar szűknek bizonyultak a felmerülő elméleti nehézségek leküzdésére. Világos példával szolgál erre *A fenomenológia alapproblémái* című előadás, amely 1910–11 telén hangzott el. Ez az előadás egy nagyszabású kísérletről nevezetes: itt vállalkozik Husserl első ízben arra, amit utóbb „a fenomenológiai redukciónak a monadikus interszubjektivitásra történő»kiterjesztéseként»” emleget majd.⁴ Az ezt megelőző időszak (jórészt kéziratban maradt) munkái – karteziánus hagyományt követve – csupán az elmélkedést végző filozófus egyes szám első személyű perspektívájából kiindulva igyekeztek képet adni arról a beállítottság-váltásról, amely a hátrahagyott előadásszövegekben és feljegyzésekben 1907-től kezdve „fenomenológiai redukció” néven szerepel; elvonatkoztattak tehát attól az – egyébként magától értetődőnek tekintett – tényről, hogy a fenomenológiai vizsgálódást végző szubjektum a valóság megragadásában társakra talál: nem egymagában, hanem jelentős részben mások tapasztalataira és belátásaira támaszkodva ismeri meg a világot. Az 1910–11-es előadásban Husserl első ízben tett kísérletet arra, hogy túllépjen ezen az

⁴ *Hua*, VIII. kötet, 433. o.

elvonatkoztatáson. Abból indult ki, hogy az egy közös világ egyszerre több szubjektum számára adódik, és megpróbálta kimutatni, hogy e szubjektumok egymáshoz való viszonyát sajátos kettősség jellemzi: egyrészt mindegyikük a maga felcserélhetetlen nézőpontjából tekint a másikra, másrészt a világ megismerésében mégis mindegyikük szubjektumtársára – és ennyiben önmaga mására – ismer a másikban. Ezt a kettősséget igyekezett az 1910–11-es előadás – ezúttal nem annyira Descartes-hoz, mint inkább Leibnizhez kapcsolódva – a „monadikus interszubjektivitás” fogalmával megragadni.

Ez az elképzelés megkívánta az idővel kapcsolatos korábbi felismeréseknek az én és a másik viszonyára való alkalmazását is. E viszony elemzése során Husserl új feladattal szembesült: számot kellett adnia arról az alapvető tényről, hogy a másik jelene a mindenkori én jelenével *együtt* létezik, hogy tehát kettőjük élményei *egyidejűnek* tekinthetők. A korai időfenomenológiának azonban ezen egyidejűség értelmezésére nem voltak meg a szükséges gondolati eszközei. Így Husserlnek nem maradt más választása, mint hogy a természet *empirikus* – *objektív* idejére hivatkozzék.⁵ Ámde ez a szükségmegoldás nem állt összhangban azzal a belátással, hogy a másik a mindenkori én számára sohasem pusztán *objektum*, hanem mindig egyszersmind *szubjektumtárs* is. Ezért kivételes jelentősége van annak a változásnak, amelyet ezen a ponton a késői kéziratok hoznak.

2. A változások kezdetei

A *Karteziánus meditációk* kidolgozását követő időszakban Husserl „*transzcendentális – objektív kontemporalitásról és komprezenciáról*” kezd beszélni.⁶ Arra a belátásra jut, hogy az egyes „életidők” már eleve feltételezik a többi életidővel való „egyetemes együttlétezést”, még mielőtt a természet objektív idejéről szó eshetné.⁷ Az így értelmezett egyetemes együttlétezést emlegeti most Husserl „*transzcendentális összidő*” néven.⁸

Az új álláspont formulaszerű kifejezésre tesz szert, amikor Husserl kijelenti: „A többes szám megelőzi az egyes számot [...]”⁹ Ezen elv jegyében állnak azok a vizsgálódások, amelyekben Husserl a késői időszakban ismételten megkísérli „kiterjeszteni” a fenomenológiai redukciót a „monadikus interszubjektivitásra”.

⁵ *Hua*, XIII. kötet, 190. o.: „Die im Einfühlen gesetzte Zeit ist [...] ein Jetzt, das empirisch als derselbe objektive Zeitpunkt gesetzt wird wie das Jetzt des eigenen Bewußtseins.”

⁶ *Hua*, XV. kötet, 74. o.

⁷ *Hua*, XV. kötet, 340. o.

⁸ *Hua*, XV. kötet, 334. o.

⁹ *Hua*, XV. kötet, 341. o.

Ezek a vizsgálódások egy *pluralisztikus szerkezetű, többpólusú monadológia* keretei közé illeszkednek be.¹⁰

Az az új felfogás, amely Husserlt a transzcendentális összidő fogalmának megalkotására készíti, egyszerre idéz elő változásokat az idő elemzésében és az én értelmezésében. Az élmények szubjektív idejét Husserl most kifejezetten „életidőként” – avagy „az életáram idejeként” – emlegeti.¹¹ Ez a terminológiai módosítás azt jelzi, hogy Husserl az idő vizsgálatát immár nem az észlelés modelljére alapozza, mint a korai időszakban, hanem az önazonosság – avagy a „személyes egyéniség” – kérdéskörével kapcsolja össze.¹² Az önmagával azonosnak megmaradó ént eközben mind egyértelműbben úgy fogja fel, mint „egy élet énjét”.¹³

Messzire távolodunk így attól a kanti eredetű elképzeléstől, amely szerint az önazonosságát minden körülmények között megőrző én egy személytelen „funkció” azonosságának tudatában adódik, és ezért maga is olyan „transzcendentális szubjektumként” értelmezhető, amely merőben személytelen: egy X csupán. A „tisztá énpólus” husserli fogalma kétségkívül emlékeztet még erre a kanti felfogásra, ám épp a késői kéziratokban válik nyilvánvalóvá, hogy ez a fogalom valójában az elvonatkoztatás terméke csupán.¹⁴ Más a helyzet azonban azzal, amit Husserl most „énéletnek” nevez.¹⁵ Az énélet „önlét” (*Selbstsein*)¹⁶; ám egyszersmind „mátság” (*Anderheit*)¹⁷ is tartozik hozzá. Máris látható, hogy önazonosság és mátság, valamint időbeliség és személyes azonosság között egyaránt az élet fogalma lesz a kapocs. Nem véletlenül látja most Husserl a fenomenológiai beállítottság legfőbb jellegzetességét abban, hogy ez a beállítottság „a világot az élet fenomenjeként” teszi megragadhatóvá.¹⁸ A késői kéziratok pluralisztikus szerkezetű, többpólusú monadológiájának alapját egyfajta *életfenomenológia* adja meg.

Ez a kifejezés azonban kétségkívül többértelmű marad. A továbbiakban ezért meg kell kísérelnünk világosabban megragadhatóvá tenni és egyértelműbb alakra hozni a monadikus interszubjektivitásnak ezt az újonnan létrejövő életfenomenológiai alapzatát. Segítségünkre lehet ebben, ha a változások két sorát a

¹⁰ Vö. M. Richir, „*Monadologie transcendentale et temporalisation*”, S. Ijsseling (szerk.), *Husserl-Ausgabe und Husserl-Forschung*, Kluwer, Dordrecht/Boston/London 1990, 151–172. o., különösen 160 sk. o.

¹¹ *Hua*, XV. kötet, 339. o.

¹² Vö. *Hua*, XV. kötet, 333. o.: „[...] ihre [sc. der Einzelseele] Lebenszeit, die Zeit ihres Verharrens in ihrer personalen Individualität”.

¹³ *Hua*, XV. kötet, 451. o.

¹⁴ *Hua*, XV. kötet, 541. o.

¹⁵ *Hua*, XV. kötet, 452. o.

¹⁶ *Uo.*

¹⁷ *Hua*, XV. kötet, 450. o.

¹⁸ *Hua*, XV. kötet, 540. o.

továbbiakban egymástól különválasztva vizsgáljuk: előbb az idő fenomenológiai elemzésében bekövetkező módosulásokat követjük nyomon, majd pedig az én és a másik viszonyát érintő változásokat igyekszünk felderíteni. Végül a változások két sorát kölcsönhatásaikban is szemügyre vehetjük. Erre Husserlnek főképp azok a megjegyzései adnak majd módot, amelyek az „életút” és az „élettörténet” fogalmára vonatkoznak.

3. Életidő és transzcendentális összidő

Husserl a „belső időtudatról” szóló korai előadásában¹⁹ – amelyet Michel Henry nem alaptalanul nevez a fenomenológia „legszebb szövegének”²⁰ – arra a felismerésre jut, hogy a bennünket érő mindenkori „ősbenyomás” pillanatát a még emlékezetünkben tartott múlt és a már előre várt jövő holdudvara veszi körül. Ezt a felismerést, amely terminológiailag „retenció” és „protenció” fogalompárjában rögzül, kiegészíti az a további feltevés, hogy a jelenből a múlt – és más módon a jövő is – folytonos módosulás, „kontinuus modifikáció” révén áll elő.²¹ Rudolf Bernet egyik figyelemre méltó írásában részletesen bemutatja, hogy miként kérdőjelezi meg a kontinuus modifikációnak ezt a feltevését sorra olyan gondolkodók, mint Merleau-Ponty, Lévinas, Derrida és Ricœur. E gondolkodók egyébként szerteágazó kezdeményezéseinek közös elemét Bernet abban látja, hogy „mindannyian [...] szembehelyezkednek az időre jellemző módosulás lineáris felfogásával, és e módosulásnak egyöntetűen az eredendő különbözőség jellegét tulajdonítják [...]”.²² Így a gondolkodás ma egy olyan vitakérdéssel kénytelen szembenézni, amelyet Husserl – anélkül, hogy világosan felismerte volna – a maga módján hallgatólagosan eldöntött. Ez a vitakérdés így fogalmazható meg: vajon a múlt és a jövő a jelen módosulásaként érthető-e meg, vagy pedig az átélt idő eme három dimenziójának különbsége az időbeli tartalmak minden módosulásának eleve feltétele? Azt az álláspontot, amely Husserl korai időelőadásaitól kirajzolódik, Ricœur joggal foglalja a következő tételbe: *la modification précède la différence*, vagyis: „a módosulás előbbrevaló a különbségnél”.²³ Kérdés azonban, hogy nem veszti-e érvényét ez a tétel Husserl késői kézírataiban.

¹⁹ Lásd Edmund Husserl's *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins*, hrsg. von Martin Heidegger, in: *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, IX. kötet, M. Niemeyer, Halle a. d. S. 1928. A szöveg új kiadása megtalálható a *Husserliana*-sorozat X. kötetében, amelynek szerkesztője R. Boehm.

²⁰ M. Henry, *Phénoménologie matérielle*, P. U. F., Paris 1990, 33. o.

²¹ Hua, X. kötet, különösen 29 sk. o.

²² R. Bernet, „Einleitung” zu E. Husserl, *Texte zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins* (1893–1917), F. Meiner, Hamburg 1985, LXII. o.

²³ P. Ricœur, *Temps et récit*, Seuil, Paris 1983–85, III. kötet, 51. o.

Hogy ezt a kérdést eldönthessük, el kell igazodnunk „életidő” és „transzcendentális összidő” bonyolult összefüggésein. A „transzcendentális összidő” kifejezés egymástól „áthidalhatatlanul különböző” egyéni életidők együttlétezésére utal.²⁴ Husserl szerint kimondható, hogy *nincs egyéni életidő transzcendentális összidő nélkül*. Ebből a tételből új feladat adódik: még ha arra az álláspontra helyezkedünk is, hogy az egyéni életidő szerveződésének elvét a folytonos módosulás alkotja, fontolóra kell vennünk, hogy vajon nem bizonyul-e az együttlétező egyéni életidők közti különbség olyan tényezőnek, amely nélkül az egyéni életidők önálló megszerveződésére sor sem kerülhetne. Ez a korábban nem mérlegelt lehetőség jelzi, hogy a transzcendentális összidő fogalma „modifikáció” és „differencia” vitakérdését nem is csupán új megvilágításba helyezi, hanem inkább merőben új nézőpontból teszi ismét felvethetővé és vizsgálhatóvá.

Ám ha e vitakérdésben megalapozott döntésre akarunk jutni, nem szabad figyelmen kívül hagynunk azt a tényt, hogy a transzcendentális összidő Husserl felfogása szerint „magasabb fokú idő”²⁵, és mint ilyen eleve feltételezi az egyéni életidőket. Ebből a megállapításból kitűnik, milyen bonyolult kölcsönviszony jellemzi életidő és transzcendentális összidő kapcsolatát. A transzcendentális összidő konstitúciójának kiindulópontja Husserl szerint „a magam ősmódusszerű jelene és egy idegen jelen között létrejövő átfedés”.²⁶ Ahhoz tehát, hogy erre a konstitúcióra sor kerülhessen, az „ősmódusszerű” jelennek a magam egyéni életidejének összefüggésén belül már adottnak kell lennie. Husserl egyébként azért nevezi ezt a jelent „ősmódusszerűnek”, mert ki-ki csupán a maga jelenéből kiindulva találhat utat a másik jelenéhez, és azt ennek következtében csupán a maga jelenének módosult formájaként, modifikációjaként, származékos moduszként értheti meg. Abból az átfedésből, amely két ősmódusszerű jelen között kialakul, olyan „objektív most-pillanat” adódik, amely a késői kéziratok tanúsága szerint nem a természet idejéhez tartozik, hanem továbbra is az életidő jellegzetességeit viseli magán; amint Husserl fogalmaz: „áramló jelen” marad.²⁷ Az így előálló egyidejűség az érdeklődési köröktől függően más és más jelentést ölthet magára: kereskedők számára például úgy határozódhat meg, mint a jelenlegi „szezón”, államférfiak számára úgy, mint a folyó „költségvetési év”, az országház tagjai számára pedig úgy, mint az aktuális „ülésszak”.²⁸ A „közös jelennek”²⁹ mindeme példái azonban nyilvánvalóan visszautalnak az egymástól „szakadékkal elválasztott”³⁰ egyéni életidőkre.

²⁴ *Hua*, XV. kötet, 336. o.; vö. 335. o.: „unüberbrückbare Trennung”.

²⁵ *Hua*, XV. kötet, 334. és 340. o.

²⁶ *Hua*, XV. kötet, 334. o.

²⁷ *Hua*, XV. kötet, 334. o.

²⁸ *Hua*, XV. kötet, 397. o.

²⁹ *Hua*, XV. kötet, 335. o.

³⁰ Vö. *Hua*, XV. kötet, 339. o.: „Die Zeit meines strömenden Lebens und die meines

A fenomenológiai megközelítés tartogat tehát az elemzésben egy olyan fordulatot, amely életidő és transzcendentális összidő viszonyát végül is más színben tünteti fel, mint ahogyan eredetileg vártuk volna. Husserl a következőket mondja: „Ha alaposabban mérlegeljük a dolgot, a helyzet [...] visszajára fordul ahhoz képest, amit magától értetődőnek vélhetnénk: nem arról van szó, hogy először több lélek volna, és az lenne a kérdés, hogy milyen feltételek esetén »férhetnek össze« egymással ezek a lelkek a létezés síkján, hanem valójában a kérdés így hangzik: ha bizonyos vagyok egy lélekben, és annak sajátos lényegét [...] figyelmesen megvizsgálom, miként hámozhatom ki e lényegből azt a tényt, hogy ez a lélek »egy« lélek csupán, és csak mint egy lélek létezhet, hogy tehát ez a lélek a maga lényegénél fogva szükségképpen más lelkekre utal; hogy ez a lélek önmagában és önmagáért való ugyan, ámde mégis csupán egy benne magában megalapozódó, belőle magából kibontakozó pluralitás keretei között tesz szert értelemre?»³¹ Ezt a bonyolult okfejtést a következőképpen értelmezhetjük: a legkevésbé sincs módunk közvetlenül utat találni a transzcendentális összidőhöz és a magunk egyéni életidejének helyét abban kijelölni; ellenkezőleg, a transzcendentális összidő kinek-kinek a számára csupán *a maga egyéni életidejéből kiindulva*, sőt azon belül válik hozzáférhetővé.

Ez a fordulat azonban valójában nem zárja ki, hanem éppenséggel csak még inkább megerősíti azt a feltevést, hogy az együttlétező egyéni életidők közti különbség feltétele minden egyes egyéni életidő önálló megszerveződésének. Alátámasztja ezt az értelmezést Husserlnek az a kijelentése is, hogy „minden egyedi lélek magában hordozza a maga saját idejének együttlétezésbeli alakját”.³² Az *egyedi lélek saját idejének „együttlétezésbeli alakja”*: ennek a különös kifejezésnek aligha tulajdoníthatnánk épkezláb értelmet, ha nem olyan utalást látnánk benne, amely az adott saját időt az összes többitől elválasztó különbségre vonatkozik.

4. Önazonosság és másság

Az én és a másik közti viszony értelmezése szorosan összefügg a „kontinuus modifikáció” sorsának alakulásával. Az összefüggés onnan adódik, hogy Husserl az idegentapasztatlat és a visszaemlékezés között újra meg újra párhuzamot von, és e párhuzam szellemében az én és a másik viszonyát a jelenbeli és a múltbeli én viszonyának mintájára fogja fel. Ez az analógia indítja őt arra, hogy a *Karteziánus meditációk* ban kijelentse: „a másikat fenomenológiailag önmagam »modifikációjá-

Nachbarn ist also abgründtief geschieden, und selbst dieses Wort sagt in seiner Bildlichkeit zu wenig.”

³¹ *Hua*, XV. kötet, 341. o.

³² *Hua*, XV. kötet, 333. o.

nak« tekinthetem”.³³ Ez a kijelentés a fenomenológia híveinek körében is heves ellenkezésre talált. Nem is kell Lévinásra hivatkoznunk, akinek egész életműve egyetlen átfogó tiltakozás e felfogás ellen. Elég, ha példaként Klaus Held egyik korai írását említjük, amely azt a gondolatot fejt ki, hogy az ötödik *Karteziánus meditációban* az *alter ego* értelmezése két különböző nyelvi fordulat öntudatlan egybeolvasztására, *kontaminációjára* alapozódik. Husserl ismételten használja a „*wie wenn ich dort wäre*” formulát annak kifejezésére, hogy a másik énhez azért talállok utat, mert képes vagyok a világra akként tekinteni, „amint” én lennék ott, ahol a másik van. Ez az „amint” (*wie wenn*) azonban – Held érvelése szerint – megszüntethetetlenül kétértelmű marad, mert egyszerre fejezi ki – nyelvtani terminusokkal szólva – a „*ha én volnék ott*” *potencialitását* és a „*mintha én volnék ott*” *irrealitását*. Késői feljegyzéseiben azonban Husserl maga is mindinkább eltávolodik az ötödik *Karteziánus meditáció* ezen elképzelésétől. Egy helyütt például ezt írja: „[...] egy énből, ha azt akként gondoljuk el, amint én más volnék [*wie wenn ich anders wäre*], még nem lesz másik”.³⁴ Másutt arról olvashatunk, hogy az idegentapasztalatban az én és a másik egymással mintegy „átfedésbe” kerül; Husserl azonban hozzáteszi, hogy ez az átfedés – a jelenlegi és múltbeli én közti átfedéssel szöges ellentétben – „*a másságon belüli átfedés (közösség)*”.³⁵ Igaz, ehhez a megfogalmazáshoz nyomban csatlakozik a következő megjegyzés: „Ezt persze könnyebb kimondani, mint megérteni – szavakba foglalom, merőben külsődlegesen tekintve ráadásul teljes magától értetődőséggel, hogy én nem a másik vagyok [...]. De hogyan érthető meg ez a különbség [...]?”³⁶

Ez a kérdés a vizsgált szövegrészben végül is kielégítő válasz nélkül marad. Ez a tény érzékelteti, hogy azok a szövegek, amelyek vizsgálatára vállalkoztunk, nem kész és végleges érvényű megállapításokat kínálnak nekünk, hanem inkább csak töprengéseket, kételyeket és gyakran félúton elakadó elméleti nekirugaszkodásokat tárnak elénk. Nyugodtan állíthatjuk azonban, hogy ezek nemritkán gondolatébresztőbbek, mint a közzétett művek kétségkívül letisztultabb, ám az egyoldalúságtól korántsem mindig mentes tételei.

Meddig jutnak el Husserl késői kéziratai az én és a másik közti különbség tisztázásában? Bármennyire nehéz is a késői kéziratok ingadozó értelmű fejtegetéseit tételes megnyilatkozásokba sűríteni, annyi mindenképp világos, hogy az idegentapasztalat és a visszaemlékezés között korábban megvont párhuzam most megkérdőjeleződik. Husserl mégsem ejti el egyszerűen vizsgálódásainak ezt a szálát. Ellenkezőleg, idegentapasztalat és visszaemlékezés szerkezeti hasonlóságát önazonosság és másság viszonyának elemzése során változatlanul vezérfonalként használja fel. Az analógia értelme azonban eközben az ellenkező-

³³ *Hua*, I. kötet, 144. o.

³⁴ *Hua*, XV. kötet, 335. o.

³⁵ *Hua*, XV. kötet, 450. o.

³⁶ Uo.

jébe fordul át. Szó sincs többé arról, hogy Husserl az én és a másik kapcsolatát a jelenbeli és a múltbeli én viszonyához hasonlíttaná. Ellenkezőleg, most éppenséggel a jelenbeli és a múltbeli én viszonyát kíséri meg az én és a másik kapcsolatának mintájára felfogni.

„A másokkal alkotott közösség kínálta párhuzam”: így emlegeti Husserl a késői feljegyzésekben azt az elvet, amely az énnel kapcsolatos korábbi elképzeléseinek felülvizsgálatára ösztönzi őt.³⁷ A változás iránya világos: ezúttal a másokkal alkotott közösség szolgáltatja a mintát az én belső egységének, önmagával való azonosságának értelmezéséhez.

Az említett analógiának erre a funkcióváltására azonban aligha kerülhetne sor, ha Husserl nem hivatkozhatnék a *másokkal való közösség közvetlen tapasztalatára*. A késői kéziratok valóban nagy számban tartalmaznak olyan fejtegetéseket, amelyek egy ilyen közvetlen tapasztalat léte mellett szólnak. Husserl igyekszik kimutatni, hogy az élet sohasem kinek-kinek a saját élete pusztán, hanem mindig egyúttal „együttes élet” (*Mitleben*) is: együttes észlelés, mások ítéletéhez csatlakozó ítéletalkotás, közös vélekedés – és hasonlóképpen együttes szenvedés, közös vágy, egyesült akarat is.³⁸ Sőt, a késői kéziratok egyenesen azt állítják, hogy a szubjektumok találkozásában „életegység” létesül: a nyelvi közlések síkján „én-te közösség”, a szerelemben „személyek kettős egysége” (*Zweieinigkeit der Personen*); egyszersmind azonban még valami átfogóbb egység is, amely a monadikus szubjektumtársakat – „áthidalhatatlan elválasztottságuk” ellenére – összekapcsolja egymással: „egyetemesen konstituálódott ösztönközösség”.³⁹

Az utolsóként említett kifejezés azt jelzi, hogy Husserl a harmincas években egészen újfajta vizsgálódásokba fog: immár nem csupán az „éneletet” és az „énidőt” vizsgálja, hanem, hogy egy különös terminust idézzünk, a „radikális énelőttest” is.⁴⁰

Ez a fogalom egy olyan életfenomenológia közegében kap helyet, amely nem éri be a tudatélet vizsgálatával, hanem az intencionális analízist megkísérli kiterjeszteni az ösztönélet vizsgálatára is. E kísérletnek köszönhető az „ösztönintencionalitás” paradox, ám centrális jelentőségű fogalma. Ez a fogalom azokból a törekvésekből nő ki, amelyek az intencionalitás nem tárgyiasító válfajainak felderítésére irányultak. Ezek közé sorolta Husserl már a korai időelőadásokban a múltat megőrző retenciót és a jövőt előlegező protenciót. Ezért is állította szembe a belső időtudatnak ezeket a funkcióit úgy a közvetlenül tárgyakra irányuló – és éppen ezért a tudatáramot keresztező – „harántintencionalitással”, mint egy olyan „hosszintencionalitás” mozzanatait, amely a tudatáram iránya mentén hat. Felfedezésük pillanatától fogva az intencionalitásnak ezekre a nem tárgyiasító

³⁷ *Hua*, XV. kötet, 416. o.

³⁸ *Hua*, XV. kötet, 342. o., 462. o., 512 sk. o. Vö. 446. o., 452. o., 455. o.

³⁹ *Hua*, XV. kötet, 342. o., 476. o., 596. o.

⁴⁰ *Hua*, XV. kötet, 598. o.

válfajaira hárult – a tárgyi világ konstitúciójával ellentétben – az önkonstitúció feladata. Az önkonstitúcióról azonban Husserl életének különböző szakaszaiban különböző módon igyekezett számot adni. Késői kézírataiban egy helyütt a következőképpen tekint vissza arra az útra, amelyet bejárt.

Első szakasznak a korai időelőadások korszakát tekintti. „A belső időtudatról szóló régi tanításomban” – írja – „a [tudatáramot átható] intencionalitást éppenséggel olyan intencionalitásként tárgyaltam, amely protencióként előre irányul és retencióként módosul, mindamellett megőrzi egységét; ámde az énről nem szóltam, vagyis nem jellemeztem az említett intencionalitást énszerű intencionalitásként (azaz a legtágabb értelemben véve akarati intencionalitásként).”⁴¹

A második szakasz ahhoz az időszakhoz köthető, amelyből a passzív szintézisről szóló nevezetes elemzések származnak. Husserl – továbbra is az imént idézett szöveghelyen – így ír erről a szakaszból: „Később úgy mutattam be ez utóbbi [vagyis az énszerű] intencionalitást, mint ami egy én nélküli intencionalitásra (»passzivitásra«) épül rá.”⁴²

A harmadik szakasz végül maga a késői feljegyzések időszaka. Husserl most a következő kérdést méri le: „Vajon nem tehetjük-e fel – sőt, nem kell-e feltennünk –, hogy létezik egy olyan egyetemes ösztönintencionalitás, amely [...] konkrétan jelentől jelenig hajt bennünket tovább, mégpedig oly módon, hogy minden tartalom ösztönbeteljesülés tartalma, és már a cél elérése előtt intenció tárgya, ám egyszersmind oly módon is, hogy minden primordiális [azaz kinek-kinek sajátját alkotó] jelenben magasabb fokú transzcendáló ösztönök mindegyik másik jelenbe átnyúlnak és az összes jelent mint monászt egymással összekapcsolják, miközben – intencionálisan – valamennyien magukban hordozzák egymás implikátumát.”⁴³ Bármennyire nehezen értelmezhető és utalásszerű marad is ez a megfogalmazás, az idézett szavak annyit mindenképpen elárulnak, hogy a késői Husserl az én önkonstitúciójának én nélküli hordozóját egyfajta egyetemes ösztönintencionalitásban véli felfedezni, amely az egyéni élet mindenkori jelenét nem csupán a következő saját jelennel kapcsolja össze, hanem egyszersmind mások idegen jelenével is. Ami pedig a monadikus szubjektumtársak közti átfogó „életegységet” illeti, az a késői kéziratok tanúsága szerint nem intencionális tudatteljesítményeknek köszönhető, hanem ösztönkésztetéseknek és vágyrezdüléseknek. Az intencionális tudatteljesítmények műve nem egyéb, mint az egyetemes *intencionális implikáció*: minden én olyan tükör, amelyen mindegyik másik én képe megjelenik. Ez az egyetemes tükrözés azonban a mindenkori másik másságát az én önkonstitúciójának puszta mozzanatává fokozza le; ezért az intencionális implikáció jelensége a legkevésbé sem szünteti meg az énmonások közti

⁴¹ *Hua*, XV. kötet, 594 sk. o.

⁴² *Hua*, XV. kötet, 595. o. – Vö. *Hua*, XI. kötet, § 27, különösen 125–128. o.

⁴³ *Hua*, XV. kötet, 595. o.

„áthidalhatatlan elválasztottságot”. Ellenkezőleg, épp az egyetemes tükrözésnek ez a jelensége az oka annak, hogy a szubjektumok mindegyike a maga felcserélhetetlen nézőpontjából tekint a másikra. A nézőpontoknak ez a felcserélhetetlensége és az a *pozicionálisnak* nevezhető differencia, amely ennek következtében a szubjektumtársak egymáshoz viszonyított helyzetét jellemzi, minden énnak a *magába zárt monász* jellegét kölcsönzi. Más a helyzet azokkal az ösztönintencionálisokkal, amelyek a „radikális én-előttés” tartalmát alkotják: ezek átnyúlnak a saját jelenből az idegen jelenekbe, és ezzel az én önkonstitúcióját ráutalják a másokkal való életegységre. A tudatteljesítmények nem vetkőzhetik le pozicionális kötöttségeiket; csupán a vágyrezdülések hatolnak át a monadikus burkokon.

5. „Életút” és „élettörténet”

Husserl korai időelőadásai arra a korántsem magától értetődő meggyőződésre épültek, hogy a retenció a bennünket érő mindenkori ősbenyomást „folytonos módosítással” átalakítja ugyan, ám így átalakítva egyszersmind meg is őrzi, és ekként az egyéni élethez tartozó egész múltat hozzáférhetővé teszi a reprodukatív felidézés, a visszaemlékezés számára. Rudolf Bernet joggal jellemzi ezt az elképzelést a következő szavakkal: „A retenció a múltat rendelkezésem hatókörén belül tartja, »Jelen!«-nel feelve felidéző emlékezetem szólítására.”⁴⁴ Ebben a korai időszakban Husserl az önkonstitúció döntő tényezőjének épp azt tekintette, hogy a felidéző emlékezetnek így mindig módjában áll a retencióban megőrzött múltat újra megjeleníteni és ezáltal birtokba venni, mintegy tartós szerzeményként rögzíteni. A késői feljegyzések korszakában ez a felfogás is jelentősen módosul. Helyenként továbbra is találunk ugyan olyan kijelentéseket, amelyek szerint „múltam a visszaemlékezésben rendelkezésemre áll; múltamat, amikor csak akarom, újra megjeleníthetem”.⁴⁵ Husserl azonban ezúttal hozzáfűzi: „Csakhogy mindez korántsem ilyen egyszerű.”⁴⁶ Honnan származik ez a fenntartás? Onnan, hogy Husserl most, amint arról már szó esett, nem az idegentapasztalatot fogja fel a visszaemlékezés mintájára, hanem, megfordítva, a visszaemlékezést értelmezi az idegentapasztalat mintájára. Az analógiának ez a funkcióváltása azzal a következménnyel jár, hogy a jelenbeli és múltbeli én egymással való azonossága elveszíti vélt magától értetődőségét.

⁴⁴ R. Bernet, „L’encadrement du souvenir chez Husserl, Proust et Barthes”, *Études phénoménologiques* 7 (1991), 65. o. (A tanulmány megtalálható R. Bernet *La vie du sujet* című gyűjteményes kötetében is, amely 1994-ben jelent meg a *Presses Universitaires de France* kiadványaként Párizsban.)

⁴⁵ *Hua*, XV. kötet, 418. o.

⁴⁶ *Uo.*

Ezért tulajdonít most Husserl kitüntetett jelentőséget egy olyan jelenségnek, amelyet már a korai időszakban is világosan felismert ugyan, ám anélkül, hogy további következtetéseket vont volna le belőle. A visszaemlékezés *retroaktív* jellegére gondolok, amelyről a korai időelőadások szövegének 25. §-ában esett először részletesebben szó. A késői feljegyzésekben erről a következőket olvashatjuk: „Tulajdon múltbeli létem különböző jelenekben a mindenkori jelen elevenen ható horizontjától függően más és más színben tűnik fel előttem, a maga részéről más és más szemléleti tartalmat hordoz, s más és más olyan horizontba illeszkedik bele, amely a jelen függvényében nyílik meg és marad fenn [...]”⁴⁷ A retroaktivitás eme felismerésének az a következménye, hogy mind nyilvánvalóbbá válik a múlt *részleges hozzáférhetetlensége* és *elvi uralhatatlansága*. Ha mindaz, amit tulajdon múltunkból képesek vagyunk felidézni, egy olyan horizontba illeszkedik bele, amely a mindenkori jelen függvényében „nyílik meg és marad fenn”, akkor semmiképp sem állíthatjuk, hogy mindaz, amit egyszer átéltünk, a visszaemlékezésben rendelkezésünkre állna. A „kontinuus modifikáció” elvéről következőképpen kiderül, hogy kiegészítésre szorul, mert egymagában nem alkalmas annak magyarázatára, hogy mi teszi hozzáférhetővé a saját múltat a felidéző emlékezet számára. Az idézett megfontolások arra mutatnak, hogy kiegészítő elvként a *retroaktív konstitúció* gondolatát vehetjük számba.

A saját múlt részleges hozzáférhetetlenségének és elvi uralhatatlanságának felismerése arra mutat, hogy nem pusztán az én és a másik közti kapcsolat minősül „*másságon* belüli átfedésnek (közösségnek)”, hanem a jelenbeli és a múltbeli én viszonya is. Nem pusztán a másokkal való közösségben, hanem az „önmagammal való közösségben” is olyan idegenszerűsége bukkanok, amely megkérdőjelezi önazonosságom magától értetődőnek vélt megbonthatatlanságát. Ez az oka annak, hogy Husserl a késői időszakban mindinkább úgy tekint az énrre, mint ami a legmegfelelőbbben „az ellentmondások önazonos énjének” paradox formulájával jellemezhető.⁴⁸

Ezek az új meglátások készítetik Husserlt a késői időszakban arra, hogy az én önkonstitúciójának megjelölésére olyan – egyébként közhasználatú – kifejezéseket alkalmazzon, mint „életút”, „élettörténet” vagy akár „vándorút”. A késői kéziratok arra a felismerésre jutnak, hogy az emberi „életidő” és az emberi „önlét” legfőbb sajátosságát az a hangsúlyozottan „»ingatag« egység” („*vage*” *Einheit*) fejezi ki, amelyre a „vándorút” metaforája utal⁴⁹. Ezen lemerhetjük azt a távolságot, amely a késői kéziratok felfogásmódját elválasztja a korai időelőadások álláspontjától. Az az öregkori kísérlet, amely az én önkonstitúciójának „élettörténetként” való értelmezésére irányul, abból a megfigyelésből nő ki, hogy a „kontinuus modifikáció” egykor kizárólagosnak tekintett elve valójában csupán

⁴⁷ Uo.

⁴⁸ *Hua*, XV. kötet, 520. o.

⁴⁹ *Hua*, XV. kötet, 452. o.

részleges érvényű, és ezért nem szolgálhat az önazonosság zálogául. Husserl kénytelen belátni, hogy az emberi „önlét” az „önfenntartásért” folytatott szakadatlan küzdelem biztosnak soha nem tekinthető eredménye.⁵⁰ Ebből pedig máris levonható a következtetés: „Visszatekintve adódik számomra egységként az út [...]”.⁵¹ Az én önkonstitúciójának élettörténetként való értelmezésére nem kerülhetne sor, ha Husserl nem fogadná el a „kontinuus modifikáció” elképzelése mellett az életidő szerveződésének kiegészítő elveként a *retroaktív konstitúció* gondolatát.

6. Befejezés

Azok a változások, amelyeket az előzőekben áttekintettünk, a késői idősakra gyökeresen átalakítják az időbeliség és az önazonosság kapcsolatáról korábban kialakított képet. Az átalakulás azzal kezdődik, hogy a transzcendentális összidő gondolata megrendíti a folytonos módosulás elvének egyeduralmát. Ennek következtében a jelenlegi és a múltbeli én korábban magától értetődőnek vélt egybeesése ugyancsak bizonytalanná válik. Ezért nem is szolgálhat többé mintaként az én és a másik kapcsolatának elemzése számára. Ez az oka annak, hogy a kétféle viszony között megvont analógia értelme most visszajára fordul: immár az idegentapasztalat elemzése válik a visszaemlékezés vizsgálatának kiindulópontjává. Az analógiának ez a funkcióváltása végül visszahat az én időbeliségének és önazonosságának értelmezésére: egyrészt a kontinuus modifikáció elvének kiegészítőjeként előtérbe kerül a retroaktív konstitúció gondolata, másrészt pedig megszületik „az ellentmondások önazonos énjének” első pillantásra talán meglepő, ámde valójában nagyon is kifejező fogalma: nyilvánvalóvá válik tehát, hogy az én élethosszigi önazonossága a legkevésbé sem mentes a válságoktól, sőt esetenként a meg hasonlásoktól sem. Mindezek a változások együttesen csapódnak le abban az elképzelésben, hogy az én önazonossága egy élettörténet „vándorútjának” laza és ingatag egységeként fogható fel.

Mindazok a gondolati szálak, amelyeket a késői feljegyzésekben végigkövetünk, az „egyetemes teleológia” fogalmában⁵² futnak össze. Ez a fogalom egyszersmind megteremti a legutolsó évek kézírataival való összeköttetést is. A *Husserliana*-sorozat XXIX. kötete, amely a *Válságkönyv* megírásának éveiben született feljegyzésekből tartalmaz válogatást, különösen világosan mutatja, hogy *élettörténet* és *világtörténelem* Husserl késői gondolkodásában mind szorosabb kapcsolatra lép egymással. Hozzátehetjük, hogy ez a kapcsolat nem is előzmények

⁵⁰ *Hua*, XV. kötet, 352. o. és 367. o., jegyzet; vö. 519 sk. o.

⁵¹ *Hua*, XV. kötet, 419. o.

⁵² *Hua*, XV. kötet, különösen 378–386. o. és 592–597. o.

nélkül való. Már a XV. kötetben is arról olvashatunk, hogy énként elmondhatom magamról: „a magam hagyományának énje” vagyok.⁵³ A hagyomány fogalma az egyéni élettörténetet már ekkor is egyértelműen hozzákapcsolja a világtörténelemhez. De csak a legutolsó évek kézírataiban válik középpontú fontosságúvá az a felismerés, hogy „nem minden hagyomány előre ismert és uralhatóan hozzáférhető”.⁵⁴ Ez az egyszerű megfigyelés attól kap jelentőséget, hogy Husserl új vállalkozásra ösztönzi: arra készíti, hogy rákérdezzen arra a rejtett értelemképződésre, amely a történeti hagyományok felszíne alatt végbemegy.⁵⁵

A rejtett értelemképződés kutatásának igényét azonban valójában nem csupán a világtörténelem vizsgálata, hanem a személyes élettörténet elemzése is felveti. A *Husserliana*-sorozat XV. kötetének szövegében rábukkanhatunk egy olyan okfejtésre is, amely kételyeket fogalmaz meg az „életút” metaforájával kapcsolatban. „A megtett út a szó szokványos értelmében véve” – olvashatjuk – „mindig előzetes meggondolás és akarás tárgya [...]. Az életúttal ellenben nem így áll a dolog, noha egy bizonyos pillanatban megszülethet egy olyan eszmény, amely megkívánja, hogy »e pillanattól fogva« az élet egészét előzetes elhatározás alapján [...] az egyetemes célértelműség egységével ruházzuk fel [...]”.⁵⁶ Husserl azonban hozzáteszi: „Nem kezdettől fogva tesz szert – sőt, általában soha nem is tesz szert – az élet ilyen teleologikus egységre, amely minden különálló célt és cselekvést átfogva.”⁵⁷ A gondolatmenet végül is egy kérdésbe torkollik, amely így hangzik: „Hogyan fest az emberi életút ezen eszményképződés előtt, és hogyan érthető meg az a konstitutív motiváció, amelyből egysége megszületik?”⁵⁸

Ez a kérdés világosan megmutatja, hogy az élettörténet egységének magyarázatához az „egyetemes célértelműség” feltevése nem elégséges. Husserl ezért olyan próbálkozásokra szánja el magát, amelyek túlmutatnak e feltevés keretein. Egyes fejtegetések tanúsága szerint a választ olykor abban az igényünkben véli meglegelni, amely arra irányul, hogy életünk történéseiért felelni tudjunk. E fejtegetések szerint a *Selbstverantwortung* igénye az a készítés – „konstitutív motiváció” –, amely az életút egységét megadja. „Embernek lenni” – mondja Husserl – nem is egyéb, mint e magunkért vállalt felelősség igényével létezni: *Sein aus Selbstverantwortung*.⁵⁹ Más fejtegetések azonban az élettörténet vizsgálatának egy ettől eltérő lehetőségét körvonalazzák: arra bátorítanak, hogy annak a rejtett és uralhatatlan értelemképződésnek igyekezzünk nyomára bukkanni, amelyet élettörténetünkben minden eszményképződés és minden egységesítő értelem-

⁵³ *Hua*, XV. kötet, 519. o.

⁵⁴ *Hua*, XXIX. kötet, 343. o.

⁵⁵ *Hua*, XXIX. kötet, 345. o.: „*Rückfrage nach der Sinnbildung*”.

⁵⁶ *Hua*, XV. kötet, 419. o.

⁵⁷ Uo.

⁵⁸ Uo.

⁵⁹ *Hua*, XV. kötet, 422. o.

rögzítés eleve feltételez. Arra azonban Husserl késői kézírataiban már nem derül fény, hogy miként egyeztethető össze egymással ez a kétféle nekiindulás. Rejtély marad, hogy miként fér össze a felelősségvállalás szabadsága⁶⁰ egy magától meginduló és rejtetten lejátszódó értelemképződés uralhatatlanságával és ellenőrizhetetlenségével.

Ennek ellenére is elmondhatjuk azonban, hogy Husserl késői kézírataiból egy olyan gondolkodó képe bontakozik ki, aki szellemileg nem kevésbé kortársunk, mint jelenünk legkiválóbbjai: ugyanazokkal a nehézségekkel viaskodik, mint az élettörténet mai kutatói (P. Ricoeur, A. MacIntyre vagy Ch. Taylor), ám meggondolásai nemritkán közelebb jutnak magukhoz a dolgokhoz, mint az e tárgyban újabban született okfejtések. Már csak azért is ezt állíthatjuk, mert ezek a meggondolások – napjaink elképzeléseitől eltérően – módszert kínálnak ahhoz, hogy elméletileg számot vessünk azokkal az életválságokkal és meghasonlásokkal, amelyek az én rendszerint túlságosan is magától értetődőnek vélt önazonosságát újra meg újra megkérdőjelezzik.

RESÜMEE

Lebensgeschichte und Selbstkonstitution bei Husserl

Husserl behauptet bereits in den *Cartesianischen Meditationen*, daß sich das Ich sozusagen in der Einheit einer „Geschichte“ konstituiert. Noch ein deutiger prägt sich die Idee einer Gleichsetzung zwischen Lebensgeschichte und Selbstkonstitution in den Forschungsmanuskripten aus den frühen dreißiger Jahren aus, die von Iso Kern im XV. Band der Husserliana-Reihe

veröffentlicht worden sind. Der vorliegende Aufsatz enthält eine Analyse der in diesem Zusammenhang wichtigsten Texte aus dem genannten Band. Im Mittelpunkt der Erörterungen stehen Schlüsselbegriffe wie „transzendente Allzeit“, „Deckung (Gemeinschaft) in der *Anderheit*“, sowie „Lebensweg“, „Lebenswanderung“ und „Lebensgeschichte“.

⁶⁰ Hua, XXIX. kötet, 377. o.: „Freiheit, sich verantworten zu können“.

DOKUMENTUM

HAMANN RECENZÍÓJA KANT: A TISZTA ÉSZ KRITIKÁJÁRÓL

A kortársak hamarosan tudatára ébredtek annak, hogy Kant *A tiszta ész kritikája* c. műve „a filozófia új korszakát jelenti” – mint Christian Gottfried Schütz jénai professzor írta az *Allgemeine Literaturzeitung* c. lapban (1785. július, 4. sz.). A kanti műben megnyíló távlatok, az alapgondolatok újszerűsége, nem is szólva az új terminológiáról, kb. 1785-től mind intenzívebb értelmezést és bírálatot váltott ki Németországban.

Kant első bírálói közé tartozik Johann Georg Hamann, a szerző königsbergi honfitársa és barátja is. Hézagosan megírt életrajzából kitűnik az, hogy Hamann már a nyomtatás közben megkapta a korrektúraíveket, melyek közül harmincat, hivatali munkáját is félretéve, 1781. április 7-én szinte egy harapásra „elnyelt” (lásd Hartknochhoz írott levelét, 1781. április 8). A kanti mű jelentősége Hamann szemében is nyomban világos volt. Már 1781 júliusában elkészül a recenzió fogalmazványa, amelyet azonban – Metakritikájához hasonlóan – nem publikál, és mindkét írás posztumusz jelenik meg, látszólag nem befolyásolva a vita menetét. (lásd Chr. Garve és J. G. H. Feder kritikáit, amelyekre Kant a *Prolegomenában* oly hevesen reagált).

A publikálás elmaradásának több oka van: Hamann a königsbergi egyetemen Kant egykori tanítványa volt, és mestere iránt többszörösen lekötözött; másfelől Hamann, aki akkoriban – bár Königsbergben tekintélynek számított – egyszerű vámtisztviselő volt, nem szívesen avatkozott akadémiai vitákba, hanem levélben közölte gondolatait szűk baráti körével (pl. Herderrel).

A rövid recenzió elárul már valamit Hamann sajátos stílusjegyeiből: a sokszor szarkazmusba átmenő irónia, a rejtélyes utalások és szójátékok előadásmódjából, amelyekkel máig küszködik a Hamann-filológia. Számunkra viszont inkább a Kant ellenében tömören megfogalmazódó gondolati irány a fontosabb, amely egy nyelvfilozófia későbbi kibontakozásához vezet el.

Rathmann János

RECENZIO A TISZTA ÉSZ KRITIKÁJÁRÓL

Immanuel Kant königsbergi professzor könyvéről*

„Korunk a kritika voltaképpeni százada, melynek mindent alá kell vetni. A vallás – a maga szent voltával – és a törvényhozás – a maga fenségével – együttesen ki akarják vonni magukat ez alól. Ám akkor nyomban jogos gyanút keltenek maguk iránt, és nem tarthatnak igényt arra a töretlen tiszteletre, melyet az ész csak annak ad meg, ami ki tudta állni szabad és nyilvános vizsgáját.” Jelen mű recenzense is töretlen tiszteletet hirdet meg, hogy legalább korlátozott jelzésével előmozdítsa egy, azon olvasók előtt leteendő szabad és nyilvános vizsgát, akik méltók erre és mind szabadidejük, mind ízlésük folytán hivatottak is rá.

Leibniz intellektualizálta a jelenségeket, Locke szenzifikálta az értelemfogalmakat, a tiszta ész pedig a jelenségeket és fogalmakat, összes ismeretünk elemeit „transzcendentális valamivé = X” asszimilálja, „amiről egyáltalán semmit se tudunk, s általában nem is tudhatunk, amennyiben ez az érzéki adatoktól el van különítve”. Az olyan megismerés, amely nem magukkal a tárgyakkal, hanem a tárgyak *a priori* fogalmaival foglalkozik, a *transzcendentális* nevet viseli, és a *Tiszta ész kritikája* egy transzcendentálfilozófia teljesen kifejtett gondolata. Ezen az új néven a végtelen viták kétezeréves harctere a tiszta ész által egy csapásra átalakul valamennyi birtokunknak egy szisztematikusan rendezett inventáriumává – és elszáll egy meglehetősen absztrakt genealógiának és heraldikának a szárnyain a monarchista méltóság és olimposzi reménység felé, „mint egyetlen az összes tudományok közül, hogy átélje abszolút kiteljesedését, mégpedig rövid idő alatt, varázsművészetek nélkül”, és mágikus talizmánok nélkül, mint a bölcs Helvetius mondja – „de mindezt elvekből” –, szentebbekből, mint a valláséi és fenségesebbekből, mint a törvényhozáséi. Mindamellet egy metafizika pusztán lehetőségének vagy lehetetlenségének eldöntése még mindig az alábbi sokoldalú és ki-nem-merített kérdés eldöntésétől függ: *Hogyan és mennyiben* ismerhető meg az értelem és ész, minden tapasztalattól mentesen? Mennyit szabad nekem az ésszel, ha a tapasztalat minden anyagát és segítségét elveszik tőlem, mintegy teljesíteni remélnem? Vannak-e emberi ismeretek minden tapasztalattól függetlenül, vannak-e formák, függetlenül minden anyagtól? Miben áll az *a priori* és *a posteriori* fogalmak formális különbsége? Biztos, hogy olyan titok rejtőzik az analitikus és szintetikus ítéletek *differentia specificájában*, ami a régiek közül egynek se jutott volna az eszébe? Vajon a *prius* és *posterius*, analízis és szintézis nem természetes *correlatumok*-e, és véletlenül nem *oppositumok*-e, de mindkettő, mint a *szubjektum*nak a *predikátum*mal szembeni *receptivitása* nem a fogalmaink

* Hartknoch, Riga (1781), 856. o.

spontaneitásán alapszik-e? Vajon az *ideae matrices* és az *ideae innatae* nem egyazon szellem gyermekei-e? Vajon *érzékiség* és *értelem* mint az emberi megismerés két törzsöke, nem egy közös, de számunkra ismeretlen gyökérből erednek-e úgy, hogy azon tárgyak által *adottak* és ezek által *el vannak gondolva* (értelmezve, felfogva): mire jó egy olyannyira erőszakos, illetéktelen elválasztása annak, amit a természet összekapcsolt? Vajon transzcendentális gyökerük e dichotómiájával és kettévágásával nem vész-e el, nem szárad-e ki a két törzs?

Tapasztalat és anyag tehát az a *közös valami*, melynek elkülönítése lenne hivatva a keresett *tisztaság* megtalálására, és az észképesség tulajdonául és birtokául fennmaradó *forma* képezi mintegy a *szűzi földet* a tiszta (spekulatív) ész jövőbeni rendszeréhez az alábbi cím alatt: a természet metafizikája, melyből a jelenlegi kritika csupán propedeutika. Mármost azonban az egész tartalomnak szükségképp nem másnak, mint tartalom nélküli formának kell lennie; így semmi sem volt kitűnőbb, mint a skolasztikus művészi forma csinálmánya, és semmilyen sematizmus tisztább, mint a szillogisztikus apodiktikus három láb szintézise?

A meghatározhatóhoz és ennek meghatározásához viszonyítva a két főrész egyfajta *transzcendentális elem- és módszertan*. *Tér és idő*, mint az érzékiség tiszta formái *ab extra sicut ab intra*, empirikus realitásuk és transzcendentális idealitásuk a *transzcendentális esztétikában*, mint az elemtan első részében oly bizonyos és kétségbenvonhatatlan magyarázatot nyernek, mint „ami valaha is megkövetelhető egy olyan teóriától, amelynek organonként kell szolgálnia”. A *transzcendentális logika*, éppúgy mint a *közönséges*, *analitikára* és *dialektikára* oszlik, csak az a különbség, hogy az első egy új topika kategóriáival és amfibóliáival a közönséges ontológia szerény szinonimájának ajánlkozik. De mivel a *formális tisztaság*, tartalom és tárgy nélkül, szükségszerűen és „önhibáján kívül” látszatszerűséggé kell hogy elfajuljon: így a *transzcendentális dialektikának* voltaképpen az a rendeltetése, hogy megmagyarázza ezt a fel nem ismert s szintűgy gyógyíthatatlan örökölt kárt, mint a tiszta ész valóságos pudendumát¹, nevezetesen *paralogizmusait* a pszichológiai Én tekintetében és *antinómiáit* az összes *per thesin et antithesin kozmológiai eszme* tekintetében, hasonlóan egy csodálatos háborúhoz, amiről egy régi egyházi ének szól: *hogyan ette meg az egyik halál a másikat*. Ezen *autokheiria* vagy *eutanázia* után a tiszta ész végül elhatol a maga misztikus egységének ideáljához, mint egész konstitutív sematizmusának és éteri építményének regulatív elvéhez. Az elemtan végét – 631–704. o. – az összes spekulatív teológia egyfajta *kitűnő*, *con amore kidolgozott* kritikája képezi: jöllehet a Platónra vonatkozó éles elméjű megfigyelés (314. o.) magán a tiszta ész törvényhozóján és műítésén is beigazolódhat.

A *transzcendentális módszertan* meghatározza a tiszta ész teljes rendszerének a formális feltételeit, tárgyalja annak diszciplínáját, mely találóan párhuzamosan fut a *törvény diszciplínájának* Szent Pál-i teóriájával, tárgyalja *kánonját*,

¹ *pudenda* – ami az ember számára szégyellnivaló; a nemi részek ókori megnevezése

architektonikáját, és végül a történetét három szándék szerint: 1.) Tárgyának szándéka szerint, ahol is Epikurosz a szenzuálfilozófia feje, Platón pedig az intellektuálfilozófia feje. 2.) A tiszta észmegismerés *eredete* szerint, ahol *Arisztotelész* az empiristák feje, Platón pedig ismét a *noologisták* élén jelenik meg. 3.) A *módszer* szerint. A *naturalista* módszer pusztá *miszologia* az alapelvekre visszavezetve és az összes művi eszköznek az elhanyagolása, csakúgy mint saját módszerként való felmagasztalása az értelmetlenségbe süllyed. A scientista nem járhat el másként, mint *szisztematikusan*. *Christian Wolff* a dogmatikusok között, *David Hume* pedig a szkeptikusok között *velut inter ignes Luna minores*². Egyedül a *kritikai* út volt nyitva. Ez az új gyalogösvény – úgy tűnik – éppoly kényelmetlen hadi útnak, mint a táncvonal közönséges gyalogútnak. Az *indifferentizmus*, „mint nem a könnyelműség, hanem századunk érett ítélőerejének a hatása”, szívesen tünteti fel magát *kritikainak*: de mivel „az ilyen anyagok és tárgyak tekintetében megjártszott közöny, amely az emberi természet és érdekei számára nem lehet közömbös”, vagy a legmélyebb képmutatás káprázata, vagy a világ *funesto veternójának* a jelenségei közé számít: Így módon ezt az *indifferentizmust* odaillő módon nevezhetnénk *hipokritának* vagy *politikainak* is, ellentétben mind a *szkeptikus anarchiával*, melynek kétségbe kellene esnie lustaságmódszerének káoszán, mind pedig a *dogmatikus despotizmussal*, amely *ποτερα ποτερα*-val, vagy, ha egy felnémet cinizmust megengedhetek magamnak, balfácán módjára fordítva fog a dologhoz, és a fény fegyverével csak tovább terjeszti a sötétség és barbárság birodalmát. Ugyanazon *Terrasson* apát szerint, aki a transzcendentális írások esztétikai hosszúságát nem *ab extra*, hanem *ab intra* tudta értékelni, egy író boldogsága abban rejlik, hogy „néhányan disérik, és mindenki ismeri”. – A recensens az igazi szerző *maximumaként* és kritikájaként hozzáteszi még: „akit édeskevesek értenek meg”.

QUANTUM EST IS REBUS INANE!³

SUNT LACRIMA RERUM⁴

Joh. Georg H-m-nn

81. júl. 1. napján

(Közzéteszi és fordította Rathmann János)

² Mint a Hold a kisebb csillagok között. (*Horatius*: Ódák I. 12. 47 skk.)

³ Ó, mily semmisség rejlik az összes dolgokban! (*Persius*: Szatírák. I. 1.)

⁴ (Kihullatott) könnyek a világért. (*Vergilius*: *Aeneis* I. 462.)

BEVEZETÉS
RICHARDUS DE SANCTO VICTORE
NONNULLAE ALLEGORIAEJÁNAK
MAGYAR FORDÍTÁSÁHOZ

NÉMETH CSABA

A skót születésű Richardus de Sancto Victore 1173 márciusában halt meg, a párizsi Szent Viktor ágostonos kolostor priorjaként. 1159-től volt subprior, majd 1162-től prior. A fordításban közölt szöveg leghíresebb „misztikus” művének, a *Benjamin* majornak a rövid összefoglalása.

Az alábbi tanulmány célja az, hogy a hazánkban meglehetősen ismeretlen szerzőt segítse elhelyezni a (kora) skolasztika világában. Ezért röviden és vázlatosan szól a Szent Viktor-apátságról, Richardus életének színteréről, Richardus exegéziséről és az exegézis keretében kifejtett rendszerről, végül a téma szakirodalmáról.

* * *

Vedi oltre fiammegiar l'ardente spiro
d'Isidoro, di Beda e di Ricardo
che a considerar fu più che viro¹

Dante: Paradiso X 129–132

Richardus de Sancto Victore még világi korában egy, saját vérével írott levéllel ráveszi unokaöccsét, hogy hagyja el a Szent Viktor-kolostort. Később bűnbánattól indítatva ezt meggyónja Hugo de Sancto Victorénak, aki meghagyja neki, hogy vagy hozza vissza unokaöccsét, vagy ő maga lépjen be a rendbe. Richardus később megteszi ezt.

Index Exemplorum 3328

¹ Babits fordításában: Látsz még lobogni több tüzes fuvalmat, / Izidort, Bédát és ama Rikárdot, / kiben sok nem-halandó eszme sarjadt. Az eredeti szöveg sokkal inkább arról szól, hogy Richardus emberfeletti, több mint ember volt, a szemlélődés révén.

Noha a fenti két történet igaz volta aligha bizonyítható, Dante és az *exemplorum*-katalógus pletykaszerű adata egyaránt azt mutatja, hogy (mára csaknem elfeledett) szerzőnknek volt helye a középkori szellemiségben. Dante az Isteni színjáték harmadik részében (Paradicsom X 129–132) a tizedik égbe, a Napba helyezi Richardust, olyan szerzők közé, mint az Areopagita, Boethius, Isidorus, Beda Venerabilis és Rabanus Maurus. Itt található Canterbury Szent Anzelm, Hugo de Sancto Victore, Petrus Lombardus és az eretnekgyanús kalábriai apát, Joachim de Flore is. Ugyanitt a XIII. századot a két rendalapító: Assisi Szent Ferenc és Szent Domonkos mellett Aquinói Tamás, Albertus Magnus, a ferences Bonaventura is képviseli. Meglehetősen vegyes társaság: a Nyugatrómai Birodalom korától Dante jelenéig szerepelnek itt a középkori Egyház meghatározó alakjai. Richardus ebbe a társaságba inkább *contemplator*ként, az isteni dolgok szemlélőjeként kerülhet, noha teológusként is jelentős, a Szentháromságról írott műve (*De Trinitate libri VI*) miatt. Ebben – Canterbury Szent Anzelm követőjeként – célja az, hogy a Szentháromságról nem annyira a tekintélyek alapján beszéljen, valószínű érveléssel, hanem kényszerítő, szükségszerűen igaz érvekkel (*ad ea quae credimus [...] non modo probabiles verum etiam necessarias rationes adducere*: lib. I cap. IV).

Danténak van még egy fontos Richardus-utalása, amely talán a *Commediánál* is jobban mutatja szerzőnk rangját. A *Commedia* bevezetőjeként szolgáló XIII. (Can Grande della Scala-) levél végén a misztikus élmény elmondhatatlan volta kapcsán így utal minket szerzőnkhez: „És ha mindez ellenfeleinknek nem elegendő, olvassák el azt, amit Szentviktori Richard A *kontemplációról* szóló művében írt [...]”² Dante itt a Richardus műve után Szent Bernát *De consideratione*-jét és Szent Ágoston *De quantitate animae*-jét ajánlja olvasmányul.

Az a könyv, amire Dante A *kontemplációról* címmel utal, nem más, mint Richardus *Benjamin major*-ja, vagy egy másik címén a *De arca mystica*. Ez egy igen különös, kétarcú munka: egyrészt a koraskolasztikus „spekulatív misztika” egyik legtökéletesebb, legnagyobb szerűbb teljesítménye, másrészt egy – a viktorinus exegézis szellemében íródott – kommentár a Frigyládának az Exodusban olvasható leírásához. A *Benjamin major* tárgya – alcíme szerint – a szemlélődés kegyelme (*gratia contemplationis*). A (PL kiadásában hagyományozott) cím – *Benjamin major*, azaz a „nagyobb Benjámín” – visszautal az előzményre, a *Benjamin minorra*, azaz a „kisebbik Benjámínra”. A kisebbik Benjámín egy-egy könyvnyi terjedelmű traktátus (ezért kisebb, mint az ötkönyvnyi *nagyobb*). Titulusát Benjámínról, Jákobnak Rákheltől származó fiáról kapja. E könyvben Richardus Jákob számtalan utódjának leszármazási rendjét értelmezve-felhasználva ábrázolja a lélek eljutását az önismeret csúcsára. Értelmezésében Benjámín a szemlélődésnek (*contemplatio*) azt a nemét jelöli, amely a láthatatlanok körül forog – szemben testvérével, Józseffel, aki az erkölcsök feletti elmélkedést (*meditatio*)

² Dante Alighieri *Összes Művei*, 512. o. (Budapest: Helikon, 1965).

jelöli. A *Benjamin* majorban Richardus egy másik struktúra, a Frigyláda leírása segítségével építi tovább rendszerét. A kisebbik Benjámint végpontja az az állapot, amikor a lélek már tökéletesen megismerte magát. Innen indul a nagyobbik Benjámint: ez a lélek alkalmassá vált arra, hogy a láthatóakon át megismerje a láthatatlanokat. A nagyobbik Benjámint első négy könyve a hat szemlélődést tárgyalja részletesen. Az (itt nem tárgyalandó) ötödik könyv tárgya az *excessus mentis*, az elragadtatás.

A Szent Viktor-apátság

Richardus kolostora, a párizsi Szent Viktorról nevezett apátság igen jelentős szerepet tölt be a XII. század szellemi életében. A kolostort a többi XII. századi kolostori és katedrális-iskolával összevetve az ágostoni és areopagitikus teológia szintézise (egyfajta misztikában) és az ószövetségi exegézis hangsúlyos volta jellemzi. Az iskola alapítója Guillelmus de Campellis (Guillaume de Champeaux: †1121): Laoni Anselmus tanítványa, a párizsi katedrális-iskola dialektikatanára: ő az, aki pappá szenteli Szent Bernátot. Nála tanul dialektikát Abaelardus, aki majd vitában le is győzi őt. Guillelmus követőivel 1108 körül Párizs falain kívül, egy Szent Viktornak szentelt kápolna körül kanonoki közösséget szervez; 1113-ban az uralkodó, VI. Lajos hivatalosan is bejelenti a kolostor alapítását.³ E kanonoki közösség megalapítása a kornak az ősegyházi állapot (szegénység, közös élet stb.) helyreállítását célzó törekvéseihez kapcsolódik. Ennek jegyében fordul a világi papság egyre inkább a szabályozott élet felé, ezért vesz fel egyre több szerzetesi vonást.

A kolostorhoz tartozó alakok döntő hatással voltak a (kora) skolasztika fejlődésére. Itt tanított a polihisztor Hugo de Sancto Victore, aki egymaga írt egyebek közt exegézis-elméleti műveket (*Didascalicon*, *De scripturis*), tankönyveket (*De grammatica*, *Chronicon*), teológiai summát (*De sacramentis Christianae fidei*), kommentárt Areopagita Mennyei hierarchiájához, soliloquiumot (*De arrha animae*). Az ő hatása leginkább a későbbi nemzedékek Biblia-értelmezésében nyilvánul meg. A következő nemzedékekben önálló vizsgálat tárgya lesz a szöveg betű szerinti jelentése Stephen Langton, Petrus Cantor és Petrus Comestor munkáiban. Hugo teológiájából később Bonaventura vesz át sok elemet. Richardus mellett Hugo másik jelentős tanítványa Andreas de Sancto Victore (†1175), aki követi majd őt a tanítói tisztségben. Andreas ószövetségi exegézissel foglalkozik (a korban szokatlan módon görögül és héberül is tud). Ő a litterális (historikus)

³ A kolostort 1811-ben elbontották. Ma Párizsban a Place Jussieu található ott, a Jardin des Plantes ÉNy-i részén: lásd Ehlers: Hugo von St. Viktor. Wiesbaden: Steiner, 1973, továbbá: L'abbaye parisienne de Saint-Victor au moyen age. Communications présentées [...] par Jean Longère (Bibliotheca Victorina I), Paris – Turnhout: Brepols, 1991.

jelentésre korlátozza magát, és visszanyúl a héber szöveghez.⁴ Szent Bernát ajánlásával kerül a kolostorba tanulni *Petrus Lombardus* (†1164), akinek *Libri IV sententiarum*a a reformáció kezdetéig a teológia tankönyve volt – ez a Biblia után az egyik leggyakrabban kommentált mű, maga Husz János és Luther is kommentálta. Lombardus dialektikus törekvéseinek egyik legélesebb kritikusa szintén viktorinus: Gualterus (Gauthier/Walter, †1180), a Richardust követő prior. A *IV labyrinthos Franciae* című munkájában (ami Grabmann – némiképp túlzó – ítélete szerint egy pamflet, a legrosszabb fajtából)⁵ Lombardust együtt kezeli Abaelardus, Petrus Petrus Pictaviensis, Gilbertus Porretanus tanításaival.⁶ Gualterus ellenérzését leginkább az a teológiára alkalmazott dialektikus érvelő- és tárgyalásmód váltja ki, amit a XIII–XIV. századi példákban kiindulva jellegzetesen „skolasztikusnak” szoktak gondolni. A kolostorban élt Adam de Sancto Victore: őt az ómagyar Mária-siralom latin mintájának szerzőjeként ismerhetjük. Lombardus kortársa volt Garnerus de Sancto Victore (†1166): ő Nagy Szent Gergely *Moraliájából* állított össze egy allegorikus enciklopédiát a Bibliához (*Gregorianum*). A kolostorba vonul vissza a *magister historiarum*, Petrus Comestor (†1179 körül): ő a *Historia scholastica*, a középkorban tananyagként szolgáló ószövegségi történelemkönyv szerzője. Az apátság utolsó jelentős teológusa Godefridus (Gottfried/Godefroy, †1194), a *Fons philosophiae* és a *De microcosmo* szerzője. A viktorinus teológia hatása alatt áll még (csupán néhány példát említve): Isaac de Stella, a springiersbachi Absalom, a premontrei Adamus Scotus.

Richardus mint exegéta

Richardus exegézisét (a tropologikus értelmezés túlsúlya mellett) leginkább két dolog jellemzi: a szó szerinti jelentés aprólékos kutatása és a készség nagyszabású rendszerek építésére. Mindkettőnek megvannak – bár kisebb léptékű – előzményei tanítójuk, Hugo de Sancto Victore műveiben. Hugo *De scripturis et*

⁴ Lásd Smalley: *The Study of the Bible in the Middle Ages* és Herman Hailperin: *Rashi and the Christian Scholars*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 1963, különösen part III (p. 137–246).

⁵ Lásd Grabmann: *Geschichte* Bd. II, p. 124–127.

⁶ A *Contra IV labyrinthos Franciae*ből a PL csak kivonatokat közöl. Gualterus 21 beszéde megtalálható: Galteri a Sancto Victore et quorumdam aliorum sermones ineditos triginta sex, recensuit Jean Châtillon. Turnholt: Brepols, 1975. (Corpus Christianorum continuatio mediaevalis XXX.)

*scriptoribus sacris*ában⁷ fogalmazza meg azt, hogy elsőként a szöveghelyek szó szerinti értelmét kell tisztázni, hogy arra mint alapra lehessen felépíteni a többi értelmekeket – például Hugo a Noé bárkájáról írott morális értelmezését is a bárka képzeletbeli rekonstrukciójával kezdi. Nem Hugo az első, nem is ő az egyetlen szerző, aki a történeti értelemről mint alapról beszél: ez a tendencia Jeromostól és Órigenéstől kezdve végig jelen van a középkor exegézisében.⁸ Hugo egyfajta allegorizáló tendencia ellensúlyozására emeli ki. Richardus ezt a programot viszi végig: a régebbi atyák allegorizáló exegézisét kritizálva teszi érthetővé és elképzelhetővé Ezékiel tetramorfjait és azt a templom-víziót, amely Szent Gergely szerint *juxta litteram* nem állhat meg (*In visionem Ezechielis*, prologus: PL 196 col. 527D). Ugyanez az elsietett allegorézissel szembeni kritikus hozzáállás vezeti, amikor magyarázatot ír a Frigysátor „történeti”, szó szerinti megértéséhez (*Expositio difficultatum suborientium in expositione tabernaculi foederis*). A XII. század második felére – részben Hugo hatására – megnő a „történeti” érdeklődés a Biblia és a *Hebraica veritas* iránt. Petrus Comestor 1170 körül írja a *Historia scholasticá*t, ezt a biblikus történelemkönyvet. Adamus Scotus (†1212) *De tripartito tabernaculójának* első része szintén a „történeti” Frigysátor „rekonstrukcióját” tárgyalja, jelentős mértékben Josephus Flavius nyomán. Andreas de Sancto Victore az Ószövetség szó szerinti értelmét vizsgálja, a kortárs zsidó kommentátor, Rashi munkáinak segítségével. Richardus vitába is keveredik vele, az *Emmanuel*-prófécia felett (ennek dokumentuma és eredménye lesz Richardus műve, a *De Emmanuele libri II*). Ennek a szöveghelynek (Isa VII, 14) az értelmezésében Andreas – a kor keresztényei közt példátlan módon – a héber olvasatot fogadja el; vele szemben Richardus az Egyház értelmezése szerinti szöveget védelmezi.⁹

A szisztematizálási hajlam szintén viktorinus sajátosság Richardusnál – a rendszerek felépítése-kifejtése azonban nála egy-egy ószövetségi téma exegézisével esik egybe. A *Benjamin minor* témája Jákob utódainak családfája (lásd Gen XXXV, 22–26) és egyben a lélek útja az önismeretig; a *Benjamin majoré* a Frigysátor ládájának leírása (Exod XXV, 10–22) és egyben a lélek útja az önmagán túli dolgok megismeréséhez. Hasonlóképpen: a Jordánon való átkelés az alapja a *De exterminatione mali et promotione boni*nak, Nabuchodonosor álma szolgál alapul

⁷ Hugo számos helyen beszél az írásértelmek tanáról: pl. *De meditando* (PL 176 col. 993–998); *Didascalicon lib. IV* cap. I–V (PL 176 col. 789–794); *De Scripturis et scriptoribus sacris* cap. IV (PL 175 col. 12); *De sacramentis Christianae fidei* prologus (PL 176 col. 183–186).

⁸ Lásd de Lubac I/2: *Le fondement de l'histoire* (chap. VII: p. 424–488).

⁹ A szöveghely értelmezése [pontosabban: az olvasott szöveg választása] egyben állásfoglalás is. A zsidóság és a kereszténység igen régi vitatémája a hely – lásd pl. Jusztyinosz *Dialógusát* a második századból. A héber szöveg szerint *fiatal lány* fogan, és ezt a gyermeket nevezik majd Emmanuelnek; a keresztény tradíció által használt és szentesített szövegek itt *szűzről* beszélnek: az egyik szöveg egy egyszerű messiási prófécia, a másik igazolja Krisztus messiás-voltát – ezért aggályos Andreas értelmezése.

a *De eruditione interioris homini tropologikus* – azaz morális értelem szerinti – tárgyalásának.

Mit jelent itt a Szentírás morális értelmezése?

Amikor Richardus morális vagy *tropologikus* értelemről beszél, nem valamiféle moralizálást ért alatta, hanem a középkori exegézis egyik terminusát használja. A XII. századi teológia egy, a Biblia értelmezését szolgáló rendszerre építette össze a tudományok rendszerét és a jeleméletet.¹⁰ Ennek nyomán igen nagy vonalakban¹¹ azt mondhatjuk, hogy a Biblia értelmezésekor megkülönböztethető a szó (ill. betű) szerinti jelentés és a spirituális jelentés. Ennek két fajtáját választhatjuk el: az allegorikus és a morális (tropologikus) értelmezést (emellett egyes szerzők beszélnek még a spirituális értelmezés harmadik, anagogikus fajtájáról is). Az allegóriának (ill. allegorikus értelmezésnek) exegetikai jelentésében nem sok köze van a (retorikai értelemben) *metafora continuata*ként vagy *alienilociutio*ként felfogott allegóriához, vagy az allegorézishez. Mivel a spirituális értelem általában allegorikus, egy ilyen megközelítés csaknem értelmetlen is lenne, és érthetetlené tenné azt, hogy Richardus egyrészt fenntartásokkal él a történeti értelem szerint nem-megalapozott allegorézissel szemben, de ugyanakkor mégis tisztelettel fordul az allegorikus írásmagyarázók felé is: „Hogy ez a láda misztikusan mit jelöl az allegorikus értelem (sensus) szerint, vagy hogy Krisztust miképpen jelöli, azt a tanítók már előttünk elmondták és a nagyobb átlátással bírók már megtárgyalták.” (*Benjamin major* lib.I cap.I – PL 196 col. 63.) Richardus túlnyomórészt (talán csak Apokalipszis-kommentárja kivételével) a tropologikus értelmezés szerinti értelmezéseket ír. Ez az értelmezési mód (leegyszerűsítve és részben Adamus Scotust¹² követve) a hívő lelke „felől” értelmezi az Írást. E lélek célja az, hogy megtisztulva, önmagát megismerve eljusson Isten megismerésére. Ehhez az úthoz éppúgy hozzátartozik a bűnbánat, mint a kontempláció – természetesen más-más fokokon. Az allegorikus értelmezés az Egyház „felől” olvassa az Írást: ilyenkor jelölheti a Frigyláda Krisztust (mint Beda *De tabernaculójában*) vagy az Egyházat (mint Bruno Astensis *Expositio in Exodumjában*).

¹⁰ Lásd Friedrich Ohly: „A szavak szellemi jelentése a középkorban” (*Vom geistigen Sinn des Wortes im Mittelalter*), in: *Az ikonológia elmélete*, 1. p. 229–266. Szerk. Pál József. Szeged: JATE, 1986 (reprint: Szeged: JATE Press, 1997).

¹¹ Bővebben lásd Henri de Lubac: *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Écriture* (Tome I/1–2, II/1–2), Paris, Aubier, 1959–1964.

¹² Vö. Adamus Scotus: „Ahogyan allegorikus jelentésben Mózes látható sátra [...] a kiválasztottak egyetemes Egyházát jelenti; úgy ugyanaz a sátor morális értelemben nem kevésbé az elme titkát fejezi ki; csekélységemnek még feladatul adjátok, hogy – amint részben megmutattam, hogy azok a dolgok, amelyek a testi szemek előtt voltak lefestve, az allegóriában miképpen vonatkoznak a szent Egyház minden fiára, a közös hit miatt – éppígy azt is megmagyarázzam, hogy miképpen tartozik az a tropológiában az egyesekre, a szív belső tisztasága tekintetében.” (*De tripartito tabernaculo pars* II cap. I: PL 198 col. 743 o.)

Richardus Nonnullae *allegoriae*jának szövege három öszövétségi szövegrész magyarázatából áll össze: érdemes megvizsgálni, hogy ezek kapcsán mi is az, amit „a tanítók már előtünk elmondtak és a nagyobb átlátással bírók már megtárgyaltak”. Az első rész a Frigysátor tárgyainak rövid értelmezése, a második a Frigyláda leírásának, a harmadik a kitett kenyerek asztalának értelmezése. A Frigysátor-értelmezés nem szerepel sem a *Benjamin major*ban, sem Richardus más művében. Az ezt követő rész, a Frigyláda értelmezése – gyakorlatilag a *Benjamin major* első négy könyvének rövid összefoglalása (az *excessus mentist* tárgyaló utolsó könyv kivételével) – kommentár az Exodus XXV, 10–22. verséhez. A harmadik rész a *mensa propositionis*, a kitett kenyerek asztalának értelmezése – az Exodus XXV, 23–28 magyarázata: ez a szöveg szintén nem szerepel Richardus más műveiben. Három értelmezési tradícióhoz kapcsolódik így a szöveg: a Sátor, a Láda és az Asztal értelmezéséhez.

A Frigysátor értelmezéstörténetét nagy vonalakban így vázolhatjuk: Alexandriai Philón (*De vita Moysi*) és Josephus Flavius (*Antiquitates Judaicarum*) még a kozmosz képeként gondolták el a sátrat. Ez a kozmikus sátor Alexandriai Kelemennel kezd el keresztény tartalmakat felvenni, hogy Órigenésszel már az Egyházat és az egyéni lelket jelentse. A nyugati latin keresztény értelmezéseket – Rufinus fordításain és Isidoruson át – leginkább ezek az órigenési gondolatok határozzák meg. Ugyanakkor a Frigysátor *mennyei sátorként* jelenik meg a Zsidó levélben: ez döntően befolyásolja az antiochiai teológusokat, akik előképet látnak abban és tárgyaiban. Tőlük viszonylag függetlenül alakul ki Nyssai Gergely krisztocentrikus értelmezése (Mózes élete). A nyugati, latin értelmezéstörténetet Richardusig jórészt az allegorikus értelmezés alkotja, Beda Venerabilistól kezdve (†735: *De tabernaculo*), Bruno Astensis OSB (†1123: *Expositio in Exodum*) és a deutzi Rupertus OSB apát (†1135: *Commentarium in Exodum*) munkáin át (a jószerével Beda *De tabernaculo*ját másoló) párizsi kancellár Petrus Pictaviensis (†1205) *Allegoriae super tabernaculum Moysi*¹³ című művéig. Mi jellemzi ezeket az értelmezéseket? Általában az Egyház előképének tekintik a Frigysátrat, és igen részletes magyarázatot adnak róla: mind a Sátor alkotóelemeiről (sétimfa deszkák, drapériák, oszlopfők stb), mind a hozzá tartozó tárgyakról: gyakorlatilag az öszövétségi leírás minden szava magyarázatot nyer, a szám- és anyag-adatokkal bezárólag. Ezekhez az aprólékos magyarázatokhoz részletességében hasonlít Richardus művében a Láda és az Asztal kommentárja. Az itt olvasható „Frigysátor-magyarázata” azoknál sokkal rövidebb, nem-részletező és mindenekelőtt *tropologikus* magyarázat – nem túl gyakori értelmezés e tárgyra: talán csupán a viktorinus exegetikai elvek hatása alatt álló Adamus Scotus O.Praem *De tripartito tabernaculo*¹⁴ rokonítható ezzel.

¹³ Lásd Petrus Pictaviensis: *Allegoriae super tabernaculum Moysi*, by Philip s. Moore and James A. Corbett. Notre Dame (Ind.); Univ. of Notre Dame Press, 1938.

¹⁴ A mű megírásáról és a Sátor problémájáról érintőlegesen szól Chenu, p. 192–196.

A Frigyláda kezdetben a kozmosz-Sátor részeként értelmeződött. Ez foglalta magába a törvénytáblákat, és a fedélen álló két kerub közül szólt az Úr az emberekhez. A láda e kiemelt fontossága, Isten-közelisége inspirálja az értelmezéseket: ilyen Philóné, akinél az isteni kegyelmet és az észet, Kelemené, akinél az értelemmel felfogható világot, Mopsuestiai Theodórosé, akinél Isten tiszteletét és megismerését, Nyssai Gergelyé, akinél a „kimondhatatlan dolgok szemlélését”, egyfajta kontemplációját jelöli. Emellett a Láda a III. századi Hippolytos óta jelöli Krisztust: a 'kerub' szó jelentése Órigenés 5. Numeri-homíliája óta a 'tudás teljessége'. Ez a krisztológiai alapértelmezés megmarad századokon át mind a latin, mind a görög teológiában. Ez az állapot a VI. századig tart. Ekkor tűnik fel a görögöknél az a gondolat, hogy a Láda Szűz Mária előképe (pl. Damaszkuszi Jánosnál). Ez az értelmezés idegen a kor latin hagyományától; ott a megmaradó krisztológiai értelmezés mellett (a XII. században eszerint értelmezi pl. Rupertus) a Láda az Egyház előképeként kezd megjelenni (Isidorus, Beda és a XII. században Bruno Astensis).¹⁵

A latin szentíráserőtelmezés irodalmában a *mensa propositionis* a VII. századtól a Biblia jelképe. Ez a megfeleltetés egyedül a nyugati hagyományban van meg; a keleti hagyomány kezdetben kozmikus jelképnek, majd előképnek tekinti (de akkor is az asztal helyett inkább a kenyerek értelmezésével foglalkozik). A nyugati értelmezésnek ezt a fő irányát Isidorus és Nagy Szent Gergely gondolatai nyomán Beda Venerabilis alakítja ki (*De tabernaculo* lib. I cap. VI). Ez az értelmezés, amely szerint az Írás az asztal, annak négy lába pedig négy írásértelme, bekerül a *Glossa ordinaria* korpuszába és Rabanus Maurus Exodus-kommentárjába: ez a négy írásértelme tanának legnépszerűbb pre- és kora skolasztikus összefoglalása, és mint ilyen, számtalan helyen tűnik fel újra és újra (később Augustinus de Dacia Nicolaus de Lyra által módosított disztichonja tölti be e funkciót:¹⁶ *Littera gesta docet, quid credas allegoria, Moralis quid agas, quo tendas anagogia.*). Ebbe a csaknem kizárólagos, az asztal leírását az írásértelmek struktúra-metaforájaként¹⁷ értelmező hagyományba kapcsolódik Richardus a *Nonnullae allegoriae* ezen magyarázatával.¹⁸

¹⁵ Lásd Chase, p. 13–27.

¹⁶ Lásd Brinkmann, p. 243–4.

¹⁷ A fogalom Hans-Jörg Spitztől származik (*Die Metaphorik des Geistigen Schriftsinns*. München: Wilhelm Fink Verlag, 1972): ő Beda kapcsán beszél róla, de nem ismeri Richardus példáját.

¹⁸ A neki tulajdonítható *XCV. sermo* (a *Sermones centum* gyűjteményből: PL 177 col. 1195–1198) a bedai értelmezés és a viktorinus teológia egyfajta szintézisét adja.

A rendszer

A Frigyláda kommentálása Richardus számára egyben arra alkalom, hogy egy rendszert bontson ki előttünk: a hat *contemplatio* rendszerét. A megismerő tevékenységnek három nagy tárgyköre van: a látható teremtmények (azaz az érzékszerveinkkel érzékelhető világ), a láthatatlan teremtmények (így az emberi lélek és az angyalok) és a teremtetlen dolgok (azaz a teremtmények Teremtője). Ez a sorrend egybevág a megismerés sorrendjével is: ez ugyanis a látható dolgoktól a láthatatlanok felé halad, az időlegestől az örökkévaló felé, a teremtménytől a teremtő felé; a megismerés végcélja a megismerhetetlen Isten.

A háromféle létezőhöz háromféle megismerőképeség tartozik: a látható teremtményekhez a képzelet, ill. képzelőerő (*imaginatio*). A láthatatlan teremtményekhez az ész (*ratio*); a Teremtőhöz és az isteni dolgokhoz az értelem (*intelligentia*). E három képességnek háromfajta megismerési mód felel meg. Richardus szerint (*Benjamin major* lib. I cap. III) ugyanazt a tárgyat háromféleképpen is megközelíthetjük: a gondolkodás (*cogitatio*), az elmélkedés (*meditatio*) és a szemlélődés (*contemplatio*) által. A három különböző megközelítés különböző eszközökkel él és különböző eredménnyel jár. A gondolkodás egyik dologtól a másikig jut el, az elmélkedés kitartóan egy dolog körül forog, a szemlélődés pedig „egyetlen látvány sugara alatt számtalanra terjed ki”. (67B). E három megközelítésmód a három „készségből” származik: a képzeletből a gondolkodás, az észből az elmélkedés, az értelemből a szemlélődés (col. 67A). E három „készség” olyan hierarchiába szerveződik, amelynek csúcán a megismerőképeség, alján a képzelőerő helyezkedik el. Richardus tehát három, egymástól elkülöníthető gondolkodási-megismerési módról beszél: a gondolkodásról, az elmélkedésről és a „szemlélődésről”. Közülük a *Benjamin major* a szemlélődés rendszerét írja le:

A szemlélődés pedig az, amikor az elme szabadon tekinti át a bölcsesség látványosságait, rajtuk függő csodálattal. A szemlélődésnek hat neme van, amelyeket egyedi tulajdonság különböztet meg egymástól. Kettő a látható teremtményekre irányul, kettő a láthatatlan teremtményekre, a két utolsó pedig az isteni dolgokra.

A szemlélődés *első két* fokozata a képzeletben (in *imaginatione*) zajlik, tárgya a látható teremtmények. Erre a fázisra az jellemző, hogy benne gondolkodásunk képeket használ. Az első kontempláció a képzeletben, a képzelet szerint zajlik: a „látható dolgok sokaságát, nagyságát, hasznosságát csodáljuk ujjongással”. E fázisban nincs kutatás, érvelés és következtetés. Itt a vizsgálódás három fokozatra oszlik: a dolgok, az (emberi és természeti) tevékenységek és az (emberi és isteni) intézmények vizsgálatára. A dolgok vizsgálata tovább tagolódik az anyag, a forma és a természet vizsgálatára. Richardus korában a *forma* még nem az arisztotelési, anyaggal szembeállított értelmében szerepel. Itt a *forma* a dolgok látható jellemzőit foglalja össze, míg a *natura* az összes, nem-szemmel érzékelhető tulajdonságait. Ezek a tulajdonságok alakítják a dolgok spirituális jelentését a kor exegézis-

elmélete szerint. A 2. szemlélődés a képzeletben, az ész szerint zajlik. A látható dolgok (ezért is szerepel itt a képzelet) értelmét, rendjét és tervszerű elrendezését vizsgáljuk; az okokat, módokat és a hasznosságot.

A második két (3–4.) fokozat az észben (in ratione) zajlik, tárgya a láthatatlan teremtmények. Ebben a két fokozatban a megismerés megszabadul a (testi) képzetektől és ezzel a képzelőerő használatától. Ez a fázis az, ahol az elme átlép a láthatóak szemléléséből a láthatatlanok szemlélésére. A 3. szemlélődés az észben, a képzelet szerint zajlik. Itt az érzéki képeket arra használja a gondolkodás, hogy a nem-érzéki dolgokhoz emelkedjen. Ez az emelkedés a hasonlóságok, illetve a hasonlatok által történik meg. A látható dolgok hasonlóságán át a láthatatlanok milyenségét ragadjuk meg.¹⁹ Ez a szemlélődés öt fokozatra oszlik, aszerint, hogy a hasonlóságot miből vesszük (lib. II cap. XV). Ez a fokozat ugyanakkor meghaladja a képzeletet, mert azokra a dolgokra figyel, amelyeket értelmével fog fel az ember. A 4. szemlélődés az észben, az ész szerint zajlik. Itt teljesen elveti a gondolkodás a testi képzeletet: tárgyai az olyan láthatatlan dolgok, amelyeket megtapasztalunk – ilyen például a lelkünk. Ennek létéről az ész által szerzünk tudást – ezért az észben zajlik ez a fokozat; az ész szerint pedig azért, mert a megtapasztalt láthatatlanokról következtet a nem ismertekre.

Az utolsó két (5–6.) fokozat az értelemben (in intelligentia) zajlik, és az isteni dolgok (divina) a tárgya. Mindkettőt jellemzi, hogy az ész feletti dolgokat vizsgálja. Richardus: „Azokat nevezzük ész felettieknek, amiket semmiféle kísérlettel (experimento) sem vagyunk elégségesek bizonyítani, semmi következtetéssel nem tudunk teljességgel kinyomozni” (col.137B). A *ratio cinatio*, az „okoskodás” (fordításunkban mindenhol: *következtetés*), azaz a diszkurzív, érvelő gondolkodás és kutatás lehetőségei lezárultak az előzőekkel. E két utolsó nem tárgyai már az ész fölöttiek:

Az egyikhez azok a dolgok tartoznak, amelyek az ész fölött, mégsem az észen kívül vannak. Az ész fölött vannak azok, amik meghaladják annak befogadóképességét

¹⁹ Az érzékelhető dolgokról a nem-érezkelhetőkre való átmenet, ahol az érzékelhetők a jelei az érzékelhetetleneknek, különösen nagy hangsúlyt kap a viktorinusoknál, Areopagita hatása nyomán. Hugo kommentárt ír a *Mennyei hierarchiához*, és Areopagita hatása érezhető híres művében, a sokszor „esztétikai értekezésnek” tekintett, valójában „csupán” a láthatóaktól a láthatatlanokhoz vezető utat leíró *De tribus diebus*ban (réggebbi címén a *Didascalicon* VII. könyve). Richardus itt, a láthatatlanok láthatók általi megismerése kapcsán idézi a Római levél I,20-at: *Invisibilia enim ipsius [sc.Dei] a creatura mundi per ea quae facta sunt intellecta conspiciuntur* (Isten láthatatlanjai a teremtetett dolgokat megértve szemünkbe tűnnek) – ez ugyanaz a szöveghely, amellyel Hugo de Sancto Victore a *De tribus diebus* kezdi. (Lásd Németh Csaba: „Per visibilia ad invisibilia” *Pannonhalmi Szemle* 1998/3.)

(*capacitatis modus*); mégis megegyezőek az ésszel, jóllehet az nem tudja őket magába foglalni. Azok, amelyekkel az utolsó nem foglalkozik, az ésszel teljesen ellentétesnek tűnnek, és olyanoknak, amelyekbe az ész sohasem nyugodhatik meg, hacsak nem a hit vezeti arra.

Az 5. nem tárgyai azok a dolgok, amelyek meghaladják ugyan az ést, de az ész által még megérthetőek. Ilyen például az istenség egysége és egyszerű lényege. Az utolsó nem tárgyai az észnek ellentmondanak, mivel annak korlátozottsága a befogadóképessége: ilyen például a Szentháromság tana. Ezek a dolgok nem racionálisak, de ez a nem-racionális voltuk nem irracionális: ez annak a tudásnak a tere, amit Isten önmagáról számunkra kinyilatkoztatott.

Ha Richardus értelmezését összevetjük a korábbi szerzők – például Beda, Rupertus vagy Bruno – kommentárjaival, egy rendkívül jellemző – a rendszerépítésből következő – vonás tűnik elő: a magyarázat feszes szerkesztettsége, a törekvés a logikai konzisztenciára. Korábban: Isidorusnál és Bedánál is jelen volt még a katéna-műfajból származó vonás, hogy a Frigysátor egyes elemeinek *több* jelentése is lehet – egy értelmezésen belül. Richardusnál már minden elemhez egy és csak egy elem rendelődhet hozzá, hiszen adott egy gondosan felépített rendszer, aminek „megfelel” a bibliai szöveg. Ha a XII. század első felében író bencések (pl. Rupertus Tuitiensis vagy Bruno Astensis) Exodus-kommentárjaival vetjük össze, hangsúlyeltolódást vehetünk észre az exegézis gyakorlatában. A korábbi szerzők nagy gonddal a szöveg minden apró részletének spirituális jelentését keresték valamely átfogó koncepció mentén, Richardus (páratlan biztonsággal) inkább a szöveg által adott struktúrát használja fel, hogy saját rendszerét kifejtse. A biblikus szöveg megad egy rendszert, amely egymásnak alá- és fölérendelt elemekből áll: az elemek lehetnek a Frigyláda alkotórészei éppúgy, mint egy Jákob családjái: köztük a kapcsolat lehet térbeli elrendezés vagy vérségi leszármazás.²⁰ Richardusnak szintén van egy rendszere, amit (a *Benjamin major* esetében) a hat *contemplatio* alkot; a két rendszer struktúrája izomorf – ezért lehetséges az egyik magyarázataként kifejezni a másikat. A leginkább lenyűgöző mindebben az, hogy ha a *contemplatio*ók rendszerét önmagában, a Frigyláda kommentárjától eltekintve vizsgáljuk, akkor is egy önálló, egyöntetű rendszert

²⁰ Ezérthozhatkülönösenfigyelemreméltóeredményeketazoknak a (zömében ószövetségi) struktúráknak a kutatása, amelyeket a XII. századi források szerint könyv nélkül kellett ismerniük a klerikusoknak. Ilyen struktúra mindenekelőtt a Frigysátor és a Templom, Noé bárkája, de ugyanígy *meg kellett tanulniuk* a leszármazási táblákat, ószövetségi neveket is tömegével – egészen a pápa- és uralkodó-katalógusokkal bezárólag. Ezek *memoriter retinenda* voltak, és a közösség közös tudásaként működtek. Ha Francis A. Yates nyomán azt is gondolnánk, hogy a középkor e szakaszában nem volt jelen az *ars memoriae*, ezeknek a biblikus helyeknek a közismert volta el kellene hogy gondolkodtasson mindeneket a középkori allegória és az antik *ars memoriae* közti rokonságról.

kapunk: egy olyat, amely a kommentár kontextusából kibontva is önálló rendszer marad, amely egyszerre felel meg az öszövétségi hely struktúrájának, és a saját belső törvényeinek. A *Benjamin major* így egy, a mienkétől gyökeresen eltérő allegorikus gondolkodásmód példája: a *Tiszta ész kritikája* vagy a *Lét és idő* rendszerét aligha volna képes ma bárki ehhez hasonló prózapoetikai módon tárgyalni: talán csak Vico és Hegel rokoníthatók ezzel a fajta gondolkodással.

Fordítói megjegyzések

A szöveg Richardus de Sancto Victore *Benjamin major* (más néven *De gratia contemplationis libri V*) című értekezéshez – Frigyláda-kommentárjához – toldalékként kapcsolt rövid összefoglaló. A mű eredeti címe: *Nonnullae allegoriae tabernaculi foederis cum recapitulatione brevissima contentorum in praefato opere de gratia contemplationis*. A fordítás alapjául a PL szövegkiadása szolgált (*Patrologiae cursus completus: series Latina* tom. 196 col. 191–202, accurante J.-P. Migne, Paris); a jegyzetekben szereplő kolónszámok e kiadásra utalnak. A szöveget eredetileg csupán különösebb rendszer nélküli bekezdések tagolják: az átláthatóság kedvéért a fordítást fejezetekre tagoltam. Richardus szövege három részből áll: a Frigysátor rövid értelmezését a Frigyládáé követi, majd a kitett kenyerek asztaláé. Közülük csupán a Frigyláda-kommentár található meg a *Benjamin major*ban.

A fordítás során terminologikus fordításra törekedtem. Az egyes latin terminusoknak a fordításban az alábbiak felelnek meg:

spiritus, spiritualis – szellem, szellemi
ratio; rationalis – ész, elv; ésszel bíró, eszes
mens – elme
intelligentia – értelem; írásértelem
sensus – (felfogó)képesség
sensus rationalis – eszes felfogóképesség
sensus intellectualis – értelmi felfogóképesség
speculatio – szemlélés
contemplatio – szemlélődés, Isten és az isteni dolgok szemlélése
meditatio – elmélkedés
justificatio – megigazulás
rationatio – következtetés
phantasia – érzéki képzet

Válogatott bibliográfia

Richardus művei összegyűjtve a Migne-féle *Patrologia Latina* sorozatban (PL) jelentek meg, a múlt század közepén. Azóta egyes – benne szereplő és azóta fellelt – műveknek elkészült a kritikai kiadása, javarészt J. Châtillonnak köszönhetően. Közülük különösen figyelemreméltó a *Liber exceptionum* (ennek darabjait a PL Hugo de Sancto Victore műveihez csatolva adta ki): ez Richardus „órajegyzeteit” tartalmazza, egészzé foglalva össze a kolostori iskolában Hugo által tanítottakat (lásd Roques, p. 356–74). Richardus műveinek idáig legteljesebb kánonját a *Benjamin minor* francia kiadásában találhatjuk meg. *Magyar nyelven* olvasható a *Benjamin major* néhány részlete (lib. I cap. VI, lib. II cap. IV–V, lib. IV cap. XV, lib. V cap. II és V), *Az égi és a földi szépről* gyűjteményében (p. 297–303), Adamik Tamás fordításában (szerk. Redl Károly, Budapest: Gondolat, 1988). A régebbi szakirodalom bibliográfiáját Totok könyvében találhatjuk (1973-ig): a frissebb irodalomról a lentebbi kötetek bibliográfiái igazíthatnak el. A továbbiakban csupán néhány alapvető munkát jelöltem meg, amelyek kiindulópontul szolgálhatnak a további vizsgálódásokhoz.

Opera omnia: Migne PL 196 [*Patrologiae cursus completus series Latina* accurante J.-P. Migne. Tomus 196: Paris, 1855].

De Trinitate (kritikai szövegkiadás bevezetővel). Éd. J. Ribailier. Paris: Vrin, 1958.

Liber exceptionum (kritikai szövegkiadás bevezetővel). Éd. Jean Châtillon. Paris: Vrin, 1958.

(*Benjamin minor*): Les Douze Patriarches ou Benjamin minor (kritikai szövegkiadás, francia fordítással). Éd. J. Châtillon. Paris: CERF, 1997.

(*In illa die, Causam quam nesciebam, Carbonum et cinerem*): Trois opuscules spirituels de Richard de Saint-Victor (kritikai szövegkiadás, első ízben). Éd. Jean Châtillon. Paris: Etudes augustiennes, 1986.

Sermons et opuscules spirituels inédits. Éd. Jean Châtillon et W. J. Tulloch. Paris, 1951.

(*De IV gradibus violentae charitatis*): Les quatre degrés de la violente charité, par G. Dumeige. Paris, 1955.

Opuscules théologiques. Éd. J. Ribailier. Paris, 1967. (számos kisebb mű újraközlése, kritikai szövegkiadásban).

Válogatott szakirodalmi bibliográfia

Hennig Brinkmann: *Mittelalterliche Hermeneutik*. Tübingen: Niemeyer, 1980.

Steven Chase: *Angelic Wisdom. The Cherubim and the Grace of Contemplation in Richard of St. Victor*. Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 1995.

- Marie-Dominique Chenu: *La théologie au douzième siècle*. Paris: Vrin, 1957.
- Joseph Ebner: *Die Erkenntnislehre Richards von St. Viktor*. Münster: Aschendorff, 1917 (*Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, Bd. XIX. Heft 4).
- G. Fritz: „Richard de Saint-Victor“. In: *Dictionnaire de théologie catholique*, tome XIII col. 2676–2695. Paris: Letouzey et Ané, 1937.
- Martin Grabmann: *Die Geschichte der scholastischen Methode*, Bd. 2. (Reprint: Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1957).
- Henri de Lubac: *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Écriture* (Tome I/1–2, II/1–2). Paris: Aubier, 1959–1964.
- Max Manitius: *Geschichte der lateinischen Literatur des Mittelalters*, Bd. 2. München: C. H. Beck, 1923.
- Henning Graf Reventlow: *Epochen der Bibelauslegung*, Bd. II. München: C. H. Beck, 1994.
- René Roques: *Structures théologiques de la gnose à Richard de Saint-Victor*. Paris: Presses Universitaires de France, 1962.
- Beryl Smalley: *The Study of the Bible in the Middle Ages*. Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 1978.
- P. Ceslaus Spicq: *Esquisse d'une histoire de l'exégèse latine au moyen âge*. Paris: Vrin, 1944.
- Wilhelm Totok: *Handbuch der Geschichte der Philosophie*, Bd. 2. (Mittelalter). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1973.

A SZÖVETSEG SÁTRÁNAK NÉHÁNY ALLEGÓRIÁJA*

a szemlélődés kegyelméről szóló előző munka
tartalmának rövid összefoglalásával

NÉMETH CSABA

[a Frigysátor]

A szövetség sátrán¹ a tökéletesség állapotát értsed. Ahol a lélek tökéletessége, ott Isten hajléka is. Az elme annál szorosabban lép szövetségre Istennel, mennél inkább közel kerül a tökéletességhez. A sátozt udvarnak kell körbevennie. Az udvaron a test, a sátron az elme fegyelmet értsd.² Ahol a külső fegyelem hiányzik, bizonynyal a belsőt sem lehet megőrizni. A test fegyelme pedig valójában haszontalan az elme fegyelme nélkül.

* A fordítás az OTKA T20274 „Esztétikai hermeneutika” pályázat részeként készült el. Ezen túl köszönettel tartozom a Pro renovanda Hungariae cultura Alapítvány Diákok a tudományért szakalapítványa támogatásáért. A Kerényi Károly Szakkollégium tagjaként mondok köszönetet azon támogatásért, amelyben az MKM Felsőoktatási Programfinanszírozási Pályázat és a Soros Alapítvány részesített. Külön köszönet Heidl Györgynek, aki hosszasan figyelemmel és segítséggel kísért e munkát.

¹ A szövetség sátra, a Frigysátor a zsidó nép hordozható szentélye volt. Az Exodus (Kivonulás könyve, Mózes 2. könyve) XXV–XXX. fejezetében találjuk a sátor leírását és történetét. Eszerint a sátrat udvar, az ún. szentélykerület övezte, amelyet a környezetétől oszlopok közé függesztett leplek választottak el. Ezen udvaron állt a teljesen eléő áldozat oltára, a mosdómedence és a Frigysátor. A sátor belülről két részre oszlott: a Szentélyre és a Szentek Szentjére: ezt két sátoznak tekinti Richardus, a kor szokása és a Zsidó levél IX, 6–7 alapján. Az udvarból előbb a Szentélybe lehetett belépni („első sátor”). Itt állt a hétágú mécsstartó a mécsesekkel, a kitett kenyerek asztala a tizenkét kenyérral és az illatáldozati füstölőoltár. A sátor belső függönye mögött („második sátor”) volt a szövetség ládája, amelybe a bizonyosság két kőablaja is került.

² Richardus itt a *Benjamin minor*ban kifejtettekre utal vissza (cap. XXXI és XXXII): „Azt azonban tudni kell, hogy a test fegyelme a szív fegyelme nélkül kétségtelenül haszontalan; a gondolatok fegyelme pedig az érzékek fegyelme nélkül egyáltalán nem lehet megőrizni.” (PL 196 col. 22C: *Hoc autem nosse oportet, quia disciplina corporis, sine disciplina cordis, absque dubio inutilis est; disciplina vero cogitationum, sine disciplina sensuum, omnino observari non potest.*)

Richardus szerint a kísértések kívülről és belülről támadhatnak; kívülről az érzékelés által (*per sensum*), belülről a szándék által (*per cogitatum*). Ellenük szívünk városát Bala elsőszülöttje, Dan és Zelfa elsőszülöttje, Gad védi. Danhoz a gondolatok, Gadhoz az érzékek fegyelme tartozik.

Az udvar szabad téren, a szabad ég alatt fekszik, és a testi fegyelem mindenki előtt nyilvánvaló. Azok, amik a sátorban voltak, kívülről nem voltak láthatóak. És senki nem ismeri azt, ami a belső emberé, csupán az ember szelleme,³ amely őbenne van [vö. 1Kor II,11]. A belső ember természete eszesre és értelmire oszlik. Az eszes természetet értjük a külső sátron, az értelmi természetet pedig a belső sátron.⁴ „Eszes felfogóképességnek” nevezzük azt, amely által a ránk tartozó dolgokat megkülönböztetjük; ezen a helyen „értelmi felfogóképességnek” azt nevezzük, ami által az isteni dolgok szemlélésére emelkedünk.

Kilép az ember a sátorból az udvarra a tevékenység gyakorlásával.⁵ Belép az ember az első sátorba, amikor visszatér önmagához. Belép a másodikba, amikor meghaladja önmagát: önmaga meghaladása által pedig Istenhez emelkedik. Az

³ A külső és a belső ember kettősége Richardusnál a testi érzékelés és a (megismerő) lélek kettősségét jelenti: „a mi belső emberünk a külső embert, vezetőjét szólítja [...] Ugyanis bizonyos, hogy máshogy, mint a testi érzékelés által, a lélek nem juthat külső ismerethez. Méltán mondja tehát a belső ember a külső embert vezetőjének, akinek szolgálata nélkül [...] a látható dolgok ismeretéhez nem ér el” (col. 96B: *Inde est quod ille interior homo noster exteriorem hominem, ducem suum vocat[...]* Certum namque est quia, nisi per corporeum sensum, animus ad exteriorem notitiam pervenire non potest. Merito ergo exteriorem hominem homo interior ducem suum dicit, sine cuius ministerio[...] ad visibilia cognitionem non pertingit). Tágabb értelemben a „külső ember” a testre utal; ezért mondja alább, hogy a jócselekedet gyakorlása a külső ember fegyelméhez tartozik, a többi a belsőéhez.

⁴ Vö. lib. IV cap. XXIII (col. 167AB); eszerint az első sátor a lélek közönséges állapotát jelöli, amely mindenki számára ismert, a második pedig azt a kevesek számára ismert állapotot, amely az elme önmagából való kilépése (*mentis excessus*) által jön létre. Az előzőhöz leginkább a *sensus rationalis*, az utóbbihoz a *sensus intellectualis* tartozik; az elsőben saját láthatatlanainkat szemléljük, a másodikban az isteni láthatatlanokat.

⁵ A Frigysátort égtájanként 3–3 törzs sátrai vették körül. E sátortábor és a Sátor közt, az utóbbihoz közelebb helyezkedtek el a lévíták sátrai. Az elhelyezkedésről lásd pl. Adamus Scotus: *De tripartito tabernaculo*: pars I, cap. XXIII és cap. XXV (PL 198 col. 669B és 682D); további részletekért lásd pl. Petrus Comestor: *Historia scholastica: Historia libri Exodi* (PL 198 col.1141–1194).

első sátorban önmaga vizsgálata által tartózkodik az ember,⁶ a másodikban Isten szemlélése által. Íme az udvar, az első, illetve a második sátor.⁷

[a szent tárgyak]

Az említett helyiségeknek pedig öt megszentelt tárgyuk volt; az udvarnak csupán egy,⁸ ahogyan a második sáornak is. E kettőn kívül a többi az első

⁶ Az önismeret elsajátítása előfeltétele az isteni megismerésének. A *Benjamin minor* az önismeretre a hegy metaforáját használva (cap. LXXV–LXXVIII) így ír erről: „Nagy és magas hegy az ésszel bíró szellem teljes megismerése” (col. 54B: Mons magnus et altus, plena cognitio rationalis spiritus) és „Mássz fel erre a hegyre, tanuld meg megismerni önmagadat” (col. 56A: Ascende in montem istum, disce cognoscere teipsum). Ez a metafora a *Benjamin major*ban is feltűnik (lib. IV cap. XXIII): „Tehát mi más a hegy csúcsára felmenni, vagy a belső sátorba bemenni, mint az elme legmagasabb és belső öblébe emelkedni, azt megragadni és fogva tartani?” (*Quid igitur est montis verticem, vel interius tabernaculum subire quam summum et intimum mentis sinum ascendere, apprehendere et tenere?* – col. 167A.)

A lélek megismerése a láthatatlanok megismerésének kezdete: az ember saját lelke, az ember láthatatlan része ugyanis az elsőként megragadható láthatatlan dolog – lásd Hugo de Sancto Victore: *De tribus diebus*át.

Az a gondolat, hogy a szövetség sátrán a tökéletesség állapotát kell érteni, a *Benjamin minor* LXXXIII. caputjában kifejtettek folytatása: „Emelkedjen [az ember] önmaga által önmaga fölé. Önmaga megismerése által, Isten megismeréséhez. Tanulja meg az ember előbb Isten képmását, tanulja meg Isten hasonlóságán, hogy mit kell Istenről gondolnia. A hegyre való felemelkedés, mint mondatott, önmaga megismeréséhez tartozik; azok, amik a hegy fölött történnek, Isten ismeretéhez juttatnak. [...] Erre a hegyre az Úr leereszkedik, Mózes felemelkedik. E hegyen – a sátor szerkesztéséről – az Úr tanított, Mózes tanult. Mi más lehet érteni a szövetség sátrán, mint a tökéletesség állapotát? Annak tehát, aki felemelkedik a hegyre, aki szorgalmasan figyel, aki tovább keres, aki végezetül megtalálja, hogy milyen, hátravan az, hogy az isteni kinyilatkoztatásból megismerje, hogy milyennek kell lennie, milyen elmebeli épületet (mentis aedificium) kell Istennek készítenie, milyen szolgálatokkal kell tetszenie Istennek” (col. 59CD).

⁷ A Frigysátor leírásának spirituális értelem szerinti magyarázata Nyugaton Richardus korára már nagy hagyománnyal rendelkezik: Beda Venerabilis, Bruno Astensis, Rupertus Tuitiensis [von Deutz]) voltak elődei. Ez a rövid morális-antropológiai' értelmezés sem tárgyában, sem vázlatos egyszerűségében nem hasonlítható sem Beda, sem Bruno és Rupertus kommentárjaihoz: sok tekintetben rokonítható viszont Adamus Scotus *De tripartito tabernaculójának* III. parsával. Meg kell jegyezni, hogy Richardus a *Benjamin major* szövegében nem – ahogyan más műveiben sem – tér ki a Frigysátor részletes allegorikus értelmezésére.

⁸ Ha Richardus szövegét figyelmesen összevetjük a Bibliáéval, itt figyelhetjük meg a szövegmagyarázat és a gondolati rendszer párhuzamos felépítésének, egyesítésének nehézségeit is. Az Exodus szövege szerint az udvarban az oltár mellett egy mosdómedence is helyet kapott. Úgy tűnik: mivel Richardus gondolati rendszerében nincs olyan elem,

sátorhoz tartozott. A sátor udvarában volt a teljesen elégő áldozat oltára. Az elülső sátorban a mécstartó, az asztal, a füstölőoltár. A belső sátorban a tanúság ládája. A külső oltár a test megtöretése; a belső oltár az elme töredelme.⁹ A mécstartó a megkülönböztetés kegyelme, az asztal a szent olvasmány tanítása. A szövetség ládáján a szemlélődés kegyelmét értsed.

A külső oltáron az állatok húsa teljesen elég, és a test megtöretése által a testi vágyak megsemmisülnek. A belső oltáron illatos füstöt áldoznak az Úrnak, és a szív töredelmessége lángra lobbantja a mennyei dolgok utáni vágyakozás izzását. A mécstartó a fény hordozója, és a megkülönböztetés a belső ember mécsese. Az asztalra kenyereket helyeznek: ettől az éhezők felüdülnek. A szent olvasmány pedig bizonytalansággal felüdülés a lelkeknek. A láda arany és ezüst megőrző helye, és a szemlélődés kegyelme megragadja a mennyei bölcsesség kincsét. Így tehát a külső oltárhoz a jó cselekedet tartozik, a mécstartóhoz a szorgalmas elmélkedés,¹⁰ az asztalhoz pedig a szent olvasmány; a belső oltárhoz a buzgó imádság, a ládához az isteni művek szemlélése.

Ez az az öt gyakorlat, amelyekben végbemegy és beteljesedik a mi megigazulásunk. Méltán nevezik a ládát 'megszentelés ládájának', amelyen a mi megigazulásunk teljessége van ábrázolva. Most már tudod, hogy mi az az öt részre osztó foglalatosság, amelyben az egész isteni tiszteletet gyakorolják. A jó cselekedet gyakorlása a külső ember fegyelméhez tartozik. A hátralévőkre az áll, hogy a belső ember fegyelméhez tartoznak. Az egészen elégő áldozat oltára a testi gyakorlat képét hordozza: joggal áll hát az udvarban, és látszik nyílt téren. A többiek a sátorban vannak, és titokban rejtőznek.

[a Frigyláda]

A szövetség ládáján a szemlélődés kegyelmét értjük, amit a szeretet egyfajta zálogaként ad Urunk az öt szeretőknek. A szemlélődés pedig az, amikor az elme

amelyet a mosdómedencének feleltethetne meg, ezért felsorolásából kihagyja ezt a tárgyat.

⁹ *Contritio mentis*: a bűn fölötti bűnbánat.

¹⁰ Richardus szerint (lásd lib. I cap. III) ugyanazt a tárgyat háromféleképpen közelíthetjük meg: a gondolkodás (*cogitatio*), az elmélkedés (*meditatio*) és a szemlélődés (*meditatio*) által. A három különböző megközelítés különböző eszközökkel él, és különböző eredménnyel jár. A képzeletből (ill. képzelőerőből: *imaginatio*) származik a gondolkodás, az észből (*ratio*) az elmélkedés, a megismerő képességből (*intelligentia*) a szemlélődés (col. 67A). E három „készség” hierarchiájának a csúcán a megismerő képesség, alján a képzelőerő helyezkedik el. A gondolkodás egyik dologtól a másikig jut el, az elmélkedés kitartóan egy dolog körül forog, a szemlélődés pedig „egyetlen látvány sugara alatt számtalanra terjed ki” (67B).

szabadon tekinti át a bölcsesség látványosságait, rajtuk függő csodálattal.¹¹ A szemlélődésnek hat neme van, amelyeket egyedi tulajdonság különböztet meg egymástól. Kettő a látható teremtményekre irányul, kettő a láthatatlan teremtményekre, a két utolsó pedig az isteni dolgokra.

Akiknek megadatik, hogy eljussanak a szemlélődés első két neméig, azok olyanok, mintha szárnyakat kaptak volna, miként a sasok. Akik négyet nyernek el, azokra vonatkoztasd a Szentírás szavait: *négy szárnya van az egyiknek, és négy szárnya a másiknak* [Ezék I, 6]. Akik a szemlélődés valamennyi neméig eljutottak, azok úgymond hat szárnyat kaptak. Így hát értsd úgy, hogy róluk mondja az Írás: *hat szárnya egyiknek, hat szárnya másiknak* [Iza VI, 3].¹²

Az első négy a látható, illetve a láthatatlan teremtet dolgokra irányul, a másik kettő az isteniekre.¹³ Az első négyet a láda ábrázolja, a másik kettőt az angyali alak. Figyeld csak meg, milyen helyesen ábrázolja emberi alkotás az elsőket, és angyali alak az utolsó kettőt.

Úgy tűnik, a szemlélődés első neméhez tartozik a látható dolgok vizsgálata és csodálata. A második neméhez tartozik az, amikor a dolgok rejtett okait napvilágra hozzuk, és lelkünket ezek csodálatára függesztjük. Az előző esetben a látható dolgok sokaságát, nagyságát, hasznosságát csodáljuk ujjongással, az utóbbiban a látható dolgok elvét kutatjuk csodálattal.¹⁴ Az elsőt a fa egybeszerkesztése jelöli, a másodikat a fa bearanyozása. Ugyanis a látható dolgok terén az

¹¹ Richardus saját definícióját a *Benjamin majorból* (lib. I cap. IV) emeli ide: „*Contemplatio est libera mentis perspicacia in sapientiae spectacula cum admiratione suspensa*”, illetve „*meditatio est providus animi obtutus in veritatis inquisitione vehementer occupatus; cogitatio autem est improvidus animi respectus ad evagationem pronus*” (col. 671).

¹² Míg az előző példa Ezékiel látomásának részlete volt, a lelkes állatokkal, ez Ézsaiás látomásának részlete (VI, 3) a trónoló Isten felett álló két, hatszárnyú szeráfról.

A hat kontempláció hat önálló fokozat, amelyek végigjárásával a teljességhez érhetünk el – lásd lib. IV cap. V: „a két elsőben ugyanis a külső és testi dolgok ismeretére (*scientia*) nevelődünk. A két középsőben előrehaladunk a láthatatlan dolgok és szellemi teremtmények ismeretéhez (*notitia*). A két legutóbbiban az isteni és ég feletti dolgok megértéséhez (*intelligentia*) emelkedünk fel” (col. 138D).

¹³ Hugo de Sancto Victore, Richardus tanítója szerint két fajtája van a *contemplatió*nak: a teremtmények és a Teremtő feletti szemlélődés (*Homilia prima in Ecclesiasten* – PL 175 col. 117A): „*Contemplationis autem duo sunt genera: unum quod et prius est, et incipientium: in creaturarum consideratione; alterum quod posterius et perfectiorum est: in contemplatione Creatoris.*”

¹⁴ A két *contemplatio* különbségét és az „elv” (*ratio*) jelentését így világítja meg Richardus a *Benjamin majorban* (lib. I cap. VI): „*abban a dolgokat magukat, ebben főleg az elvet, a rendet, az elrendezést és minden egyes dolog okát, módját és hasznát kutatjuk, szemléljük, csodáljuk*” (col. 79D: *In illo itaque res ipsas, in isto earum utique rationem, ordinem, dispositionem et uniuscujusque rei causam, modum et utilitatem rimamur, speculamur, miramur*).

ész hozzájárulása nem más, mint a fa bizonyos megaranyozása.¹⁵ Figyeld meg, mily nagy különbség van fa és arany között: azaz az ész hatókörébe tartozó dolgok között.¹⁶ A látható dolgok külsejét a képzelet használatával szemléljük, a látható dolgok okait következtetéssel kutatjuk. Szétimfából kell elkészíteni a ládát: ezek ellenállnak a korhadásnak; a romolhatatlan faanyaghoz a testi dolgokról való igaz ítélet tartozik.¹⁷

[1: a láda hossza, szélessége és magassága]

A szemlélődés első nemének három fokozata van: az első a dolgok, a második a tevékenységek, a harmadik az intézmények vizsgálata. A dolgok vizsgálata a láda hosszához tartozik, a tevékenységek vizsgálata a láda szélességéhez, az intézmények vizsgálata a láda magasságához. Természet szerint a hosszúság pedig előbbi, mint a szélesség; a magasság pedig természet szerint mindkettő utáni. Így maguk a dolgok valóban természettől fogva előbbie, mint bármely tevékenységük. Ha pedig a dolgok és tevékenységeik hiányoznának, akkor nem volna helyük

¹⁵ Az aranyozás a világ szerkezetének olyan megfigyelése, amely annak csodálatos készületét, megfelelő elrendezését és bölcs felosztását tekinti (lásd lib. II cap. VII–XI, kül. cap. VII: col. 85BC).

¹⁶ A mondat második felét a lib. I cap. XI az alapján ki is egészíthetjük a következő módon: „azaz a képzelőerő és az ész hatókörébe eső dolgok között”. Ott ugyanis ezt olvashatjuk: „a fában [ábrázoltatnak] azok, amik a képzelet alá tartoznak; az aranyban pedig azok, amelyek csak az intellectus alá tartoznak” (col. 77B: *In ligno [figurantur] quidem quae subjacent imaginationi; in auro autem quae soli subjacent intellectui* – a ratio eszerint az intellectus alá tartozik). A szemlélődés második neme ugyanis a képzeletben, de az ész szerint zajlik (*in imaginatione sed secundum rationem*).

¹⁷ A fák gondolatokat jelentenek, vö. lib. II cap. II: „*Ligna ergo [...] quaelibet considerationes sunt quae mentis vigorem reparant, quae ad constantiam roborant, quae in perseverantia confirmant*” (col. 79B). A bölcsesség ládáját Richardus szerint sokan igyekeztek elkészíteni, de mindegyik elkorhad, a sétimfából készült kivételével. Ez a világi filozófia mulékonyosságát jelzi a biblikus tradícióval szemben: „Hol vannak most – kérdem – az akadémikusok, sztoikusok, peripatetikusok iskolái? hol vannak az ő ládáik? Íme mindannyian álmukat alusszák [...] És íme, elrohadtak mindannyian ládáikkal együtt, mulandóak tanításaikkal és hagyományaikkal. De Mózes ládája mindmáig megmaradt; sohasem volt szilárdabb, sohasem volt erősebb, mint ma – merthogy a katolikus igazság tekintélyével lett megerősítve[...]” (lib. II cap. II: *Ubi sunt nunc, qualeso, sectae academicorum, stoicorum, peripateticorum? ubi sunt arcae eorum? Ecce jam isti omnes dormierunt somnum suum [...] Et ecce computruerunt omnes cum arcis suis pereuntes simul cum doctrinis et traditionibus suis. Sed arca Moysis manet usque in hodiernum diem nunquam firmior, nunquam fortior quam hodie, utpote confirmata per catholicae veritatis auctoritatem [...]* – col. 81AB).

az intézményeknek sem. Tehát az első vizsgálat a láda hosszához tartozik, a második a szélességéhez, a harmadik pedig annak magasságához.

[a láda hossza]

Három része van annak a vizsgálatnak, amely a dolgok szemlélésére vonatkozik, és amiről azt mondtuk, hogy a láda hosszához tartozik. Ez ugyanis a dolgok anyagának, a dolgok formájának és a dolgok természetének vizsgálatában áll.¹⁸ Az anyag és a forma vizsgálatában tudásunk teljes könyöknyi lehet, és annyi is szokott lenni. Ellenben a természet vizsgálatában semmiképp sem terjedhet ki teljes könyöknyire.¹⁹ Ott tudásunk mintegy teljes könyöknyi, ahol teljes bizonyosságot szerez. A dolgok anyagát és formáját könnyen ragadjuk meg, és mindkettő tekintetében rendelkezünk a bizonyosság könyökével. Természet[ük] ismerete azonban mindenki számára csupán részben hozzáférhető. Tehát e rész tekintetében nem rendelkezhetünk többel, csupán egy fél könyökkel. Nyilvánvaló tehát, hogy mennyire jogosan mondja az Írás két és fél könyöknyinek ládánk hosszát.

[a láda szélessége]

A tevékenységek vizsgálatának két része van: már elmondtuk, hogy ez a láda szélességéhez tartozik. Más ugyanis az iparkodás tevékenysége és más a természet tevékenysége.²⁰ Az iparkodás tevékenysége az, amit a képeken, véseteken,

¹⁸ A testi szubsztancia három egyszerre jelen levő és elválaszthatatlan alkotója a *materia*, a *forma* és a *natura* (col. 83A). A *materia* a dolog „alap”-anyagát jelöli – pl. ilyen a fa és a kő. A *forma* a dolog „külső minősége” (*qualitas extrinseca*), amelyet a látással fogunk fel. A *natura* a dolgok belső (*intrinseca*) minősége, amelyet a többi érzékszerv ismer meg (lásd col. 82C és 93B) – tehát nem a „külső” természet, ahogyan a forma-fogalom sem a XIII. század arisztotelési forma-fogalma.

¹⁹ A természet megismerése részleges, mert az ész szemét (*oculus rationis*) a bűn elfelhőzte (az „ész szeme” kifejezés kapcsán lásd Hugo de Sancto Victore: *De sacramentis Christianae fidei* lib. I pars X cap. II – PL 176 col. 329D sqq). Emiatt inkább a „tapasztalás érveivel” (*experientiae argumenta*) tapogatózunk, mint látunk (col. 82D).

²⁰ Hugo de Sancto Victore három tevékenységről beszél (Didascalicon lib. I cap. X): Isten tevékenységéről, a természet tevékenységéről és a mesterember/művész tevékenységéről beszél: *Sunt enim triplicia opera, id est, opus Dei, opus naturae, opus artificis imitantis naturam. Opus Dei est, quod non erat, creare [...] opus naturae, quod latuit, ad actum procedere [...] opus artificis est disgregata conjungere, vel conjuncta segregare [...]* A Didascalicon angolra fordító Jerome Taylor mutat rá, hogy ez a hármasság Chalcidius Timaeus-kommentárjából származik, azonban Hugo a rá jellemző módon átértelmezi és eltünteteti annak neoplatonikus vonatkozásait (lásd Didascalicon of Hugh of St. Victor, *Introduction és n59 to Book One* (p. 190–191: transl. by Jerome Taylor. New York: Columbia University Press, 1991).

írásokon és hasonlókon látunk; a természet tevékenysége pedig az, hogy fűvek és a fák növekednek, virágokat, leveleket, gyümölcsöket hoznak. Az iparkodás tevékenységeiben az emberi tudás képes a megértés teljes könyökével rendelkezni, és ez is szokott történni; hiszen hogyan is gondolhatná ki, amit nem lenne képes megérteni?²¹ A rejtett okok nyilvánvaló hatása előttünk van; de a hatások rejtett okait teljesen megérteni semmiképpen nem vagyunk elégségesek. Világos tehát, milyen méltón mondja az Írás, hogy a láda szélessége egy és fél könyök.

[a láda magassága]

Két része van az intézmények²² vizsgálatának is: már említettük, hogy ez a láda magasságára vonatkozik. Az egyik az emberi intézményekre, a másik az isteni intézményekre irányul. Bizonyos, hogy ahol az emberi intézkedés az isteninek szolgál, e kettőtől mind a lélek, mind ládánk szerkezete is emelkedik. Az emberi intézményeket, amelyeket az ember képes volt kitalálni, biztosan képes megérteni is. Az isteni szentségekben azonban más a külső forma, amely kívül látható, és más az a belső erő, amely belül rejtezik; így az isteni intézményekben nem emelkedünk mindenek ismeretének teljes könyökéig. Ennélfogva ládánk magassága megmarad egy és fél könyöknyinek.

[2: a láda aranyozása]

Ládánkat továbbá be kell aranyoznunk, és amennyire megadatik, az elképzelhető dolgoknak az elve után kell nyomoznunk. A ládát pedig nem csupán kívülről tartozunk bearanyozni, hanem belülről is.

Más a dolgok természeti okait áttekinteni, és más az igazságosság elvét a dolgok elrendezésében megfontolni. Amaz a külső aranyozáshoz tartozik, ez a

²¹ Vö. lib. II cap. V: „A mesterséges tevékenységben az emberi tudás egy könyökkel rendelkezik; mivel ha azt nem volna képes megérteni, azt [ti. a tevékenységet] magát bizonynyal a legkevésbé sem találta volna fel” (col. 83C: *In opere artificiali scientia humana cubitum habet; quia, si illud comprehendere non valeret, ipsum utique minime invenisset*).

²² Intézmények: mores, ill. institutiones. Richardus isteni intézményekként az Egyház szentségeit és az isteni szolgálatokat (*obsequia divina*) említi, emberi intézményekként pl. az emberi törvényeket, a polgári jogokat, a szokásokat, a népszavazásokat (col. 84A).

belsőhöz.²³ Aranyozásunknak a legtisztább aranyból kell lennie. Ítéletalkotásodban semmi hamis vagy hitvány se legyen, és tied a legtisztább arany.

[3: a láda koszorúja és a karikák]

Az aranyozás elkészültével el kell készíteni a láda koszorúját. A koszorún – mint mondtuk – a szemlélődés harmadik nemét értjük, ahogyan az engesztelőtábla is a negyedekre utal.²⁴ Abban a láthatatlan javakról, ebben a láthatatlan szubsztanciákról esik szó; a láda koszorújához tehát annak keresése tartozik, hogy mi az igazságosság koszorúja; annak keresése, hogy melyek azok a javak, amelyek a szenteknek vannak félretéve. Megjegyzendő, hogy magának a ládának a koszorúja volt a faanyagra ráhelyezve: éppen így emelkedünk a látható dolgok hasonlatosságából a láthatatlan dolgok szemlélésére.

A szemlélődés negyedik nemében a legfőbb teremtményeket vizsgáljuk. A teremtés egészében sincs semmi méltóbb dolog a láthatatlan és ésszel bíró szubsztanciánál. Helyesen értjük a szemlélődés e nemét azon engesztelőtáblán, amely a láda fölé kerül. Mielőtt azonban teljesebben kifejténénk azokat a dolgokat, amelyeket az engesztelőről mond az Írás, úgy tűnik: e helyt²⁵ kell közbevetni a karikákról elmondandókat. Szemlélésünk ládájának ugyanis négy karikája kell hogy legyen: mindkét oldalán kettő. A ládán, mint mondtuk, a szemlélődés kegyelmét értjük.

Azokat a dolgokat, amelyekről tudjuk, hogy valamiképpen megtörténnek, teljesen be tudjuk vonni a szemlélődésbe, amikor csak akarjuk. Azon dolgok közül, amelyek meg szoktak esni, egyesek jól, mások rosszul történnek. Azok Isten tevékenységéből, ezek Isten engedelmeiből: a láda egyik oldalához azok tartoznak, amelyek Isten tevékenységéből történnek, a másikhoz pedig éppen így azok,

²³ A lib. II cap. IX szerint a láda külső aranyozásához a természet kutatása tartozik (col. 87C: *Investigatio naturae ad arcae nostrae deaurationem extrinsecam, assertio divinae justitiae pertinet ad deaurationem intrinsecam*). Ezért mondja Richardus, hogy a pogány filozófusok „a maguk ládáját nagyrészt meg tudták aranyozni (de csak kívülről)” (ibid.: *Arcam itaque suam ex magna parte (sed exterius tantum) deaurare poterunt*). Ez azonban még nem teljes aranyozás; teljessé akkor lesz, ha az isteni bölcsesség munkáját figyeljük a teremtésben. A láda belső aranyozását úgy kapjuk, ha Isten irgalmas, igaz és szent voltát fontoljuk meg (col. 88D – vö. Ps CXLIV, 17).

²⁴ Lásd lib. II cap. XVI: „E kettőn (ti. a koszorún és az engesztelőn) a szemlélődés két nemét értjük: az egyiket a láthatatlan javakról, a másikat a láthatatlan lényegekről, úgymint az anyagi avagy az emberi szellemekről” (col. 94C: *Per haec itaque duo (coronam scilicet et propitiatorium) duo intelligimus genera contemplationum, unum de invisibilibus bonis, alterum de invisibilibus substantiis, ut in spiritibus angelicis vel humanis*).

²⁵ Richardus a Szentírás tárgyalásmenetét akarja követni, „hogy ugyanaz a rend őriztessék meg a magyarázatban, amelyet a szerző meg akart tartani a leírásban” (col. 99D): ezért ékelődik be a karikák és oldalak magyarázata a harmadik és a negyedik nem tárgyalásába.

amelyek Isten engedelmeiből történnek. Íme a láda oldalai; most pedig tekintsük az aranykarikákat.

Az összes fém közt semmi sincs az aragnál fénylőbb, semmi, ami az aragnál értékesebb, és Isten bölcsessége mindenekelőtt ragyog. Isten bölcsessége bizony egyszerű és egy, mégis különböző nevek osztják fel, hogy könnyebben ragadhasuk meg. Hol előretudást, hol tudást mondanak; hol elrendelés, hol elrendezés a neve.²⁶ Ha nem tévedek, ezek azok a karikák, amelyeket a láda oldalára kell helyezni. A kör önmagába tér vissza, ezért is nem található benne sem kezdet, sem vég: az örök bölcsességnek pedig minden rendelkezésében megegyezik a kezdet a véggel. A bölcsesség e négyes felosztásán eléggé megfelelőképpen érthetjük a mondott aranykarikákat. Tudásunk e karikái közt a láda az igazság felé veszi útját, és a túlsó és magasabb dolgok felé halad.

E karikákból kettő legyen az egyik oldalon elrendezve, a többi a másikon. Ott pedig mindegyiknek mintegy megvan a helye, és mintegy közelebb fűggenek, ahol csodásabbnak vagy gyönyörűségesebbnek mutatkoznak. Elmondtuk, hogy egyik oldalhoz azok tartoznak, amelyek Isten engedelmeiből történnek. A tudás és előretudás karikái közelebb fűggenek ezen az oldalon, ahol bizonyosan csodálatosabbnak mutatkoznak meg. Éppen hogy nem csoda, hogy öröktől előre látta azokat, mindazt, ami valamikor is teendő volt. De az miféle dolog, hogy öröktől előre látta azt, amit idegen akaratnak kiszolgáltattott?²⁷ Hogy minden órában vizsgálja azt, ami a rejtőző szívekben zajlik?

A másik oldalhoz pedig azok a már említett dolgok tartoznak, amelyek Isten tevékenységéből történnek. Ez az elrendelés és az elrendezés karikáinak az oldala, ahol azok gyönyörűségesebbnek mutatkoznak meg. Mi okoz nagyobb gyönyörűséget a jó szívnek annál, hogy az egész isteni elrendezés az előre elrendeltek üdvére szolgál? Még hátramaradt a kutatás számára, hogy melyik karikának melyik sarokra kell kerülnie.

²⁶ Vö. lib. II cap. XX: „A bölcsesség az, ami által [ti. Isten] mindeneket megismer. Az előretudás az, ami által mident öröktől fogva előre lát. Az elrendelés az, ami által mindenkit öröktől fogva akár a halálra, akár az életre előre elrendezett. Az elrendezés az, ami által mindeneket mindenben szüntelenül elrendezve, semmit nem hagy rendezetlenül” (col. 101: *Scientia est qua omnia [sc. Deus] cognovit. Praescientia qua ab aeterno omnia praevidit. Praedestinatio qua ab aeterno omnes sive ad vitam, sive ad mortem praeordinavit. Dispositio qua omnia ubique incessanter disponendo nihil inordinatum relinquit.*)

Az isteni bölcsesség ilyen négyes felosztását (*dispositio* – *praedestinatio* – *scientia* – *praescientia*) megtalálhatjuk Hugo de Sancto Victorénél is (*De sacramentis* lib.I pars II cap.XIV–XXI: PL 176 col. 211D–214A).

²⁷ Lásd lib. II cap. XX.

[a sarkok]

Elmondtuk, hogy a láda egyik oldalához azok a dolgok tartoznak, amelyek Isten engedelmeiből történnek: a másikhoz ugyanígy azok, amelyek Isten tevékenységéből történnek; az előbbihez az igazságossághoz, ahhoz az igazságtalansághoz tartozó cselekedetek. Mind ezekre, mind pedig azokra hatással vannak a kedvező és a kedvezőtlen körülmények.²⁸ Ahol az igazságtalanság és a kedvezőtlen körülmény találkozik, mintegy sarkot hoznak létre. E sarkon az Isten által elvetettek korbácsoltatnak, és mégsem javulnak meg.

De, kérdezem, mi fordítja rájuk az atyaság ütlegeit, ha előre látta, hogy ők javíthatatlanok? Az előretudás karikája így ennek a saroknak áll az élén, ahol csodálatosabban tűnik elő.

Ahol az igazságtalanság és a kedvező körülmény találkozik össze, egy másik sarkot hoznak létre. Ebben a sarokban az elvetettek Isten ajándékait elveszik, és mindig hálátlanok lesznek. Ez azonban legkevésbé sem maradhat rejtve Isten tudása előtt; ő mégsem hagy fel azzal, hogy háládatosság javára szólítsa őket a kedvező körülmények által. E sarkon szorosabban függ a tudás karikája, ahol magát oly csodálatosnak mutatja.

Az igazságosság és a kedvező körülmény találkozásán értsd a harmadik sarkot. Itt pedig az üdvözlendőknél nagyon kedveznek a mulandó dolgok, hogy fellobbanjon bennük az örök dolgok utáni vágyakozás. Micsoda lehetne, kérdezem, e szemlélésnél jótékonyabb vagy gyönyörűsebb? Milyen dolog az, kérdezem, hogy időbeli javakkal is támogatja, és előre is segíti azokat, akiket az örökkévalóságra rendelt el? Ezért itt a helye az előre elrendelés karikájának, ahol a többiekhez képest gyönyörűsebbnek mutatkozik meg.

A negyedik sarok az isteni elrendezés karikájáé, ahol valamilyen módon találkozunk az egyenlenség és a visszasság. Itt a jók jókat tesznek, és visszaszolgáltatják azokat. Ettől mégis – Istentől elrendezve – az történik bennük, hogy Isten szeretetére hevesebben gyúlnak fel. És milyen az, kérdezem, hogy attól lobban hevesebben fel bennük az ő szeretete, amitől úgy látszott, hogy ki kell aludniuk? Tehát joggal foglal helyet az isteni elrendezés karikája azon a helyen, ahol bőkezűbbnek mutatkozik meg.

²⁸ Richardus itt négyfajta viszonyt ír le, és ezeket a viszonyokat a láda sarkain jeleníti meg. (A falak kapcsán lásd lib. II col. XIX – col. 99.) A láda négy oldala, amely ezeket a sarkokat létrehozza: az *aequitas*, az *iniquitas*, a *prosperitas* és az *adversitas*; fordításunkban az igazságosság és igazságtalanság, a kedvező és kedvezőtlen körülmények. Az *iniquitas* (a *Benjamin major* szövegében szinonimája a *perversitas* is) általában jelöl bűnt; az egyenlőség megsértése. A szó Alanus ab Insulis XII. század végi teológiai „szótára” (*Liber in distinctionibus dictionum theologicarum* – PL 210) szerint jelenthet például általában bármi vétket, az *aequitas* [itt kb. méltányosság] és a felebarát elleni vétket; magát a vétkest [*iniquus*] és a hitetlenséget.

A harmadik szemlélődés a látható dolgok által a láthatatlanok szemléléséhez való emelkedés.²⁹ Itt teljesen az isteni bölcsesség karikáira kell támaszkodnunk, ha nem akarunk tévedni. Ha az értelem ládája e karikákon függ, a tévedés kitérői nélkül hordozzák körül mindenfelé. Az említett karikákon rudakat kell átdugni, amelyeket nem is szabad belőlük kihúzni; a tudás és előretudás karikaiban a csodálkozás sokasága legyen meg, a másik kettőben az ujjongás nagysága. Az isteni tudásban és előretudásban mindig sok csodálkozásra méltó fogsz találni, az elrendelésben és Isten beosztásában³⁰ az igaz szív mindig megtalálja azt, ami a nagy ujjongásra méltó. Azokban mindig legyen meg a te csodálkozásod, ezekben ujjongásod. Sehol máshol nem találhatsz olyat, amit méltóbban csodálsz; sehol máshol, amiben helyesebben gyönyörködsz. Se a csodálkozásban, se a gyönyörködésben ne legyen semmi méltatlan, sem semmi hamisság. Nyerje el az aranyozást mindkét rúd, hogy az igazság ragyogásával tündököljön körös-körül. Az értelem ezen rudjai közt a ládat majd előrefelé hordozzák, majd a magasba emelkedik; mert mennél meghittebben gyönyörködik az emberi szív Isten bölcsességét csodálva, annál inkább kitágul, és annál több és nagyobb dolgok befogadására lesz képes.

²⁹ A harmadik szemlélődéshez az tartozik, amikor a látható dolgok hasonlóságán át a láthatatlanok milyenségét ragadjuk meg, ugyanis Isten láthatatlanjai a teremtet dolgok által megismerhetők (lásd Rom I, 20: *Invisibilia enim ipsius [sc. Dei] a creatura mundi per ea quae facta sunt intellecta conspiciuntur*). Ez a szemlélődés öt fokozatra oszlik, aszerint, hogy a hasonlóságot miből vesszük (lib. II cap. XV). Az első fokozatban a hasonlóság a dolgot alkotó anyag tulajdonságából (*proprietas*) származik; a másodikban a dolog külső milyenségéből (amit *formának* is nevez Richardus: ezt a szem fogja fel); a harmadikban a dolog belső minőségéből (ez a *natura*, amit a többi érzék fog fel). Az utolsó két fokozat a dolog hatásaiból meríti a hasonlatot: a negyedik a természetes tevékenységből, az ötödik a mesterséges tevékenységből.

A második és harmadik fokozathoz szorosan kapcsolódik a különböző írásértelmek, a *res* és a *signa* bibliai jelentésének kérdésköre, valamint az írásértelmezésnek szolgáló tudományok problematikája. Az idevonatkozó források közül a legfontosabbak: Hugo de Sancto Victore: *De scripturis et scriptoribus sacris* cap. XIII–XIV (PL 175) és *De sacramentis Christianae fidei* prologus cap. IV–VI (PL 176), valamint a *Didascalicon* (in: PL 175 vagy: *Didascalicon de studio legendi*. Ed. by C. H. Buttner. Washington 1939). Hugo elveit veszi át pl. Garnerius Lingonensis (Garnier de Rochefort, †1198): XXXIV. sermo (PL 205 col. 789D–780A). Némiképp eltérő megközelítést hoz a *Speculum Ecclesiae* (cap. VIII: PL 177 col. 374D–376A) és Sicardus: *Mitrale*, lib. I cap. XIII (PL 213 col. 47C–48A); végül lásd Aquinói Tamás: *STh I q. I art. X, 3*. A témát széles körű kitekintéssel foglalja össze tanulmányában Friedrich Ohly: *Vom geistigen Sinn des Wortes im Mittelalter* (in: *Schriften zum Mittelalterlichen Bedeutungsforschung*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1977). Magyar nyelven: *A szavak szellemi jelentése a középkorban* (in: *Az ikonológia elmélete 1*. Szeged: JATE, 1986 p. 229–266); szűkebben vizsgálja Yves Deléage: *Les machines du sens. Fragments d'une sémiologie médiévale*. Édition des Cendres, 1987.

³⁰ A beosztás (*dispensatio*) az elrendezés (*dispositio*) színörnimája.

Az engesztelőtáblán, mint mondtuk, a szemlélődés negyedik nemét értjük. E nem használja először a tiszta értelmet, és a legfőbb és intellektibilis³¹ teremtményekkel foglalkozik; az engesztelőtábla a legfinomabb aranyból készül és a legfelülre kerül. Ezekben vesszük észre az értelem tisztaságát és kimagasló voltának méltóságát. Itt ugyanis az ész eszközét kell használni, a képzelet szolgálata nélkül.³² Az engesztelőtábla a legmagasabb helyre kerül, és az ésszel bíró teremtmény méltósága megelőzi a többiekét.

Meg kell jegyezni, hogy ezt a művet engesztelőtáblának nevezik: mert az Úr kiengesztelődik az ésszel bíró teremtménnyel – annak önmagáról való sok ismerete és vizsgálódása miatt.³³ Lássuk most azt, hogy mit mond az Írás ennek hosszúságáról, illetve szélességéről. Az sem kevésbé méltó a vizsgálatra, hogy miért hallgat a magasságáról. Tudjuk, hogy a hosszúság természettől fogva előrébb való a szélességnél, és hasonlóan mindkettő előrébb való a magasságnál.³⁴ A hosszúságon tehát azokat a dolgokat értjük, amelyek az ésszel bíró teremtmény kezdetéhez tartoznak. A szélességen azokat értjük, amelyek előrehaladásához tartoznak. Azokat pedig, amelyek beteljesedéséhez tartoznak, a magasságon értjük.³⁵

³¹ Lásd lib. I cap. VII: „Érzékelhetőeknek nevezem a látható, és testi érzékkel felfogható dolgokat. Megérthetőeknek a láthatatlanokat, de ésszel mégis felfoghatókat. *Intellektibiliseknek* e helyen a láthatatlan, és az ész számára felfoghatatlanokat” (col. 72C: *Sensibilia dico quaelibet visibilia, et sensu corporeo perceptibilia. Intelligibilia autem dico invisibilia, ratione tamen comprehensibilia. Intellectibilia hoc loco dico invisibilia, et humanae rationi incomprehensibilia*).

³² Ezzel együtt jár az, hogy a testi dolgok (bennünk őrzött) képeitől, emlékeitől is meg kell szabadulnunk: „*Quanto enim corporalium phantasmatum perfectius obliviscimur, tanto profundius, tanto liberius super mundanarum essentiarum occulta rimamur*” (col. 109D – lib. III cap. I).

³³ Richardus a *propitiatorium* (engesztelőtábla) jelentését a *propitius*ből (kegyes, jóindulatú) vezeti le. Az „az Úr kiengesztelődik” fordulatot szó szerint így adhatjuk vissza: „az Úr kegyessé válik”.

³⁴ A Patrologia kiadásában a latin szövegbe itt értelemzavaró nyomdahiba került; „*Scimus quod longitudo naturaliter prior est altitudine [latitudine helyett], similiter et utraque prior est altitudine*” (197C); a fordításban a helyet a korábbiak szerint javítottam.

³⁵ Lásd lib. III cap. XI: eszerint a teremtetéstől a megdicsőülésig halad előre teremtmény, és ebben különböző javak segítik. A teremtetés javai Isten adománya (ezt a hosszúság jelöli); a megigazulás javai Isten ajándékai és a teremtmény érdemei (*merita*); a megdicsőülés javai Isten ajándékai és a teremtmény jutalmai. A teremtetésből három javat nyer az ember: az istenképi és -hasonlósági mivoltot, a jó és rossz megkülönböztetését és a szabad akaratot (lásd cap. XIII). A megigazulás javai közösek: Isten ugyanis együttműködik ebben az emberrel. Ezért szükséges hozzá az isteni sugallat és segítség; ugyanakkor szükséges az is, hogy erre az ember maga is törekedjék: ez a két dolog a megigazulás javai (lásd cap. XVI).

E teremtmény számára teremtésének javai kezdetét szolgálják; a megigazulás javai az előrehaladást; a megdicsőülés javai a beteljesedést. Ezekben gyakorolja magát a szemlélődő elme szorgalmasan, hogy engesztelőtáblája megfelelő mértéket nyerjen.

Három igen csodálatos dolgot nyer a teremtésből az ésszel bíró teremtmény: lényegének finomságát, a jó és a rossz megkülönböztetését, az akarat szabadságát.³⁶ Az ember számára közismert, hogy micsoda az akarat szabadsága. E két utóbbit mindennap szívünkben olvassuk, és mindkettőben a bizonyosság könyökével rendelkezünk. De, kérdem, magának a léleknek a szubsztanciáját kicsoda, milyen érzékével láthatja? Én sem látom a tiedet, sem te az enyémet. De itt egyiket sem láthatja, ahogyan van: még sajátját sem. E rész miatt nem terjesztjük ki a tudásunkat teljes könyökgig, amíg élünk.³⁷ Az engesztelőtábla hosszáról tehát helyesen mondják, hogy két és fél könyöknyi.

Már mondtuk, hogy az ésszel bíró teremtmény megigazulása az engesztelőtábla szélességéhez tartozik. A mi megigazulásunk pedig isteni sugallatból és saját elhatározásunkból megy végbe. Azt, hogy mi az elhatározás, mindenki tapasztalatból tudja. Azt pedig, hogy az isteni sugallat bennünk mi módon van, kérdem, kicsoda értheti meg? Mert *a szellem, ahol akar, ott fúj; és nem tudod, honnan jön vagy hová megy* [vö. Jn III, 8]. Tehát az egyikben rendelkezünk a megértés könyökével, a másikban nem rendelkezhetünk vele. Lásd hát, hogy milyen helyesen mondja az Írás, hogy az engesztelőtábla szélessége egy és fél könyök. Íme az engesztelőtábla hosszúsága, íme a szélessége.

[az engesztelő magassága]

A magasságához pedig azok a dolgok tartoznak, amelyek a mi megdicsőülésünket szolgálják. De kicsoda, milyen felfogóképességgel ragadhatja meg azokat, amelyekben a mi megdicsőülésünk áll? Amit *szem* — mondja az Írás — nem látott, *sem fül nem hallott, sem az emberi szívbe fel nem emelkedett* [1Kor II, 9]. Ezek alapján könnyen belátható, hogy miért nincs előírva az engesztelőtábla magassága, mértéke.

A megdicsőítés javai felfoghatatlanok; az isteni segítségben nem kételkedhetünk ugyan, de együttműködésének módjait sem foghatjuk fel (lásd cap. XVII–XIX).

³⁶ Minden ésszel bíró teremtmény (*rationalis creatura*) rendelkezik — mintegy a teremtéséből származó javakként — léttel (*esse*), tudással (*scire*) és akaratval (*velle*). E három jelenik meg az emberben: az Isten képmására és hasonlatosságára teremtett lélek kiemelkedő természetében, a jó és a rossz megkülönböztetésében és a szabad akaratban (lib. III cap. XIII — col. 122A).

³⁷ Ugyanis senki nem képes testben élve a maga lelkét, vagy bármely szellemi lényt (*spiritalis substantia*) „a maga tisztaságában” látni (lib. III cap. XIV — col. 123D).

A szemlélődések utolsó két neme, mint mondtuk, az isteni dolgokra irányul.³⁸ Az egyik azokra a dolgokra irányul, amelyek az ész fölött, mégsem az észen kívül vannak. Az ész fölött vannak, amelyek meghaladják annak befogadóképességét; mégis összhangban vannak az ésszel, jóllehet az nem tudja őket magába foglalni.³⁹

Azok a dolgok, amelyekkel az utolsó nem foglalkozik, az ésszel teljesen ellentétesnek tűnnek; és olyan dolgok, hogy az ész sohasem nyugodhat beléjük, csak ha a hit vezeti arra. A szemlélődés e legutóbbi nemeit angyali alak fejezi ki. Bizonyra angyali formát kell öltenünk, ha fel akarunk szállani, hogy az örök és isteni dolgokat szemléljük. Ennek az angyali alaknak pedig az utasítás szerint kovácsoltnak és aranynak kell lennie: hogy tehát arany legyen, a szemlélődő elméje tisztuljon meg minden érzéki képzettől.⁴⁰ Kovácsolással készülnek el, és a mi kerubjainknak kovácsoltaknak kell lenniük. Ebből tehát világosan arra következtetünk, hogy az ilyenfajta kegyelemhez inkább bűnbánattal, mint kutatással jutunk közelebb.⁴¹ E szemlélések kiválóságára hívja fel a figyelmet az, hogy *kerub*nak nevezik őket. Ebben a kettős szemlélésben ugyanis a tudás

³⁸ Lásd lib. II cap. XII és lib. IV. Az utolsó két *contemplatio*hoz tartozó dolgok meghaladják az emberi ésszt és okoskodást (*ratiocinatio*); szemlélésükhöz magunk fölé kell emelkednünk. „Az ész felett vannak azok, amelyeket kinyilatkozásból tanulunk, vagy tekintéllyel (*auctoritate*) bizonyítunk” (lib. IV cap. II – col. 136B).

³⁹ „[...] *quamvis ab ipsa non possint comprehendere*.” A *comprehendo* igének van a szokásos „megért, felfog, megragad” mellett „összefog, magába foglal, összefoglal” jelentése is. Vö.: „Azokat nevezzük ész felettieknek, amelyeket semmiféle tapasztalattal (*experimento*) sem vagyunk elégségesek bizonyítani, semmi okoskodással nem tudunk teljességgel kinyomozni” (col. 137B).

⁴⁰ „[...] *contemplatoris mens mundetur ab omni phantasia*”. A *contemplatio* e nemeiben a testi eredetű képzetektől – a képzelőerő eredményétől – mentesnek kell lennie már az elmének, lásd lib. IV cap. IV: „*In hac gemina speculatione nihil imaginarium, nihil phantasticum debet occurrere, longe enim omnem corporea similitudinis proprietatem excedit quidquid spectaculi tibi haec gemina novissimi operis specula proponit.*” (col. 138B)

⁴¹ E két *contemplatio*ban nem érvelésekre és „nyomozásra” (*investigatio*) van szükség, hanem sokkal inkább töredelemre és bűnbánatra, mert „a szív mélységeit semmi sem tisztítja annyira, az elme tisztaságát semmi sem állítja annyira helyre; semmi sem úzi úgy el a kétkedés felhőit, és a szív derűtségét semmi sem hozza meg se jobban, se gyorsabban” (lásd lib. IV cap. VI – col. 139D). Az emberi lelket az angyali alakra kell formálni: ez egy lassú, hosszadalmas folyamat (ezért Richardus az arany kovácsolásának felelteti meg). Ugyanakkor ezt az angyali mintát nem láthatjuk magunktól, csak isteni kinyilatkoztatás taníthat meg rá, az *excessus mentis*, az elme önmagából való kilépése által (col. 141B).

teljességéhez jutunk el.⁴² Ezeken túl pedig semmi sincs, amit a tudás növeléséhez kereshetnénk vagy találhatnánk.⁴³

Fentebb elmondtuk, hogy a láthatók által a láthatatlanok szemlélésére emelkedünk. Így a láthatatlan teremtmény megismerése által emelkedünk fel a teremtető természetének⁴⁴ szemléléséhez. Ezért van az, hogy a keruboknak a parancs szerint arcukat az engesztelőtábla felé kell fordítaniuk; ezért szól úgy a parancs, hogy egyik az egyik, másik a másik oldalon álljon. Abban a szemlélésben, amelyet az engesztelőtáblán értünk, sok hasonlóságot és sok nem-hasonlóságot találunk az isteniekhez. A szellemi teremtmény ugyanis Isten képmására és hasonlatosságára van teremtetve. A már említett kerubok közül tehát az egyiké a hasonlóság oldala, a másiké pedig a nem-hasonlóság oldala.⁴⁵ az észnek jobban megfelelő szemlélés álljon az egyik, az észnek kevésbé megfelelő a másik oldalon. A keruboknak pedig szárnyaikat ki kell terjeszteniük, és be kell fedezniük az engesztelőtáblát. Mi más a szárnyak kiterjesztése, mint előkészület a repülésre? Az elme előkészítése az örök dolgok közti szárnyalássá és árnyékvetővé változik; *árnyékvetővé* – mondja az Írás – *a nap heve ellen, és rejtekké és védelemmé a szélvihar és az eső ellen* [Iza IV, 5].⁴⁶

⁴² A héber eredetű „kerub” szó jelentése a latin hagyomány szerint *plenitudo scientiae*, azaz „a tudás teljessége”. Lásd Isidorus Hispalensis: *Quaestiones in Exodum* cap. XLVI (PL 83 col. 311C). Ennek a jelentésnek az előzményeit Alexandriai Philónnál (*Mózes élete*, III. könyv), majd Alexandriai Kelemennél (*Stromatum* lib. V cap. VI) találjuk meg.

⁴³ Az utolsó két *contemplatió*ban Isten megismerése történik: Richardus ezt nevezi a tudás teljességének. Istenen túl ugyanis semmi sincs, nem is lehet, nem is gondolható már (col.139B: *Supra Deum nihil est sed nec esse, vel esse posse, vel cogitari potest*), így tudásunk sem nőhet túl Isten megismerésén (lásd lib. IV cap. V).

⁴⁴ Az eredetiben *creatrix natura*. Vö. a viktorinus hagyományozódású *Miscellanea* egyik titulusával: „*Trinitate una universitas rerum subsistit. Est unum quod nec ab alio, nec secundum aliud, ut natura creatrix. Est unum quod ab uno et secundum unum, ut rationalis creatura a Deo similis Deo. Est unum quod ab uno secundum duo, hoc est ab uno per unum, ut corporea natura. Primum exemplar est tantum, non exemplum; secundum exemplar et exemplum; tertium exemplum tantum*” (lib. V tit. XVI – PL 177 col. 757D).

⁴⁵ Az engesztelőtáblán álló két kerub alakja a két utolsó szemlélődést jelképezi (a bal oldali az ötödik, a jobb oldali a hatodik nemet – lib. IV cap. VIII). Az engesztelő egyik oldala az ésszel bíró szubsztanciák Istenhez való hasonlósága, a másik oldal ugyanezen teremtményeknek az istenséghez való nem-hasonlósága (col. 142D: *Dicatur itaque propitiatorii nostri, si placet, latus unum, divina in rationalibus substantiis similitudo, dicatur et alterum in eisdem essentiis Divinitatis multiplex dissimilitudo*). Ezen az engesztelőn állnak a kerubok: a szemlélődés ötödik neméhez a hasonlóságok, a hatodikhoz a nem-hasonlóságok vizsgálata tartozik.

⁴⁶ Lásd lib. IV cap. IX. „*Multum est autem per omnem modum, quod haec duo contemplationum genera nos vel contra mala roborant, vel ad virtutem adjuvant[...]* Quando autem aliquid tegimus, duobus id modis maxime facere solemus. Nam modo in absconsionem, modo ad protectionem, et saepe cum aliquod nobis umbraculum contra

A keruboknak pedig arcukat az engesztelőtábla felé kell fordítaniuk, és Isten képmásának megpillantása után biztosabb tanítást kell nyerniük a tudás magasabb részéi felé. Az említett keruboknak kölcsönösen egymás felé is kell fordulniuk, és mindkettejüknek mindenben meg kell őrizni az összhangot a másik állításával. Mindkettő óvakodjék attól, hogy abban, amit állít, ne mondjon ellent a másiknak. Így származzon az egyiktől az egység kinyilvánítása, nehogy kiüresedjen benne a háromság megvallása.⁴⁷ Így legyen meg a másikban a háromság megvallása, hogy ne üresedjen ki benne az egység állítása. Hallja meg minden előjáró, milyen hasznos, hogy a három utolsó szemlélés össze lett hasonlítva. *Innen* – mondja az Írás – *szólok majd hozzád* [Kiv XXV, 22].

A következő összehasonlítások után legyen figyelmes, aki az isteni kinyilatkoztatás felé törekszik. Méltán nevezik az engesztelőtáblát *oraculum*-nak, mert innen szóltak az isteni válaszok. Az engesztelőtábla fölött az Úr beszél, amikor a szellemnek azt sugallja, ami ismeretének mértékét túllépi. Mintegy a kerubok közül hallatszik az, ami nyilvánvalóan mindkét fél állításával összhangban van. A kerubok szárnyai az engesztelőtáblát, az engesztelőtábla a ládát fedezi el, ugyanis a magasabb rendű tudás előjelétől az alacsonyabb dolgokról szóló tudás beárnyékolódik. Az Úrtól származó parancsolat szerint a tanúbizonyyságot a ládába kell helyezni. Mert amit legfelsőbb helyeken megtanultunk, hogy megtegyünk, azt alant is meg kell tartanunk, amikor az utakon járunk.⁴⁸ Isten legfontosabb parancsait *tanúbizonyyságnak* nevezik, ugyanis ki-ki lelkiismeretének tanúbizonyyságot adják. Aszerint, hogy mennyire tartja be őket, kinek-kinek tanúbizonyyságot adnak arról, hogy mennyire szereti Istenét. Mindezt a szemlélődés kegyelméről a legnagyobb rövideggel érintettem; hiszen máshol már ugyanezt a tárgyat bővebben kifejtettem.

solem superponimus, ejus nobis tam calorem quam claritatem temperamus" (col. 143D–144A).

⁴⁷ Azaz őrizték meg a Szentháromság egységének hitét. Richardus szerint (col.160C) ezt a hitet igyekezett kiüresíteni Arius és Sabellius: „Arius azt mondja: más az Atya, más a Fiú, és más a Szentlélek” – és ezzel az egységet oldja fel; „Sabellius azt mondja: ugyanaz az Isten, amikor akarja, Atya, amikor akarja, Fiú, amikor akarja, Szentlélek, maga mégis egy”: ezzel a háromság hitét igyekszik kiüresíteni.

⁴⁸ 199A: a latin szöveget az értelmesebb „*Quod enim faciendum edocemur in summis, firmiter retinendum in intimis, cum versamur in viis*”-ra javítottam, Kendeffy Gábor javaslatára – akinek ezúton köszönöm meg segítségét.

[a kitett kenyerek asztala]

A kitett kenyerek asztalán a szent nevelés útmutatását értjük: az asztalra kenyér kerül, hogy felüdülés végett magunkhoz vegyük. Más a testi és más a szellemi felüdülés. Az a testeké, ez a szellemké; arról a világi tudomány gondoskodik, erről a Szentírás; a Szentírásban éppen a lelkek isteni felüdülése tétetik ki élénk, amiért is méltán nevezik a kitevés asztalának.⁴⁹ Más volt az emberi élet állapota az eljövendő megváltás reménye alatt, és másnak kell lennie a már megtörtént megváltásban való hit alatt. Az egyikről az Ótestamentumban, a másíkról az Újtestamentumban van szó. A Szentírás kielégítően szól így mindkettőről; ezért mondja az Írás is hosszát két könyöknek. Valójában mindkét Szövetség egyedül a lelkekről való gondoskodásra ügyel. A testekről való gondoskodásról hallgat, és azt meghagyja a világi tudománynak. Benne tehát csak az egyik, és nem mindkét gondoskodásról van szó; ezért is egy könyök a szélessége. Ami pedig a mi helyreállításunk módját illeti, elegendően szól a jelen élet állapotáról. Keveset tanít azonban az eljövendőkről; ugyanis magassága egy és fél könyökből áll. Teljes könyök vonatkozik a jelen állapotra; fél könyök az eljövendő állapotra.

[az asztal felépítményei]

A kitett kenyerek asztala fából készül, arannyal vonják be, párkányzattal veszik körül, kettős koszorúval ékesítik. A faszerkezeten a történeti értelmet értjük, a párkányzaton a tropologikust, a kettős koszorún az allegorikust és anagogikust. Szétimfából készült az asztal: ezt a fát a romlással szemben igen ellenállónak tartják. A romolhatatlan fákhöz pedig a minden hamisságtól és balgaságtól idegen szent történet tartozik. Az asztalnak a megaranyozása magának a betű szerinti értelemnek finom és bölcs magyarázata. A szép aranyozás az isteni ítélezések elbeszéléseinek ajánlása.⁵⁰

Meg kell jegyezni, hogy az első munka fából van ugyan, de aranyozott. A többi három pedig nem aranyozott, hanem arany. A fa és az arany különbsége a történeti és a misztikus értelem⁵¹ különbsége. A Szentírásban a történeté az első

⁴⁹ Az asztal neve latinul: *mensa propositionis*, szó szerint fordítva: a kitevés asztala. Itt az etimológia kedvéért áll a magyarban bevettebb „kitett kenyerek asztala” helyett.

⁵⁰ Az eredetiben *sagarum divinatorum iudiciorum commendatio*.

⁵¹ Richardus szóhasználatában *intelligentia mysticanak* összefoglaló néven a három nem-szó szerinti értelmet: az allegorikust, a tropologikust és az anagogikust nevezi. A négyes írásértelem tanával párhuzamosan élt a hármas értelem tana. Eszerint – Hugo de Sancto Victore terminológiájával élve – történeti, allegorikus és tropologikus (ill. anagogikus: e kettő szinonim ebben az esetben) értelemek léteznek. Ezzel párhuzamosan élt az a terminológia, amelyben az allegorikus értelemnek a *misztikus*, a tropologikus (anagogikus) értelemnek a *morális* értelem felel meg.

hely. A misztikus értelem pedig bizonyos három részre osztott. A tropologikusé az első hely, az allegorikusé a középső, az anagogikusé a legfelső. Miért ne azé lenne a legfelsőbb hely, amelyik legfelsőbb és égi dolgokkal foglalkozik? Az allegória leginkább hitünk szentségeire vonatkozik, és azokra, amelyeket inkább hiszünk, mint értünk. A tropológia azokról szól, amelyeket bárki könnyen felfog; ezért is legalulra kerül. Tehát az arany párkányon a misztikus és morális értelmet értem.

Valami nagy dologra hívja fel a figyelmet az, hogy ezt az alakját a műnek *labium*nak nevezik.⁵² Tudjuk, hogy minden beszédünket az ajak formálja meg. Ezzel talán az adatik értésünkre, hogy a közönséges beszédnek is a tropológia szerint kell alakulnia. A párkány fölé áttört korona kerül, mert az allegória a finomabb és magasztosabb dolgokra vonatkozik. Az áttört munka általában bizonyos művészi vésetekkel van ellátva, és ki tudná méltó módon megcsodálni, milyen csodálatos módon van beleszöve az allegória a történetbe? Itt ugyanis azok a dolgok szerepelnek allegorikusan, amelyeket hinni alig, megérteni pedig egyáltalán nem lehetséges. Az áttört koronának a felszíne hol sima, hol ívelt, hol áttört. Sima azokban a dolgokban, amelyek az ész szerint vannak; ívelt azokban a dolgokban, amelyek az éssen kívül vannak; áttört azokban a dolgokban, amelyek az ésszel szembenállónak látszanak. Más ugyanis a tropológia természete, és egészen más az allegória természete. Mert mi más a tropológia, mint erkölcsi tudomány, és mi más az allegória, mint a misztériumok misztikus tanítása? Az emberi szívbe az erkölcsi javak természetből fogva bele vannak írva. A misztériumok mélységeit pedig biztosan senki sem gondolja el saját megismerőképessége által, csak a vakmerő. Ezért is mondja az Írás a koszorú magasságát csupán négyujjnyinak. Mi mások, kérdezem, a szent evangélisták, mint a Magasságos jobbának ujjai? Az ő mértékükhöz alkalmazkodik az allegorikus tanítás, midőn minden tekintetben megegyezik az általuk elmondottakkal.

Meg kell jegyezni: a parancs szerint magának a párkánynak kellett koszorút kapnia, mivel a szentségek erejéből az erények tanítása hasznossá és megtarthatóvá válik. Az aranyas koszorún, mint mondtuk, az anagogikus tanítást értjük. Ez a tanítás a legfelsőbb dolgokról szól, ezért is nem-határolt alakjáé⁵³ a legfelső hely. Mert mi más nevezünk anagógiának, mint az ég feletti dolgoknak misztikus és felfelé vezető megértését?

Az előbb említett kettőben, a tropológiában és az allegóriában az erkölcsök és a misztériumok tanítását kutatjuk. Az anagogéra azon jutalmak előre látása tartozik, amelyeket remélnünk kell. Az, hogy a koszorút „aranyas”-nak nevezi az Írás, ugyanannyit tesz, mintha „arany”-nak és „szerény mértékű”-nek nevezné. Márpedig mindaz csak szerény mértékű lehet, amit az emberi erő megragad abból,

⁵² A *labium* szó jelentései: 1. *ajak* és 2. *párkány*.

⁵³ A második koszorú magassága nincsen a Bibliában megadva, ezért *immensa* a figurája, szemben az első koszorú négyujjnyi magasságával.

amit szem nem látott, fül nem hallott, sem emberi szívbe nem emelkedett fel. Meg kell jegyezni, hogy egyedül a Szentírás használja misztikus módon az allegorikus és anagógikus értelmet: minden írás közül csak egyedül őt koszorúzza ez a kettős kiválóság.

[az asztal karikái]

A szent egyháztanítóknak minden igyekezetükkel fel kell készülniük arra, hogy mindig számot adjanak mindenkinek, aki azt kéri, számot adni a bennünk lévő hitről és reményről [vö. 1Pét III, 15]. Álljanak készen arra, hogy az igaz dolgokat bebizonyítsák, a hamisat megcáfolják; hogy meggyőzzenek az igazságos, és lebeszéljenek az igazságtalan dolgokról. Aki ezeket tudja, olyan karikákat helyezett a tanítás asztalához, amilyeneket kellett. Ó, micsoda karikák: az igazság bizonyítása, a hamisság cáfolata, az igazságosról való meggyőzés, a jogtalanról való lebeszélés! Nemde a következtetés ugyanoda tér vissza és kört alkot, mire bebizonyítja azt, amit kezdetben feltett? Most, hogy szó esett e karikák egyikéről, könnyen érthető, mit kell gondolni a többiről.

[az asztal sarkai]

Most lássuk, hogy mik azok a sarkok, amelyekre ilyen karikákat kell helyeznünk. Ahol valaki kételkedik afelől, amit a Szentírás hirdet, valamiképp sarokba ütközik. A kételkedés és a tévóvázás sarkot hoz létre, ahol nehezen jövünk rá, hogy mit kell választanunk. Sokszor kételkedik az ember az igaz felől, hogy vajon igaz-e; és hasonlóképpen a hamis felől, hogy vajon hamis-e. Sokszor tévóvázik az ember, hogy tegye-e azt, ami igazságos, illetve hogy tegye meg azt, ami igazságtalan. Azt, hogy melyik karikát melyik sarokra kell helyeznünk, igen könnyű belátni, és nem igényli magyarázatunkat.

[a lábak]

Annak kutatásával kell folytatnunk, hogy mit gondoljunk az asztal lábairól. Az egész test a lábakra támaszkodik, és azok emelik álló helyzetbe. Minél szilárdabban támaszkodunk az isteni rendelkezésekre, annál tökéletesebben egyenesedünk fel a megigazultság állapotába. A lábak számán figyelj meg a négy részre oszló rendeletet. Az első láb az utasítás, a második a tiltás, a harmadik a figyelmeztetés, a negyedik a megengedés. Az utasítás azokra a dolgokra vonatkozik, amelyeknek véghezvitele érdem, elkerülése bűn. A tiltás azokra, amelyeknek véghezvitele bűn, elkerülése érdem. A figyelmeztetés azokra, amelyeknek véghezvitele ugyan érdem, elkerülésük azonban nem véték. A megengedés azokra, amelyeknek elkerülése érdem ugyan, véghezvitelük azonban nem bűn. Az utasításnál leginkább helyeslésre van szükség, a tiltásnál feddésre. A figyelmeztetésnél meggyőzésre van

szükség, a megengedésnél pedig lebeszélésre. Hogy miért van ez így, a szorgalmasan vizsgálódó számára könnyen nyilvánvalóvá válik.

[az asztal rudai]

Két dologban áll az igazi igehirdető tiszte: az igazságra nevelésben és az erényekre való buzdításban. E kettős rendeltetéssel hordozzák körül a tanítás asztalát, és az mintegy rúdjai segítségével egyik szívből a másikba kerül át. Nevezzük tehát a rudak egyikét nevelői tehetségnek, másikat buzdítói tehetségnek. Az ilyen rudaknak a betűk nyílt tanúságtételéből, mintegy szétimfából kell lenniük, és a misztikus értelmek tartalmával kell megaranyozódniuk. A szent nevelésnek teljes egészében az igazság bizonyítására és a hamisság cáfolására kell törekednie. A szent buzdítás egészének a jó belénk oltására és a rosszról való lebeszélésre. Ebből igen könnyen megérthető, hogy mely karikákhoz mely rudaknak kell tartozniuk.

Megjegyzendő, hogy a rudakhoz a Szentírás bizonyosága tartozik, a karikákhoz az emberi következtetés. És mivel a misztériumok mélységei meghaladják az emberi észet, a karikák helyesen kapnak helyet a koszorú alatt.

TÁJÉKOZÓDÁS

A KULTÚRA EVOLÚCIÓJA*

DANIEL DENNETT

John Maynard Smith és Szathmáry Eörs *Az evolúció fő lépései* című 1995-ben megjelent könyvükben az evolúciótörténet olyan újtási lépcsőfokait írják le, amelyek a tervezési tér új, nagy új területeit nyitják meg:

„A főbb átmenetek

replikáló molekulák	→	kompartmentekbe zárt molekula-populációk
önálló replikátorok	→	kromoszómák
RNS mint gén és enzim	→	DNS és fehérje (genetikai kód)
prokarióták	→	eukarióták
aszexuális klónok	→	szexuális populációk
protisták	→	állatok, növények, gombák (sejtdifferenciáció)
magányos egyedek	→	kolóniák (nem szaporodó kasztok)
főemlős „társadalmak”	→	emberi társadalmak (nyelv).” ¹

* Az előadás 1999. február 17-én az Oxfordi Egyetemen („Charles Simonyi”-előadás keretében), 1999. március 22-én a Pécsi Egyetemen és 1999. március 25-én a Collegium Budapestben hangzott el. A fordítás az OTKA T025272 sz. pályázati támogatásával készült.

¹ J. M. Smith, Szathmáry E., *Az evolúció nagy lépései*, Budapest, Scientia, 19.

Előadásomban megkísérlem bemutatni, hogy listájuk utolsó átmenete, a nyelvvel és kultúrával rendelkező emberi társadalmak evolúciója a negyedik átmenethez, az eukarióták evolúciójához hasonlatos: mindkét esetben pillanatszerűen megjelenő új lehetőségek alakultak ki azáltal, hogy az egyik létrejött forma „megfertőződött” egy másik álta l. Amikor főemlős elődeink agyát olyan kulturálisan kifejlődött replikátorok szállták meg, melyeket Richard Dawkins mémeknek nevezett, ez új típusú biológiai entitást, személyt hozott létre. A személyek a kultúrában élők és azzal együtt fejlődő emberszabásúak, és a kulturális evolúció azon evolúciós folyamatok legújabb kiterjedése, amely létrehozta e formákat a földön.

A kultúrák fejlődnek. Ez bizonyos értelemben közhely, más értelemben viszont a kultúra ellentmondásos, spekulatív, igazolatlan elmélete. Tekintsük egy tetszőleges kultúra leltárát egy adott időpontban, például 1900-ban. Ez magában foglalná a kultúrát alkotó valamennyi nyelvet, szokást, ceremóniát, építményt, módszert, eszközt, mítoszt, zenét, művészetet, és így tovább. Idővel ez a leltár változik. Ma, száz évvel később, bizonyos dolgok eltűntek, mások megsokszorozódtak, továbbiak összeolvadtak, egyesek megváltoztak és sok új elem először jelenik meg. A történelemben változó leltár jegyzőkönyve nem lenne tudomány, hanem adathalmaz. A közhely az, hogy a kultúrák fejlődnek az időben. Ezzel mindenki egyetért. Forduljunk inkább az ellentmondásos kérdéshez: hogyan magyarázhatjuk ezen adathalmazban felismerhető mintákat? Lehetséges a kulturális evolúcióról jó elméletet vagy modellt gyártani?

1. Tudomány vagy elbeszélés?

Az egyik lehetőség az, hogy a kulturális evolúcióban található sajátos minták nem magyarázhatók tudományosan. *Elbeszélő* és nem tudományos minták, mondhatná valaki. Van valami ebben, de így önmagában nem igaz, mivel sok tudományos minta egyben történeti minta is, és ennél fogva valamilyen elbeszélésekkel magyarázhatók. A kozmológia, a geológia és a biológia történeti tudományok. D'Arcy Thompson, a nagy biológus egyszer azt mondta: „Minden úgy van, ahogy van, mivel úgy lett.”

Ha igaza van – ha *minden* úgy van, ahogy van, mivel úgy lett –, akkor legalábbis részben, minden tudománynak történeti tudománynak kell lennie. De nem minden történelem – az események elmesélése időbeli sorrendben – *elbeszélés*, mondhatnánk. Az emberi történelem egyedi, amennyiben az általa bemutatott minták a megértés más *formáját* igénylik: a *hermeneutikus* megértést vagy *Verstehent*, vagy – számíthatunk a németekre, hogy számtalan fogalmat felsoroljunk ezen állításunk támogatására – *Geisteswissenschaft*ot, ami magyarul „szellemtudományként” fordítható. Úgy vélem, hogy ez részben igaz; *létezik* a megértés egy sajátos fajtája, melyet a cselekvő emberről szóló történetek esetében alkalmazunk. Az is igaz, hogy a *jó* történet jegye, hogy epizódjai *nem* úgy jelennek

meg, mint az általános törvények és kezdeti feltételek előre megmondható következményei, hanem pompásan meglepő módon. Ezek a fontos tények ugyanakkor nem arra mutatnak, hogy a kulturális evolúció nem ragadható meg tudományosan, és másfajta kutatásokkal kéne megközelíteni. Ellenkezőleg, az elbeszélések emberi megértése és az életfolyamatok tudományos magyarázata, stílusukban és hangsúlyaikban való eltéréseik ellenére is ugyanazzal a logikai gerinccel rendelkeznek. Láthatjuk ezt, amikor azt a sajátos formájú megértést elemezzük, amelyekkel a jó elbeszéléseket követjük vagy létrehozuk.

A középserű elbeszélések értelmetlen epizódok időbeli sorozatai – egyik ócska dolog a másik után – vagy teljesen megjósolható, unalmas fejlemények sorozatai. A véletlenszerűség és a megszokás közt találhatók a jó történetek, amelyekben a meglepő pillanatok visszatekintve kapnak értelmet, a nem meglepő események által létrehozott szerkezetben. *Intencionális alapállásnak* neveztem, ahonnan megérthetjük ezeket az elbeszéléseket. Ez az alapállás az eseményeket *cselekvőkhöz* és ezek (racionális) *cselekvéseihez* és *reakcióihoz* kapcsolja. Ezek a cselekvők – ebben az esetben emberek – *cselekvéseikben indokaikat követik* és összeszámlálva indokaikat, vélekedéseiket és vágyaikat, meg tudjuk jósolni legracionálisabb cselekvési módjukat. A legracionálisabb cselekvés gyakran egészen nyilvánvaló, így miközben az elbeszélésnek van előrejelző képessége, vagy akár igaz is, mégis érdektelen és unalmas. Egy sakkjáték például érdekes lehet abban az értelemben, hogy meglepődünk egy minden racionális számításunkat felülmúló zseniális lépésen vagy egy olyan baklövésen, amelyet annyira előnytelennek véltünk, hogy nem vártuk volna.

Igaz ez az emberi cselekvések tágabb világában is. Azért nem érdekes Jane elbeszélése arról, hogy munkából hazamenet betért a bevásárlóközpontba, mert az egész teljesen előre jelezhető az intencionális alapállás felől; ma semmiféle meglepővel nem találkozott. Máskor viszont előfordulhat, hogy egy cselekvő számára a legracionálisabb dolog sem nyilvánvaló, sőt akár kiszámíthatatlan. Ha ilyen elbeszélésekkel találkozunk, meglepődünk (és néha gyönyörködünk, néha megdöbbenünk) a tényleges kimenetelen. Visszatekintve értelmet nyer, de ki gondolta volna, hogy így fog dönteni? Az ember szokásos racionális viselkedése általában nem jó regény-alapanyag, de éppen az ilyen banális racionális elbeszélés adja azt a háttérmentát, amely lehetővé teszi, hogy visszatekintve értelmet adjunk fondorlatos szeszélyeknek, és hogy előre sejtjük azokat a komplikációkat, amelyek az elindított események ütközésekor kialakulnak.

Történészek és antropológusok a kulturális evolúció magyarázatának hagyományos modelljeként az intencionális alapállást használják. E kutatók szerint a kultúra olyan javakból, emberi tulajdonokból áll, amelyeket bölcs vagy ostoba módon kapcsolnak össze. Az emberek gondosan őrzik a tűzgyújtás, a házépítés, a beszéd, a számolás, az igazságosság stb. hagyományait. Úgy kereskednek kulturális tárgyaikkal, mint egyéb javaikkal. Természetesen bizonyos kulturális tárgyak (vasúti kocsik, főtt tészta, csokoládés sütemény receptje stb.) határozottan javak, és a gazdaságtudomány eszközeivel megrajzolhatók terjedési útvonalaiuk.

Ebből a látószögből nyilvánvaló, hogy a nagyra értékelt kulturális entitásokat védeni fogják a kevésbé értékeltekkel szemben és piaci versengés alakul ki, ahol a résztvevők „adják-veszik” a kulturális árukat. Ha a házépítés vagy a mezőgazdasági termelés új módszere, vagy egy új stílusú zene söpör végig a kultúrán, ez azért lesz így, mivel az emberek érezni fogják ezen újdonságok előnyeit.

E modell szerint az emberek autonóm racionalitással rendelkeznek: ha megfosztunk egy embert javaitól, akkor így csupaszon is megmarad racionálisnak és tele lesz tartalmas vágyakkal. Amikor ruhát ölt, fegyverkezik, javakkal látja el magát, akkor hatalmát növeli, bonyolultabbá teszi vágyait. A Coca-Cola palackok azért terjednek el a világon, mivel egyre több ember szereti a Coke-ot. Talán a hirdetés megteveszti őket. Ezután vessünk egy pillantást a hirdetőkre vagy alkalmazóikra, hogy megtaláljuk azon cselekvőket, akiknek vágyai rögzítik a mi költség – haszon számításaink értékeit. *Cui bono?* Kié a haszon? A javak szállítóié és alkalmazottaié stb. Ezzel a gondolkodással a különböző kulturális javak – Coke-palackok, épületstílusok vagy vallási hitek – relatív „replikációs” erejét az embereknek a piacon végzett költség – haszon számításaival mérik.

A biológusok szintén gyakran azáltal értelmezik a természeti világ vonásainak (semleges értelemben vett) evolúcióját, hogy azokat különböző fajok különböző tagjaihoz tartozó javaknak tekintik: valami tápláléka, valami fészke, valami odúja, valami területe, valami társa(i), valami ideje és energiája. A költség – haszon számítások világítják meg azon társulásokat is, melyeket különböző fajok tagjai hoznak létre a közös környezetben.² Nem minden „birtoklás” tekinthető azonban jónak. A testen felhalmozódó piszok és mocsok, nem beszélve az ezzel járó legyekről és bolhákról, értéktelenek vagy negatív értékűek. A biológusok ezeket a potyautasokat általában nem tekintik javaknak, kivéve, ha valami kimutatható hasznót (*kinek a számára?*) hoznak.

Ez a hagyományos látószög a kulturális és biológiai evolúció számos vonását megmagyarázza, de nem működik minden területen. Rá akarok mutatni arra, hogy a kultúra különféle tudósai – történészek, antropológusok, közgazdászok, pszichológusok és mások – e jelenségek vizsgálatánál hogyan használhatnak másfajta nézőpontot. Ez az intencionális alapállás más alkalmazása, amely helyet ad a *Cui bono* kérdésnek, de amely gyakran figyelmen kívül hagyott alternatív válaszokat is tud adni. Richard Dawkins *mém-szemponjtjáról* beszélek, amely elismeri és komolyan veszi annak lehetőségét, hogy a kulturális entitások is olyan szelekciós rezsimeknek megfelelően képesek fejlődni, amelyeknek csak akkor van

² Természetesen nem kell azt gondolnunk, hogy az ilyen szervezetek tudatos döntéseket hoznak. A „döntések” racionalitása sajátosan az individuális szervezetek számára várható előnyökben gyökerezik. Vö. Sober és Wilson (1998) a gén, az individuum és a csoport döntéseiből fakadó előnyökről.

értelme, ha a *Cui bono* kérdésre adott válasz az, hogy *maguk* a kulturális adatok a haszonélvezői saját adaptációiknak.³

2. A mémek mint kulturális vírusok

Mindig amikor a költség és a haszon a kérdés, meg kell kérdeznünk, *Cui bono*? A haszon önmagában nem magyarázó elv; a haszon magában lebegve egyfajta titokzatosság; amíg nem lehet kimutatni, hogy a haszon ténylegesen hozzájárul a replikátor replikációs képességéhez, addig egyszerűen csak ott van, talán vonzóan, de semmit nem magyaráz meg.

Látunk egy hangyát, amint fáradságosan mászik meg egy fűszálat. Vajon miért? Miért lenne ez adaptív? Milyen jó származik a hangyának ebből? Ez rossz kérdés. Semmi jó nem következik ebből számára. Akkor az egész véletlen métely [*fluke*]? Pontosan ez: métely [*fluke*]! Idegrendszerét egy métely [*Dicrocoelium dentriticum*] szállta meg, egy parányi parazita-banda, melynek a juh bélrendszerébe kell kerülnie ahhoz, hogy szaporodhasson. (Ridley 1995, 258.) (A lazac árral szemben úszik, ezek a paraziták pedig arra kényszerítik a hangyákat, hogy a füvekre másszanak, ezáltal javítva esélyeiket, hogy egy arra járó juh felfalja őket.) A haszon nem a hangya szaporodási kilátásait javítja, hanem a mételyét.⁴

³ Sober és Wilson (1998) megjegyzik, hogy szakadék van a kulturális evolúcióról szóló modelljükben: „Mondhatjuk, hogy az emberi lényeknél általánosabb [az emberi egyedek vagy csoportok életképessége szempontjából] a funkció nélküli viselkedés, de nem tudjuk elmagyarázni, hogy egy sajátos funkció nélküli viselkedés miért alakult ki egy sajátos kultúrában. Ez a fajta megértés valószínűleg az adott kultúra részletes történeti ismeretét igényli és kiderülhet, hogy bizonyos viselkedések főként véletlenül alakultak ki.” 171. o. Dawkins mém-elmélete, ahogy azt *Az őnző gén* című könyv egy fejezetében olvashatjuk (1976, lásd szintén Dawkins 1993), nem is tekinthető elméletnek, különösen ha összehasonlítjuk a kulturális evolúció olyan biológusok által kidolgozott modelljeit, mint Cavalli-Sforza és Feldman (1981), Lumsden és Wilson (1981), Boyd és Richerson (1985). Tőlük eltérően Dawkins nem kínál formális fejlődéselméletet, matematikai modelleket, kvantitatív előrejelzéseket, releváns empirikus adatok rendszeres áttekintését. De Dawkins olyan eszmét javasol, amelyet a többiek nem vesznek észre, beleértve Sober és Wilsont az idézett részben, és ez, úgy vélem, döntően fontos eszme. Annak alapvető megértése, hogy miként lehetünk a kultúrának nemcsak őrzői és továbbadói, de magunk is kulturális lények – teljes egészében.

⁴ Szigorúan véve, a métely (vagy a métely „csoportja”) génjeinek reprodukív kilátásait, ahogy Sober és Wilson (1998, 180) a *Dicrocoelium dentriticum*-ot az altruisztikus magatartás példaként említik. Az idegrendszert kényszerítő métely valójában egyfajta kamikaze pilóta, amely meghal anélkül, hogy bármi esélye lenne saját génjei továbbadására, miközben a hasznát [aszexuálisan reprodukált] közeli klónjai húzzák, amelyek a hangya más részeiben helyezkednek el.

Dawkins kiemeli, hogy a kulturális adatokról, a mémekről is gondolkozhatunk úgy, mint a parazitákról. Valójában sokkal inkább vírushoz, semmint féreghez hasonlítanak. A mémek, a kulturális közegek replikálódó entitásai, a génekhez feltételezhetően hasonlóak és nekik is vannak hordozók vagy fenotípusaik; olyasmik, mint a nem-teljesen-csupasz gének. Olyanok, mint a vírusok (Dawkins 1993). Alapvetően a vírus csak egy nukleinsav szál, bizonyos attitűddel és protein burokkal. Hasonlóképpen, a mém attitűddel rendelkező információs csomag, bizonyos fenotipikus öltözettel, amelynek különleges hatása van a világban és amely ezáltal befolyásolja önnön replikációs esélyeit. (Miből van a mém? Információból, melyet bármely fizikai közeg hordozhat.)

A mémek birodalmában a végső haszonélvező, aminek szempontjából a végső költség—haszon kalkulációt el kell végezni, maga a mém és nem a hordozó. Ez nem lapos empirikus állítás, mely kizárja az egyedi emberi cselekvőket, akik e kulturális adatokat létrehozzák, értékelik, terjedésüket és fennmaradásukat biztosítják. Mint már említettem, a kulturális evolúció hagyományos perspektívája szépen elmagyarázza a legtöbb megfigyelt mintát. Azt javaslom, hogy olyan szemszöget fogadjunk el, amelyből sokféle empirikus állítást vethetünk össze, *beleértve a hagyományos állításokat*, melyek nyilvánvalóságát semlegesen elfogadjuk.

A métellyel való analógiában tekintsük a mémet olyan parazitának, amely saját replikatív előnye érdekében egy szervezetet irányít, de emlékeznünk kellene arra, hogy az ilyen potyautasok vagy *szimbióták* három csoportba oszthatók:

paraziták, melyek jelenléte csökkenti vendéglátójuk életképességét;

együttélők [commensal], melyek jelenléte semleges (ám, mint az etimológia emlékeztet, „ugyanazt az asztalt” osztják meg); és

szimbióták, melyek jelenléte javítja a vendéglátó és a vendég életképességeit.

Miután e változatok folytonos vonal mentén helyezkednek el, a köztük lévő határokat nem húzhatjuk meg pontosan; ahol a haszon nulla lesz vagy kárrá válik, ott nem lehet gyakorlati tesztet végezni, de feltárhatjuk a modellekben bekövetkező változások következményeit.

Azt várhatnánk, hogy a mémek mindhárom változata előfordul. Eszerint például hibás lenne feltételezni, hogy egy kulturális vonás „kulturális kiválasztódása” mindig „valami ok előidézésére” szolgál — mivel valamilyen észlelt (vagy tévesen észlelt) hasznót jelent a házigazdának. Mindig feltehetjük a kérdést, vajon a házigazdák, az emberi cselekvők, *vektorok*, észlelnek-e valami hasznót és ennek megfelelően segédkeznek-e az adott kulturális vonás megőrzésében és replikációjában, de fel kell készülnünk arra, hogy a válasz: „nem”. Más szóval, lehetségesnek kell tartanunk a hipotézist, hogy az emberi házigazdák, egyénenként vagy

csoportonként, még ha feledékenyek, hitetlenek is, vagy ha elleneznek is bizonyos kulturális adatot, ez mégis képes házigazdáit vektorként kihasználni.

A kulturális átadás és evolúció – reflektorfényben lévő – legismertebb esetei olyan újítások, amelyek nyilvánvalóan valamilyen közvetlen vagy közvetett haszonnal járnak a házigazda genetikus életképessége számára. Egy jobb horog több halat fog, több éhes szájat betöm és több unokáról gondoskodik stb. A jobb horog és az erősebb kar közti egyedüli különbség a (képzeltben) kiszámított életképesség vonatkozásában az, hogy az erős kart biológiailag adjuk tovább, míg a horgot kulturálisan. (Az erősebb karok is *lehetnek* kulturálisan közvetítettek. A testépítés hagyománya például magyarázatul szolgálhat arra, hogy miközben az erős karok [genetikus] öröklődése nem volt jelentős, addig a népességben mégis nagyszámú erős karú egyedet találhatunk.) De bárhog is adódnak át az erős karok és a horgok, általában a genetikus életképesség szempontjából valószínűleg igen jó kölcsönvételeknek számítanak. A kölcsönzés azonban rövidlátó is lehet – csak rövid időre hasznos. Végső soron hosszú távon még a mezőgazdaság is kétes kölcsön lehet, amennyiben a *summum bonum* a darwini életképesség (lásd Diamond 1997 izgalmas gondolatait arról, hogy milyen bizonytalan haszonnal jár a vadászó-gyűjtögető életmód elvetése). Milyen alternatívák vannak?

Először is meg kell jegyeznünk, hogy rövid távon (evolúciós értelemben, azaz néhány század vagy évezred távlatában) valami virágozhat a genetikus életképességre való hatástól függetlenül is, miközben *látszólagosan* kapcsolódik ahhoz. Még ha úgy véljük is, hogy a darwini életképesség-növelés a kulturális evolúció elvi mozgató motorja, mégis be kell helyezni néhány áttételt, mint a késleltetés és az átvitel közvetlenebb mechanizmusait. Nem nehéz ilyent találni. Genetikusan eltolt súlypontú minőségtérrel vagyunk fölszerelve: bizonyos dolgokat jónak érzünk, bizonyosakat nem. A szerint a szabály szerint élünk, hogy *ha jó érzést kelt, tartsd meg*. Ezt a durva és kész szabályt persze be lehet csapni. Az édesszájúság jó példa. A kulturális adatok – műtárgyak, gyakorlatok, receptek, mezőgazdasági minták, kereskedelmi útvonalak – robbanása, mely meglehetősen közvetlenül az édes száj kihasználásából ered, valószínűleg jelentős nettó *negatív* hatással van az ember genetikus életképességére. Jegyezzük meg, hogy e kulturális adatok kialakulásának a „látszólagos” genetikus hasznossággal való magyarázata semmi módon nem kötelez bennünket, hogy azt állítsuk, az emberek úgy vélik, javítják genetikus életképességüket azáltal, hogy cukrot vesznek és fogyasztanak. Az indok nem tőlük származik, hanem az Anyatermészettől. Csak azt követik, amit szeretnek.

Mégis, ha az ember valamit természetesen szeret, akkor zseniálisan és meglepő előrejelzéssel ki fogja találni, hogy miként szerezze azt meg. Ez még a kulturális evolúció hagyományos modellje, ahol az emberek összekapcsolják javaikat, hogy maximalizálják azt, amit előnyben részesítenek – miközben preferenciáikat közvetlenül genetikus örökségükből veszik. De a racionális számítás folyamata érdekesebb lehetőségekhez vezethet. Mint ilyen cselekvő összetettebbé teszi életét, egészen biztosan olyan új preferenciái lesznek, melyek maguk is valamiféle

kulturálisan átadott szimbióták. Édes szája kedvéért szakácskönyvet vesz, amely arra inspirálhatja, hogy részt vegyen egy konyhaművészeti programban, amely rosszul szervezett és ezért diáktüntetést szervez, melyben annyira sikeres, hogy felkéri, vezessen egy nevelési reformmozgalmat, melyhez viszont jogi végzettséget kell szereznie, és így tovább. Minden egyes új cél saját erejéből tör be a memoszférába kihasználva a korábbi preferenciákat, de ez a rekurzív folyamat, amely nyaktörő sebességgel haladhat a genetikus evolúció megfagyott járásmódjához képest, genetikus kezdeteiktől egészen messze juttatva átalakíthatja az emberi cselekvőket. E. O. Wilson egy gyakran hivatkozott mondatában másként állította:

„A gének pórázon tartják a kultúrát. A póráz nagyon hosszú, de elkerülhetetlenül kényszerítően hat az emberi génállományra ható értékekre.” (Wilson 1978, 167.o.)

De Wilson pórása meghatározatlanul hosszú és elasztikus. Gondoljunk csak az *elképzelt* kulturális entitásokra, gyakorlatokra, értékekre. Van ebben a Hatalmas térben elérhetetlen pont? Nem látok ilyent. A Wilson által említett kényszerek a kulturális termékek és metatermékek rekurzív kaszkádjában úgy csatlakozhatnak, úgy lesznek kihasználhatók és tompíthatók, hogy hangsúlyozzuk, e képzeletbeli lehetőségtér minden elképzelhető pontja elérhető. Azt állítom, hogy a kulturális lehetőség kevésbé kényszerített, mint a genetikus lehetőség. Meggyőző biológiai érveket hozhatunk föl arra, hogy bizonyos képzeletbeli fajok valószínűtlenül végletesek – repülő lovak, egyszarvúak, beszélő fák, húsevő szarvasmarhák, bálna nagyságú pókok –, de tudomásom szerint sem Wilson, sem más nem szolgáltat érvekkel arra, hogy azt higgyük, hasonló gátak lennének a képzeletbeli kulturális tervezési térben. A tervezési tér sok képzeletbeli pontja kétségtelenül genetikus zsákutca lenne, abban az értelemben, hogy ha a *homo sapiens* bármely származásvonala elfoglalná azt, annak eredménye a kipusztulás lenne, de ez a szörnyű lehetőség nem akadály a evolúciónak és a kulturális történelem gyors idejében felbukkanó ilyen jellegű mémek elfogadásának.⁵ Hogy Wilson metaforájával szemben egyik sajátomat vonultassam föl: a gének nem pórázt, hanem kilövőállást jelentenek, amelyről valamilyen úton szinte bárhova eljuthatunk. Éppen azért van szükségünk a memetikus megközelítésre, hogy el tudjuk

⁵ Boyd és Richerson (1992) kimutatják, hogy „Virtuálisan bármely magatartás stabil lehet a társadalmi csoportban, ha elegendő mértékben támogatják a társadalmi normák.” (Sober and Wilson 1998, 152. o.) Biológiánk erőteljesen ráhangol bennünket az egészség, a táperős élelem, a testi sérülés elkerülése és a sok utód értékeire, így egy szobatudós valószínűtlennek tartaná, hogy emberi csoportok *valaha is* támogathatnának olyan divatot, mint például a testi törekenység vagy farkaséhség, vagy a testrészek átlukasztása, vagy öngyilkosság vagy cölibátus. Ha még ezek a gyakorlatok is feje tetejére tudják állítani született hajlamainkat, akkor hol képes Wilson pórása bárhol is komoly kényszert kifejteni?

magyarázni a kulturális evolúció azon mintáit, amelyeket *nem* kényszerítenek szigorúan a genetikus erők.

A szaporodó mémek a horgokkal vagy kampókkal replikálódó mémek. Úgy lehet ezeket elgondolni, mint amelyek belépnek a kultúra tagjainak agyába, fenotipikus változásokat idéznek elő, majd alávetik magukat a nagy szelekciós tornának – nem a darwini genetikus életképességi tornának (az élet túl rövid ehhez), hanem a dawkinsi mém-életképesség tornának. Mém-életképességükről és nem házigazdájuk genetikus életképességéről van szó. Életképességüket a szelekciós nyomás felől próbára tevő környezet maga is mémekből áll.

Vendéglátóik miért vállalják mindezt? A *homo sapiens* faj tagjai miért hoznak létre egy ilyen költséges és teljesen új, eltérő reprodukciós rendszert? Ne felejtjük, hogy az itt feltett kérdés és a rá adott válasz párhuzamos mindazzal a kérdéssel, amelyet a szimbióta-házigazda viszonyról felteszünk: miért vállalják az egészet a házigazdák? A válasz pedig az, hogy túl költséges megszüntetni, de ez azt is jelenti, hogy a paraziták által kizsákmányolt gépezet számára eredő haszon olyan nagy, hogy a gépezet megtartása és a paraziták túrése a legjobb üzlet az adott időpontig. És hogy hosszú távon (évmilliók) ez a fertőzés parazitizmusnak, együttélésnek vagy szimbiotizmusnak lesz tekinthető, rövid távon (az elmúlt néhány évezred) az eredmények látványosak voltak: létrejött egy új biológiai típusú létező: a személy.

Szeretem összehasonlítani ezt a fejlődést azzal a forradalommal, amelyen a baktériumok nagyjából egymilliárd évvel ezelőtt mentek át. Viszonylag egyszerű *prokarióták*at szomszédaik támadták meg és az eredő *endoszimbiotikus* csapatok sokkal életképebbek voltak, mint fertőzetlen rokonaik, és virágzásnak indultak. Ezek az *eukarióták* prokarióta rokonaik szomszédságában éltek, de sokkal összetettebbek, sokoldalúbbak és ügyesebbek voltak potyautasaiknak köszönhetően, ami megnyitotta a tervezési teret a soksejtű élőlények felé. Hasonlóan, a kulturálisan fertőzött emberszabásúak kialakulása a tervezési tér egy addig elfoglalatlan és áthatolhatatlan területét nyitotta meg. Állat-rokonaink mellett élünk, de elképzelhetetlenül összetettebbek, sokoldalúbbak és ügyesebbek vagyunk, mint azok. Agyunk nagyobb, de kétségtelenül elsősorban a mémek általi fertőzöttség adja hatalmunkat. Erőinket összetéve saját mémjeinkével új nyerési lehetőségeket hozunk létre, új válaszokat a kérdésre, *Cui bono*?

3. Darwin útja a memetikus mérnöklés felé

A mémek szempontja nemcsak a kultúra mintáinak új megértési lehetőségét jelenti, hanem néhány, a kulturális evolúció hagyományos modellje által függőben hagyott kérdés megválaszolását is megalapozza. A hagyományos szemlélet racionális, önérdekeiket követő cselekvőket feltételez, melyek vásárolnak vagy eladnak, és sorsukon javítanak. *Honnan jöttek*? Az általános háttérfeltételezés szerint egyszerű élőlények, amelyeknek *Cui bono* kérdését a genetikus életképes-

ség felől kell megközelíteni. De ha az emberek más érdekek felé fordulnak, beleértve a genetikus érdekeikkel közvetlenül szembenálló érdekeket, akkor a lehetőségek olyan jellegű új terébe lépnek, amelyre képtelen a lazac, a gyümölcs-légy vagy a medve. Hogyan kezdődhetett ez az újdonságáradat?

Azt hiszen, hogy Darwinnak a természetes kiválasztódásról írt magyarázatához kell fordulnunk. A *fajok eredete* első fejezetében Darwin bevezeti a természetes kiválasztódás nagy ötletét, a fokozatosság nagyszerű magyarázó elvét, amelyről később többet mondott. Nem a természetes kiválasztódással indít, ami tulajdonképpen célja volt, hanem azzal, amit *metodikusan kiválasztásnak* (*methodical selection*) nevez: a fajta szándékos és előrelátott, az állati és növényi szaporítók által „végrehajtott” javításával. Mindenki által elfogadott és senki által nem vitatott alapokkal kezdi. „Nem feltételezhetjük, hogy valamennyi fajta hirtelen olyan tökéletesként és hasznosként állt elő, amilyeneknek mi látjuk őket; sok esetben ráadásul tudjuk, hogy nem ez volt történetük. A kulcsa az ember fölhalmozó kiválasztásra való képességében rejlik: a természet egymásra következő változatokat kínál; az ember összegzi őket a számára hasznos irányban.” (Harvard facsimile kiadás, 30. o.)

De hozzáteszi, hogy e metodikus kiválasztás mellett van egy másik folyamat, amelynek nincs előrelátása és szándéka, és ezt *tudattalan kiválasztásnak* nevezi: „A kiváló szaporítók metodikus kiválasztással próbálkoznak, valami mást akarnak létrehozni, hogy az eddigieknél új és jobb ágat vagy alfaját hozzanak létre. De számunkra az a tudattalannak nevezhető kiválasztás fontosabb, amelynek során mindenki megpróbálja a legjobb állatot birtokolni, és attól utódot nyerni. Így valaki, aki vizslára áhítozik, természetes, hogy a legjobb kutyát próbálja megszerezni, és aztán a saját legjobb kutyájától lesznek újabb kutyái, de nem akarja állandóan megváltoztatni a fajtát.” (34. o.)

Sokkal azelőtt, hogy a tudatos szaporítás elkezdődött, a tudattalan kiválasztás vezetett háziállataink kialakulásához és javításához, és ma is folytatódik ez. Darwin híres példája: „Valószínűleg Károly király spánieljét tudattalanul elég nagy mértékben megváltoztatták a király kora óta.” (35. o.)

Nem kétséges, hogy a tudattalan kiválasztás volt a legnagyobb erő háziállataink evolúciójában. Darwin hangsúlyozza, hogy a tudattalan és a metodikai kiválasztás véletlenszerű és fokozatos volt: „Az, aki először választott ki egy kicsit hosszabb farokkal, egy pillanatig sem jutott eszébe, hogy mi lesz e galamb leszármazottaiból a hosszú, részben tudattalan, részben metodikai kiválasztás által.” (39. o.) Végül megjegyzi, mindkét fajta kiválasztás egy még átfogóbb folyamat, a természetes kiválasztódás részei, amelyben az emberi intelligenciának és választásnak nincs szerepe. A természetes kiválasztás szempontjából a tudattalan vagy metodikus kiválasztásból eredő származások, egyszerűen olyan változások, melyek a környezet egyik jelentős kiválasztó kényszeréből, az emberi cselekvésből következnek.

A természetes szelekció egymásba illeszkedő különböző folyamatainak most új tagja van: a genetikai mérnöklés. Miben különbözik Darwin korának metodikai

szelekciójától? Kevésbé független a genetikus készlet előzetes változataitól és közvetlenebbül halad az új kiválasztott genomok felé, kevesebb nyilvánvaló és időrabló próba-szerencse játékkal. Darwin észrevette, hogy az ő korában „az ember bármiféle strukturális eltérést aligha, vagy csak nagy nehézségek árán választhat ki, kivéve a külső látható jegyeket; ráadásul ritkán érdekli, hogy mi van belül”. (38. o.) De napjaink genetikai mérnöke az általa létrehozandó szervezetek molekuláris szerkezete felé fordítja figyelmét. Sokkal pontosabb előrelátás válik lehetségessé, de még itt is, ha közelebbről figyeljük a laboratóriumi munkát, a legjobb génkombinációk keresése során nagy számban találhatunk próba-szerencse kísérleteket.

Darwin háromszintű genetikus szelekciójának a genetikus mérnökléssel kiegészített változatát modellként használhatjuk az emberi kultúra *memetikus* kiválasztási folyamatainak megértéséhez is. Kicsit spekulatív módon felvázolom, hogyan történhetett, olyan példát használva, amely különösen is foglalkoztatott sok darwinistát, és ennél fogva sajtóságot botránykő volt: a zenére gondolok, az evolucionisták érinthetetlen kulturális kincsére. A zene egyedien jellemzi az emberi fajt, és minden emberi kultúrában megjelenik. Nyilvánvalóan komplex, bonyodalmas szerkezetű, nagy idő-, energia- és anyagigényes. Hogy kezdődött a zene? Mi a válasz itt a *Cui bono* kérdésre? Steven Pinker (1997) zavartságának adott kifejezést a zene lehetséges evolúciós eredetéről és túléléséről, de ez azért volt, mert régimódián közelített a zenéhez, és azt kereste, hogy a zene milyen módon járul hozzá azok genetikus életképességéhez, akik hallgatták vagy szolgáltatták a zenét.⁶ Lehet ilyen jellegű fontos hatása, de én inkább arról kívánok beszélni, hogy lehetséges, hogy a zene eredetét tisztán *memetikus* alapon is elmagyarázhatjuk. Elmondom tehát az én „Csak-Úgy-történetemet”, Darwin kiválasztási hierarchiáját használva.

A zenei mémek természetes kiválasztódása

Egyszer egy korai elődünk valamely kidőlt fán ült és bottal ütögetni kezdett egy tuskót – bumm-bumm-bumm. Minden ok nélkül. Amolyan üresjáratként, melléktermékként, talán a belső elválasztású rendszer könnyű egyensúlyhiánya eredményeképp. Talán csak ideges nyugtalanság volt, de a fülét érő ismétlődő hangok egyszerűen kellemesebbek voltak, mint a csönd. A visszacsatolási hurok záródott és az ismétlés – bumm-bumm-bumm! – megerősítést nyert. Ha hagyjuk

⁶ „Milyen haszon származhat abból, ha időnket és energiánkat ütemes zajok produkálására fordítjuk, vagy arra, hogy szomorúak legyünk, amikor senki sem halt meg? ... A biológiai okok és hatások szempontjából a zene haszontalan.” (528. o.) Az 538. oldalon a zenét könyve más témáival helyezi szembe: „Azért választottam azokat témámul, mivel az alkalmazkodási hasznosság jellemző esetei. A zenét viszont azért, mert ennek az ellenkezője.”

emberünket, hogy szabadon dobogasson, talán azt fogja mondani, hogy kifejlesztett egy szokást, amely *talán* terapeutikus abban az értelemben, hogy „megszüntette a félelmet”, de ugyanúgy lehet, hogy egy *rossz* szokást alakított ki, amely semmiféle előnnyel nem járt génjei számára, hanem csak kihasználta az idegrendszerében meglévő kis „tűrdést”, amely visszacsatolási hurkot hozott létre, ami a dobolás ismétlését eredményezte a legkülönbözőbb körülmények közt. Semmiféle zenei tetszést, belátást, célt vagy eszmei elgondolást nem kell magányos dobosunknak tulajdonítanunk.

Képzeljük most el más őseinket, akik véletlenül meglátják vagy meghallják zenészünket. Lehet, hogy figyelemre sem méltatják, vagy annyira zavarja őket, hogy leállítják vagy elzavarják, de az is lehet, hogy *minden különösebb ok nélkül* beindulnak utánzó „áramköreik” és vágyat éreznek arra, hogy zenei Ádámmal együtt doboljanak. Mik ezek a posztulált utánzó áramkörök? Pusztán arról van szó, hogy valami megtétele valószínűbbé válik, mint meg nem tétele, talán csak egyszerű reflex, amelyiknek egyfajta fosszilis nyomát fedezhetjük föl egy focimeccs szurkolóiban, akiknek lába önkéntelenül is együtt mozdul a játékoséval. Ki lehet gondolni néhány okot, hogy az ilyen beépített utánzóképeség miért jelent értékes adaptációs képességet – olyant, amely a genetikusan életképességet javítja – de miután ez plauzibilis és széles körben elfogadott, ezért az én „Csak-Úgy-történetem” számára érdektelen. Az utánzó készítés talán csak az emberi idegrendszer adaptív tulajdonságának egyik funkció nélküli mellékterméke. Tegyük föl, hogy a dobolási szokás minden különösebb ok nélkül *fertőző*. Ha egy emberszabású elkezd dobolni, a többiek is elkezdik. Lehetséges. Teljesen értelmetlen gyakorlat, minden hasznosság vagy életképesség-növelő hatás nélkül, és mégis elfogadott gyakorlattá válik a közösségben. Lehet, hogy ténylegesen káros: a dobolás elijeszti az élelmet vagy sok értékes energiát használ föl. Ekkor egyszerűen olyan lenne, mint egy betegség, amely azért terjed, mert megvan rá a lehetősége, és addig tart, amíg talál megfertőzhető egyedeket. Ha káros volt ebben az értelemben, akkor lehetséges, bizonyos kevéssé káros, kevéssé ártalmas szokások helyettesítésükre törhetnek, és ha minden egyéb feltétel változatlan, lehetséges, hogy megfelelő számú egészséges egyedet találhatnak, amelyekbe beköltözhetnek. De természetesen az ilyen szokások tényleges hasznót is szolgáltathatnak gazdáiknak (például növelik szaporodási esélyeiket – a zenészek ismert álma, talán igaz ma is, vagy legalábbis régen igaz volt). De ilyenfajta genetikusan előnyt jelenteni persze csak egyik útvonala egy ilyen szokásnak, amelyet követhet a maga tudattalan halhatatlansági törekvéseiben. A jó, a rossz és a semleges szokások fennmaradhatnak, szaporodhatnak, észrevétlenül és felismeretlenül, bármilyen hosszú ideig, feltéve, hogy rendelkeznek a megfelelő szaporító és szétszóró gépezettel. A dobolás vírusa megszületett.

Álljunk meg egy kérdésre: Miből áll egy ilyen szokás? Mi megy át egyik egyedről a másikra, ha a szokást lemásolták? Semmiféle anyag vagy materiális egység, hanem tiszta információ, amely a szaporodó cselekvési mintát létrehozza.

A kulturális vírus, a biológiai vírussal ellentétben nem rögzül semmiféle sajátos fizikai átvivő közeghez.⁷

A mémek tudattalan kiválasztódása

Folytassuk „Csak-Úgy-történetünket”. Néhány dobos elkezd dúdolni, és némely dúdolás „fertőzőbb” lesz, mint a többi, és az első dúdoló emberszabásúakra odafigyelnek, ők lesznek a dúdolás forrásai. A különböző dúdoló minták közt verseny indul. Itt láthatóvá válik a tudattalan kiválasztásra történő fokozatos átmenet. Tegyük föl, hogy a dúdolás középpontjának lenni jó érzés, függetlenül attól, hogy megnöveli-e a genetikai életképességet (persze megnövelheti, hiszen esetleg a nőneműek jobban érdeklődnek aziránt, aki a győztes dúdolást kitalálta). Egyébként a tudattalan kiválasztódásra történő hasonló átmenet figyelhető meg a vírusok és más patogének közt. Ha egy viszketés megvakarása jó érzést kelt, és vírusok tanyáznak a vakaró ujj hegyén, amely a test legvalószínűbben más testrészekkel kapcsolatba kerülő része, akkor tudattalanul is részt veszünk egy vírusátadásban, miközben a vakaródzás egyáltalán nem biztos, hogy bármiféle életképesség-növelést jelent a *mi* számunkra: lehet, hogy olyan, mint a hangya fűmászása, amely a parazitát és nem a gazdát szolgálja. Hasonlóképpen, ha a dúdolási ütem és hangmagasság változtatása jó érzést kelt, és ha egész készlet halmozódik föl a figyelemkeltő zajokból, akkor tudattalanul kialakulhat a primitív esztétikai preferencia, amely átadódhat az egész törzsben.

Egy közösségben lévő agyak különféle mémek által fertőződnek meg. Megindul a komoly harc, hogy „ki” szerezzen több időt és teret ezekben az agyakban. A fertőzött agyak maguk is strukturálódnak, amint a mémek, amelyek „megtanulják”, hogyan kooperáljanak abban, hogy az agyat sajátos mémfészekké alakítsák, a bejárás és a kijárás (ennélfoga a szaporodás) számos lehetőségével. Eközben a „kinti” mémek gazdákat „keresnek”, és meg kell küzdeniük a „benti” helyekért. Akárcsak a mikrobáknak.

⁷ Ez azonban nem az a meghatározó különbség, amelyet bizonyos mémkritikusok állítanak. Nagyon jól el tudunk képzelni vírushoz hasonló szimbiótákat, amelyeknek alternatív átviteli közegük van – ezek nagyjából függetlenek attól, hogy közvetlen átvittel érkeznek a gazdához (mint a baktériumok, vírusok, vírusfélék, gombák) vagy valami olyasmivel, mint az üzenetvivő RNS átviteli folyamatával: ezek megmaradnak eredeti gazdájukban, de információikat valamilyen üzenetátvivő elemre bízják, mint például a rádióadás esetében, ahol csak a célállomásban mint „gazdában” íródik át a küldő üzenetének kópiájává. És ha lehetséges két ilyen kommunikációs csatorna, akkor tizenkettő vagy száz is lehetséges, amint a kulturális szokások sokfajta átvitele létezik is már.

Amint a struktúra növekszik, egyre aktívabb szerepet játszik a kiválasztásban. Vagyis a gazdák agyai, mint a háziállatok tulajdonosainak agyai, egyre inkább képesek lesznek cselekvések közt választani – sokszor továbbra is tudattalanul, de egyre nagyobb hatékonysággal. Egyes emberek jobbak ebben, mint mások. Amint Darwin mondja az állati szaporodókról, „ezer ember közül egyetlen sem rendelkezik elég jó látással és ítélőképességgel, hogy kiváló szaporító legyen”. (32. o.)

Tiszteljük Bachot, a zsenit, de ő nem „természetadta” firkász volt, holmi a „fülével játszó”, intuitív zseni. Korának mesteri zenei technológusa volt, évezredek alatt kialakult zeneszerszámokat örökölt, továbbá néhány közvetlen előtte kialakított zeneszerzői technikát – a hangjegyek finom rendszerét, a billentyűs hangszereket, melyek lehetővé tették a zenésznek, hogy sok hangot szólaltasson meg egyszerre, és az ellenpont kifejezett, kodifikált és racionalizált *elméletét*. Ezek a szellemi eszközök forradalmiak voltak, melyek új zenei tervezési teret nyitottak meg Bach és utódai számára.

Akár ezer közül az egyetlen jó szemű állatnemesítő, Bach is tudta, hogyan nemesítsen a régi zenéből valami egészen újat. Vegyük például hatalmas sikerű kórusműveit. Bach éles elmével a kórusműveket választotta nemesítése anyagául – azokat a himnikus dallamokat, melyek bebizonyították, hogy emberi gazdáik erős bentlakói, a *már háziasított* hangzásokat nemzedékek óta dúdolták, összekötődve asszociációkkal és emlékekkel, olyan mémek voltak tehát, amelyek már mélyen lehorgonyoztak az érzelmi szokásokba és az agyak kisülő neuronhálózataiba, ahol már hosszú évek óta szaporodtak. Aztán technológiáját arra használta, hogy változatokat írt ezekre a mémekre, megpróbálva erősségeiket még erősebbé tenni és csillapítani gyengéiket, új környezetbe helyezve őket és új hibrideket létrehozva.

Memetikus mérnöklés

Mi a helyzet a memetikus mérnökléssel? Tekintettel a szaporítható zenei mémek rajzolatának igen magas szintű kezelésére, talán maga Bach nem is csak *mém-nemesítő*, hanem *memetikus mérnök* volt. Darwin megjegyzését figyelembe véve a nemesítőről, mint ritka képességűről – talán ez a génusz – érdekes megfigyelni, mennyire szelektívek értékelő felfogásaink: miközben a nemesítés „művészetét” értékeljük, mély gyanakvással és egyet nem értéssel figyeljük a génátalakítás „technológiáját”. Tekintsük *művészetnek* és ne *technológiának*, elfelejtve, hogy közös eredetük a görög *tekhné*, amely jelentett művészetet, ügyességet, bármely munka elvégzésének képességét. Ijedten viszolygunk a genetikusan átalakított paradicsomtól, visszautasítjuk a műszálas ruhákat, miközben egekig magasztaljuk az olyan „szerves” vagy „természetes” termékeket, mint a teljes kiőrlésű liszt, a gyapjú vagy a gyapot, elfelejtve, hogy a gabonama-

gok, a juhok vagy a gyapotmezők maguk is az emberi technológia, az ügyes keresztezés és tenyésztés eredményei. Ha valaki a technológia által nem javított szálakból szőtt ruhákba öltözne vagy nem háziasított eredetű élelmiszereket enne, az igencsak fagyoskodhatna és éhezhetne.

Egyébként is, minden előrelátásuk és a dolgok belsejébe való belátásuk ellenére is, a genetikai mérnökök is rá vannak utalva a természetes kiválasztódás kegyére, ami teremtményeik sorsát illeti (ezért van, hogy végső soron annyira vigyázunk azzal, hogy kiengedjük agyuk szüleményeit a külső világba), ugyanígy a memetikus mérnök, bármennyire is képzett, meg kell harcolnia azzal a rémítő feladattal, hogy megnyerje a szaporító tornákat a memoszférában. Korunk egyik legkiválóbb zenei memetikus mérnöke, Leonard Bernstein a következő címet adta 1955-ben kiadott írásának: „Miért nem törsz magasabbra és írsz egy jó Gershwin dallamot?” (*The New York Times*, April 1955, kiadták a *The Joy of Music*-ban, 1959, 52–62. o.) Bernsteinnek nagy híre és akadémiai kitüntetései voltak 1955-ben, de nem volt száma a slágerlistán. „Néhány hete egy komoly zenét szerző barátommal kezdtünk emiatt idegesek lenni. Miért ne jöhetnének ki egy slágerrel, mondtuk, ha a szint annyira alacsony, amilyennek látszik? Elhatároztuk, hogy belehelyezkedünk egy hülye tudati állapotába, és írunk valami nevetséges tahó dallamot.” Vesztettek, és nem azért, mert meg sem próbálták volna. Mint Bernstein szomorkásan megjegyezte, „Csak arról van szó, hogy jó lenne valakit véletlenül hallani, amint valamit tőlem fütyörészik, valahol, legalább egyszer.” (54. o.) Vágya persze beteljesült, amikor néhány év múlva, 1961-ben a *West Side Story* berobbant a memoszférába.

4. Következtetések

Nyilvánvalóan sokkal többet lehetne mondani és fölfedezni a zene fejlődéséről. Azért választottam témámul, mert jól mutatja, hogy a kultúra hagyományos szemlélete és az evolúciós perspektíva hogyan egyesíthetik erejüket, ahelyett hogy feloldhatatlan konfliktusba kerülnének. Ha azt hisszük, hogy a zene *sui generis*, fajunk csodálatos, különös jegye, amelyet nagyra tartunk annak ellenére, hogy nem arra szolgál, hogy több utódunk legyen, valószínűleg igazunk van – és ha így van, akkor van evolúciós magyarázat arra, hogy ez miért igaz. Nem lehet megkerülni a kötelezettséget, hogy elmagyarázzuk, hogy egy ilyen költséges és időigényes aktivitás miként képes virágozni egy ilyen kegyetlen világban, és a darwini kultúraelmélet szövetséges és nem ellenség ebben a vizsgálatban.

Miközben igaz, hogy a természetes szelekcióban Darwin megpróbálta szembeállítani az előrelátás vagy szándék hiányát a mesterséges vagy módszeres kiválasztók tudatos célkeresésével, azért, hogy rámutasson, miként képes a természetes folyamat elvileg tudatosság nélkül is haladni, nem akarta ezzel (mint sokan feltételezik) azt állítani, hogy a szándékos, célirányos intencionális kiválasztás nem a természetes kiválasztódás alváltozata! Nincs konfliktus a között

az állítás között, hogy a műtermékek (beleértve az absztrakt műtermékeket is – a mémeket) a természetes kiválasztódás termékei és a között az állítás között, hogy azok (gyakran) az intencionális emberi aktivitás tervezett termékei.

Bizonyos mémek olyanok, mint a háziállatok; értékelik őket hasznosságuk miatt, szaporításukat pedig elősegítik és értik tulajdonosaik. Bizonyos mémek inkább olyanok, mint a patkányok; behatolnak az emberi környezetbe, annak ellenére, hogy „vendéglátóik” – minden hatékonyság nélkül – megpróbálják megakadályozni szaporodásukat. Mások inkább olyanok, mint azok a baktériumok vagy vírusok, amelyek befolyásolják az emberi viselkedést (például tüsszentést okoznak), hogy vendéglátótól vendéglátóhoz jussanak. A jó mémek kiválasztása mesterséges – mint az aritmetika és az írás, a kontrapunkt elmélete és Bach kantátái, amelyeket gondosan megtanítanak minden új nemzedéknek. Létezik ugyanakkor a gének nem tudatos kiválasztása is – mint a nyelvi kiejtések finom változásai, melyek nyelvi csoportokban terjednek, valószínűleg valamiféle hatékonysági előny révén, de talán csak valamiféle egyéb emberi preferenciát használnak ki. Egyes mémek tudattalan kiválasztása viszont fenyegetést jelent, amelyek befolyásolják az emberi döntéshozó apparátust, amint ezt a genom rendelkezésre bocsátja, és a kulturális újítások kitágítanak és igazítanak – mint például az idegengyűlölet-mém, amely akkor nyeri el teljes értelmét, ha valakinek saját kulturális szaporítóként való rátermettséget tekintjük. Csak a „mém szeme” perspektíva egyesíti mindezeket a nézeteket.

Végül a mémekkel kapcsolatos rossz érzés egyik jelentős forrása a gyanakvás, hogy az emberi tudatnak az agy biológiai fogalmai szerinti értelmezését mémek bénítják meg, amely által fel fog számolódni az emberi kreativitás. Ellenkezőleg, meg vagyok győződve, hogy *csak* a kreativitás mémekkel történő magyarázatának van esélye, hogy *azonosuljunk* tudataink produktumaival. Emberi lényekként nap mint nap kiszívunk más produktumokat, de gyermekkorunk óta nem egy szerző vagy művész büszkeségével tekintünk kiválasztott ürülékünkre. Ezek pusztán biológiai melléktermékek, és annak ellenére, hogy megvan a maguk szerény individualitásuk és idioszinkráziájuk, nem olyasmik, amiben örömről lelnénk. Hogyan tudnánk igazolni, hogy nagyobb büszkeséggel tekintünk szegény fertőzött agyunk kiválasztott anyagára? Azért, mert *azonosulunk* a bennünk lakozó mémek egy részével. Miért? Mivel a bennünk lakó mémek egy része megjutalmaz bennünket, ha *azonosulunk* velük! Ha nem lennének ezek a mémek által szült beállítódásaink, akkor pusztán csak *helyei* lennének az interakciónak; de vannak mémjeink – ezek vagyunk mi.

(Fordította Boros János)

Irodalom

- Boyd, R. and Richerson, P. J., 1985, *Culture and the Evolutionary Process*, Chicago and London, Chicago University Press.
- Boyd, R. and Richerson, P. J., 1992, „Punishment Allows the Evolution of Cooperation (or Anything Else) in Sizable Groups”, *Ethology and Sociobiology*, 13, pp. 171–195.
- Cavalli-Sforza, L. and Feldman, M., 1981, *Cultural Transmission and Evolution: A Quantitative Approach*, Princeton, NJ, Princeton University Press.
- Dawkins, R., 1976, *The Selfish Gene*, (2nd edition, 1989), Oxford, Oxford University Press.
- — — 1993, „Viruses of the Mind”, in Bo Dahlbom, ed., *Dennett and his Critics*, Oxford, Oxford University Press.
- Diamond, J., 1997, *Guns, Germs and Steel*, New York, Norton.
- Lumsden, C. and Wilson, E. O., 1981, *Genes, Mind and Culture*, Cambridge, MA, Harvard University Press.
- Pinker, S., 1997, *How the Mind Works*, New York, Norton.
- Ridley, M., 1995, *Animal Behaviour* (2nd edn), Boston, Blackwell Science.
- Sober, E. and Wilson, D. S., 1998, *Unto Others: The Evolution of Unselfish Behavior*, Cambridge, MA, Harvard University Press.
- Wilson, E. O., 1978, *On Human Nature*, Cambridge, MA, Harvard University Press.

ELMAGYARÁZTA DANIEL DENNETT A TUDATOT?

INTERJÚ*

BOROS JÁNOS

B. J.: 1991-ben kiadott könyvének nem az a címe, hogy „A tudatosság magyarázata”, nem is az, hogy „A tudatosság új magyarázata felé”, hanem „Az elmagyarázott tudatosság” (Consciousness Explained). Tehát a rejtélyek megoldódtak, tudatosságunk elmagyaráztatott?

D. D.: Azért választottam ezt a címet, mert merészségével figyelmet akartam kelteni, de azt is érzékeltetni kívántam, hogy amennyiben a tudatosság filozófiai kérdés volt, annyiban úgy vélem, magyarázattal álltam elő. Talán egyetérthetünk, a filozófiai kérdések az emberi kutatás minden területén felmerülő kérdésekről való kérdések. Az egyik legnehezebb dolog, hogy kitaláljuk, melyek a jó kérdések, és aztán hogy fel is tesszük azokat. Ha már tudjuk a jó kérdéseket, akkor már talán csak a tudomány dolga, hogy megtalálja a megfelelő válaszokat.

B. J.: Melyek a jó kérdések? Ki dönti el egy kérdés jóságát?

D. D.: Úgy vélem, valamiféle konszenzus jön létre, ha megtaláltuk a jó kérdéseket. Ha megkaptuk a jó kérdéseket, akkor a válaszok egyszerre csak a helyükre kerülnek. Előfordul, hogy valami nagyon rejtélyesnek, ellenállónak, nehéznek tűnik, aztán egyszer csak valaki végbeviszi az áttörést és az alkatrészek helyükre kerülnek. Ekkor tudhatjuk, hogy jó kérdéseket teszünk föl. Onnan tudjuk, hogy jó kérdéseket teszünk föl, hogy elkezdünk jó válaszokat kapni.

B. J.: Honnan tudjuk akkor, hogy mely válaszok jók?

D. D.: A jó válaszok olyan előrejelzések özönét generálják, amelyek megerősítést nyernek, és olyan új kérdések özönét, amelyek szintén jó válaszokhoz vezetnek.

B. J.: Ezekben az esetekben fölmerül a „ki dönt?” kérdése, ki dönti el a kérdések és a válaszok jóságát, és ez azonnal elvezet bennünket a hatalom kérdéséhez. Ha valaki dönthet, az azt jelenti, szabadságában áll, hogy a különböző alternatívák közt válasszon, és hogy döntésének megfelelően cselekedjék. A cselekvés képessége hatalmat jelent – tudományos hatalmat, intézményes hatalmat, az ismert tudósok hatalmát, politikai hatalmat, és így tovább.

* Az interjú az OTKA T025272 sz. pályázati támogatásával készült.

D. D.: Úgy vélem, az egyik ok, hogy olyan sok retorika, olyan sok érzelmi kötődés kapcsolódik e kérdésekhez, az, hogy, mint Ön mondja, valódi hatalmi harcok folynak, egyfajta háború, és mi, akik úgy véljük, tudjuk milyen irányba kell menni, reklámozzuk elgondolásainkat, perspektívánkat. Áruljuk áruinkat, mondván „Gyere, vásárolj nálam! Ebbe az irányba kellene menni!” Mások nem értenek egyet és a maguk reklámait kürtölik világgá, és nincs bíróság, nincs esküdtszék, amelyik döntene.

B. J.: *Úgy véli, hogy a piac helyettesíti az igazság filozófiai fogalmát? A piacnak kellene eldöntenie, hogy mi az igaz?*

D. D.: Nem gondolom, hogy közvetlenül a piacnak kellene eldöntenie az igazságot. A piac csak azt dönti el, hogy milyen irányban haladva keressük az igazságot. Időnként módosítani kell a haladási irányt, ez gyakran jóval később következik be, és megtörténhet, hogy éveket veszítünk. Ez sokszor megtörténik. Valaki eldönti, hogy milyen irányba halad, és egész életét egy irány követésével tölti, amelyről később kiderül, hogy zsákutca. De erről nem mondhatunk le.

B. J.: *Ön arról beszél, hogy a különböző tudományágak különböző metodológiájával elért eredményeit össze kell kapcsolni, és ennek segítségével kaphatunk képet az emberi tudatról vagy tudatosságról. Ám itt van a tudomány kuhni – lakatosi modellje, amelyben paradigmaváltásokról és probléma-eltolódásokról van szó, és amint ezt az utolsó évtizedek tudományfilozófiájából megtudhattuk, a korábbi tudományos problémákat általában nem oldják meg, hanem a tudósok érdeklődése egyszerűen más irányba fordul anélkül, hogy a problémákat megoldanák. Az érdeklődés eltolódik. Ekkor viszont kérdésessé válik a különféle tudományok olyan „rögzíthető” és végérvényes eredményhalmaza, amely összekapcsolható lenne egyetlen tudatmodellben. Ha már az egyes résztudományok eredményei „bizonytalanok”, ez a bizonytalanság integrációikkal megsokszorozódik.*

D. D.: Szerintem is így van. Időnk és energiánk korlátozott, és egy projekthez való hűség csökkenhet, és gyakran nem várjuk meg a cáfolatot, egyszerűen elvetjük a tervezetet, odébb sétálunk és valami mással próbálkozunk. Sokan, egész tudományos közösségek megteszik ezt. Itt a pszichológia: a behaviorizmust soha nem cáfolták, és nem is kellett cáfolni, egyszerűen az embereket nem érdekelte többé.

B. J.: *Talán a különféle diszciplínák elméleteinek összekapcsolása másként is működik. Talán nem érdekelnek többé a régi kérdések, talán nem is tudnánk azokat ismét föltenni. Hogy a tudomány haladjon, hogy világleírásaink egyre jobbak legyenek és jobb világot hozhassunk létre, szükség van minden lehetséges tudományos erőfeszítésre.*

D. D.: Úgy vélem, az egyetlen tanulási lehetőség, hogy hibákat követünk el, és ezeket javítva tanulunk belőlük. Sok hibát kell elkövetnünk, a trükk az az egészben, hogy egyre jobb és jobb hibákat kell elkövetnünk.

B. J.: *Őn azt mondja, hogy az emberi tudatosság az utolsó fennmaradó misztérium. Mit ért ebben a kontextusban „misztériumon”? Úgy véli, hogy a tudományos magyarázat eltüntetheti a tudatosság körüli valamennyi „titkot”?*

D. D.: Úgy gondolom, hogy a misztérium és a rejtvény közti különbség az, hogy a rejtvény jól megalkotott kérdés; még nincs rá válaszunk, de tudjuk, hogyan járunk el a válasz keresésében. A misztérium a zavarodottság területe, ahol még csak azt sem tudjuk, hogy milyen kérdéseket tegyünk föl. Úgy gondolom, lehet, hogy van valami maradék misztérium a tudatosságban. És ahogy a felfedezéseket tesszük, újakat találhatunk. De ma úgy látom, hogy a tudatosság legtöbb problémája belső rejtvény.

B. J.: *Őn egyfajta heterofenomenológiát javasol az emberi tudat vizsgálatára. Ez annyit jelent, hogy különböző számítógépes, neurofiziológiai, pszichológiai, nyelvészeti, genetikai és hasonló metodológiai megközelítéseket kell alkalmaznunk a tudatosság vizsgálatára. A különböző módszerekkel kapott eredményeket aztán össze kell kapcsolnunk, és meg kell néznünk, hogyan működik az átfogó modell. Nagyon pragmatikusnak tűnik, de mely diszciplínában, pontosabban mely diszciplína „nyelvjátékában” hasonlítja össze az eredményeket?*

D. D.: Jó kérdés. Azt gondolom, hogy a heterofenomenológia lényege végső soron az, hogy az individuális szubjektumoknak a lehető legsemlegesebb lehetőséget nyújtja, hogy kifejezze, minek tartja saját tudatosságát – hogy megmondja „milyen az, olyannak lenni, mint én” – és a heterofenomenológus összegyűjti, szintetizálja ezt az anyagot és nem kritizálja, nem támadja, hanem elfogadja, ahogy van. A szubjektum beszámolója konstitutív beszámoló. A heterofenomenológus kérdése az, hogyan lehet ezt a beszámolót összefüggésbe hozni az egyéb diszciplínák perspektívájából adódó jelenségbeszámolókkal.

B. J.: *Azt javasolja tehát, hogy a különböző vizsgálatok eredményeit a mindennapi nyelvbe kell visszavinni. Úgy véli, hogy alkalmazhatók az olyan szavak, mint „én”, „én-magam” a harmadik személyű perspektívában? Az „én” és az „én-magam” nem redukálhatatlanok az olyan kifejezésekre, mint „ő”?*

D. D.: Úgy vélem, hogy az egyes szám első személyű „én” pragmatikusan szükségszerű konstrukció, amely akkor jelenik meg, amikor egy összetett emberi lény aziránt kezd érdeklődni, hogy mi történik egy másik összetett emberi lényben. Számomra lehetséges például, hogy Önnel kapcsolatban a harmadik személyű megközelítést alkalmazzam és úgy tekintsem, mint egy nagyon komplex

mechanizmust. De sok olyan kérdés van, amelyre jobb választ kapok, ha kérdezve Önt, Ön válaszolja meg, mintha akár a legjobb tudományos módszerekkel vizsgálnám Önt. Szóvivőnek tekintem, mint akinek tekintélye és privilégiuma van annak elmondására, hogy milyen az, olyannak lenni, mint Ön!

B. J.: Consciousness Explained műve után érdeklődése az evolúció felé fordult. Hogyan magyarázza ezt az eltolódást?

D. D.: Nem annyira az érdeklődés eltolódása volt, mint inkább a kötelesség érzése, hogy eloszlassam azokat az alapvető félreértéseket, amelyeket hallgatóságomnál, kollégáimnál tapasztaltam. Egész munkásságom során felhasználtam az evolúciós eszméket, *Content and Consciousness* című első könyvem óta, amely az agyban zajló tanulási folyamatok evolúciós elméletét nyújtja. Eleinte nem jöttem rá, hogy elméletemmel szembeni ellenállás egyik oka azzal volt magyarázható, hogy sok ember nem értette vagy nem fogadta el az evolúciós elméletet.

B. J.: Az evolúciós elméletben mostanában nagy figyelem övezi a géneket, és az Ön evolúciós elméletében is kiemelt a szerepük. Milyen új perspektívát tud nyújtani a génanalízis az evolúcióról?

D. D.: A gének replikálódó egységek, a biológiai evolúció replikátorai. Korábban azért nem beszéltem róluk, mert nem foglalkoztam az evolúció részleteivel. Richard Dawkins könyve, *Az önző gén* nagyon világosan kifejezi, hogy mi az elfogadott – ha nem is egészen tankönyvi-ortodox – neodarwini felfogás a gének szerepéről. Gyakran félreértik és gyakran szörnyűlködéssel és félelemmel fogadják azok, akik nem értik.

B. J.: Térjünk vissza a génektől a tudatossághoz. Consciousness Explained könyve után milyen új belátásokra jutott a tudatosságról az evolúciós elmélet segítségével és hogy tudja összehozni egymással a géneket a tudatossággal, az evolúció e két főszereplőjét?

D. D.: A tudatosság valamilyen módon a gének „eredménye” vagy „terméke”, de a viszonyok és a függőségek természetesen végtelenül bonyolultak. Az evolúciós kutatásokkal való foglalkozás egyik legfontosabb haszna, hogy ha a tudatosságot akarjuk tanulmányozni, a legjobb paradox módon nem kérdezni, mire jó a tudatosság. Az egyszerű evolúciós kérdés így hangzik: „Tudatosságunk evolúció eredménye, nos, mire jó a tudatosság, mi a funkciója?” – mintha lenne génje a tudatosságnak és azt kérdeznénk, miért túlélő ez a mutáció. Ez túlságosan egyszerű. Olyan, mintha azt kérdeznénk „Mi az egészséges génje?”.

B. J.: Természetesen nem arra gondoltam kérdésemben, hogy a tudatosság függene a génektől, de tagadhatatlan, hogy meghatározottak vagyunk a genetikus

struktúra által, továbbá tudatosak vagyunk, a génekről gondolkodunk, beszélünk róluk, elméletet alkotunk, és a génmanipulációban vissza is hatunk rájuk. Ha nem lennének gének, nem lenne tudatosság sem. Fordítva nem igaz. A tudatosság egyrészt tehát a gének függvénye, ugyanakkor persze alakítja is a géneket. Kérdésem az, Ön szerint az evolúció iránya meg fog változni a gének tudatos manipulációja által?

D. D.: Úgy vélem nyilvánvaló, hogy fajunk evolúciója és a legtöbb számunkra érdekes faj – a háziállatok, a patogének, és olyan fajok, amelyek valamilyen okból érdekesek számunkra (az olyan „karizmatikus” fajok, mint a bálna, a tigris, a fehérfejű réti sas, az emberevő krokodilus) – evolúcióját már alapvetően befolyásoltuk, és még inkább befolyásolni fogjuk gyakorlatainkkal, tudományunkkal, technológiáinkkal. A genetikus technológiák ezen folyamatnak csak részei. Egy Alaszkán keresztül vezető olajvezeték alapvetően megváltoztatja az adott régióban élő állatok evolúcióját.

B. J.: *A tudatosságról szóló könyvében, és más helyeken sem beszél túlságosan sokat az úgynevezett ismeretelméleti vagy tudománymetodológiai kérdésekről. Sokat használja az empirikus tudományok eredményeit, minden metodológiai reflexió nélkül. Talán úgy véli, hogy például a hagyományos ismeretelméleti kérdések, a más tudatok kérdése, a történelem kérdése vagy a tudománylogika problémái, a koherenzizmus és korrespondenzizmus kérdései megoldhatatlanok, és éppen ezért nem kell velük többet foglalkoznunk?*

D. D.: Egyetértek Dick Rortyval, hogy a tradicionális filozófiai kérdések hagyományos és elkülönített kezelése olyan ósdivá válik, hogy egyszerűen nehéz komolyan venni. Ez nem jelenti, hogy megcáfolták őket, vagy teljesen kizárták őket a komoly kutatásokból, csak azt, hogy nagy a kísértés félretenni őket és kimenni a világba, elkötelezni magunkat a világ dolgaiban és megfigyelni, kapunk-e újabb perspektívákat. Úgy vélem, így egészen biztos lesznek új perspektíváink.

B. J.: *Nagyszerű filozófiai képzésben volt része. A Harvardon volt undergraduate és aztán Oxfordba ment felsőbb tanulmányokra, legjelentősebb tanára Quine volt, aki azt javasolta, hogy a filozófia hagyományos kérdései helyett a filozófusoknak az empirikus tudományok felé kell fordulniuk. Ebben az értelemben a Quine által javasolt úton jár. Másrészt viszont Quine teljesen más módon filozofál, mint Ön: másképpen gondolkodik, és más stílusban ír.*

D. D.: A Harvardra azért mentem tanulni, mivel olvastam Quine korai műveit – *From a Logical Point of View* és *Mathematical Logic* – és úgy véltem, hogy nagyszerű, de önfejű munkák. Úgy döntöttem, oda kell mennem és közvetlenül szembe kell szállnom a – filozófiai – „ellenséggel”. Rövid idő alatt sokkal

nagyobb mértékben térített meg gondolkodásmódjához, mint amennyire ezt én akkor észrevettem volna. Annak ellenére, hogy soha nem foglalkoztam azokkal a technikai-logikai témákkal, amelyeken véleménye szerint egész filozófiája nyugszik, perspektívájához való ragaszkodásom igen erős.

|

TUDAT, TUDATOSSÁG ÉS HETEROFENOMENOLÓGIA

Megjegyzések Daniel Dennett metodológiájához*

BOROS JÁNOS

Az emberi tudatosság vizsgálatáról beszámoló tanulmányokban újra meg újra megjegyzéseket találhatunk a mentális jelenségek két oldaláról: egyrészt az anyagi „factum brutum”-ról, az agyról, másrészt a tudatosságról vagy tudatról. Az agy fizikai tárgy, vizsgálható a fizikai tudományok eszközeivel, míg a tudat esetében erre nincs lehetőség. Fizikai, biológiai, neurológiai vizsgálatokat végezhetünk, adatokat nyerhetünk, melyeket feldolgozhatunk kémiai, fizikai és matematikai formulákkal, tele e tudományok elméleteivel. De úgy tűnik – és a következőképpen emellett szeretnék érveket felhozni –, hogy metodológiai korlátok állnak azelőtt, hogy az anyagi szerkezetű agyat közvetlenül azonosíthassuk a tudattal. Ennek következtében az agy eseményei nem tekinthetők minden további nélkül mentális események egy-egy értelmű megfelelőinek. Mint Dennett hangsúlyozza, „a baj az agyi eseményekkel az, ... hogy bármennyire »fedésben« vannak tudatosságunk áramaival, van egy nyilvánvaló fatális bökkenő: *Nincs ott senki, aki figyelné őket.*” Továbbá „az aggyal úgy tűnik az a baj, hogy ha belenézünk, azt látjuk, *nincs benne senki otthon.*”¹ Az agyban a fizikai események ugyanúgy történnek, mint bárhol a világban, a tengerek mélyén vagy a csillagokban, ahol nincs megfigyelő. Az egész „csak” annyiban meglepő és sajátos, hogy olyan hatásokat produkál, amelyeket úgy tűnik nem lehet elmagyarázni a fizika, a kémia vagy a neuroelektronika fogalmaival, egyszóval a kísérleti tudományokkal. A fizikai folyamatok fizikai eseményeket okoznak, de itt minden látszat szerint a fizikai folyamatok nem fizikai, hanem mentális folyamatokat és eseményeket okoznak. A jól funkcionáló agyban nemcsak az agy van ott, hanem *létrejön* valami más is, mint a fizikai struktúra: valami olyan, ami figyel, valaki, aki figyel, akinek számítanak a dolgok. Dennett szerint „A tudatosság eseményeinek ... »per definitionem« tanúja van; egy *tapasztaló megtapasztalja*, és éppen ez a megtapasztaltság teszi őket azzá, amik: *tudatos* eseményekké. Egy tapasztalt esemény nem csak saját magában történik, úgy tűnik, *valaki* tapasztalatának kell lennie. Ahhoz, hogy egy gondolat megtörténjék, valakinek (egy tudatnak) el kell gondolnia, és hogy egy fájdalom tényleg megtörténjék, valakinek éreznie kell.”² Felismerhető,

* Az írás az OTKA T025272 sz. pályázati támogatásával készült.

¹ Dennett, D., *Consciousness Explained*, Boston, Little, Brown and Company, 1991, 28–29.

² Dennett, i. m., 29. Ez az idézet mutatja, hogy Searle félreértette Dennettet. Searle azt állítja, hogy Dennettnél az ember nem érzi a fájdalmat: „[Dennettnél] egyáltalán nincs különbség közted, aki érzi a fájdalmat és egy tudattalan zombi közt, amely úgy viselkedik,

hogy a biológiai és tudatos emberi lény e fenomenológiájában nemcsak két fenomenológiailag megkülönböztethető entitással (agy és tudat) rendelkezünk, mint ezt általában hiszik, hanem „többel”. A tudatnak két további összetevője van: a tudati esemény maga és ezen esemény tanúja, a tapasztalt és a tapasztaló. De ekkor felmerül a kérdés, hogy egy mentális esemény tanúsága maga tudatos vagy csak egyszerűen a tudatos esemény tudatossága. Ha valaki saját tudatos eseménye tanúja, valaki tanúja saját „tanúskodása” tudatos eseményének? Ha folytatjuk, végtelen regresszusra, és végtelenül sok öntudatra jutunk.

William James javaslata az volt, hogy nincs itt két instancia vagy perspektíva, hanem a tudatosság egyetlen folyama, és ebben a folyamában gondolatok és gondolatokra való reflexiók vannak, gondolatok tudatossága és a tudatosság tudatossága. De ha még elfogadjuk is James javaslatát a tudatosság áramáról, a kétfajta áramlási elem, a gondolat és a gondolatról való gondolat, vagy a gondolat arról, hogy ki vagy mi gondolkodik, a gondolkodóról való gondolat legalábbis logikailag különbözők. Mindennek látszólag nincs túl sok pragmatikai jelentősége, de logikailag megmutatja, milyen gyenge az öntudat introspektív önmegalapozása.

Az ember gondolkodásának vizsgálatához azonban van egy másik lehetőség is. Mint a pragmatikusok mondják, nincs különbség a gondolatban, ha ez nem eredményez különbséget a világban. Ezt az attitűdöt manifesztálja a Turing-teszt. De a Turing-teszt és a behaviorista beszámolók nem tudják elmagyarázni, vajon a kifejezett gondolat egy kifejező öntudatos gondolatának kifejeződése-e vagy pedig egy számítógépes diszpozícióé, hogy vajon valaki gondolkodik-e ott vagy sem. A behavioristák számára hamis kérdés, vajon kérdéseink válaszolója számítógép, zombi vagy valódi emberi lény. Az IBM–Kaszpárov sakkmérkőzés kapcsán egy a sakktáblát másik szobában képernyőről figyelő behaviorista nem tudja eldönteni, melyik résztvevő a gép és melyik Kaszpárov. A számítógép megnyerte a partit Kaszpárov ellen, de az egész történet csak Kaszpárovnak (és természetesen a gép mérnökeinek) számít. A gép nagyon jó sakklépéseket produkál, de nincs senki benne otthon. A gép nem ünnepelte meg győzelmét egy pohár vörösborral, mint ahogy azt talán Kaszpárov tette volna, aki „számára a tudatos tudat nem csak a hely, ahol a [bor] megfigyelt színe és illata van és nem csak a gondolkodó dolog. Az a hely, ahol a tetszés történik. Annak végső helye, akinek a dolgok számítanak.”³ De tudhatjuk, hogy Kaszpárovnak tudatos tudata van? Egészen bizonyosan nem. De hisszük és reméljük, hogy így van. Lehetne

mint te, de nincsenek fájdalmai vagy bármi más tudatos állapota”. Más helyeken Dennett hangsúlyozza, hogy annak ellenére, hogy nem lehetünk biztosak, hogy egy másik ember nem zombi: „a heterofenomenológia önmagában nem tud különböztetni a zombik és valódi, tudatos emberek közt, és ennél fogva nem állítja, hogy megoldotta a zombi problémát ... *Ex hypothesi*, a zombik úgy viselkednek, mint a valódi emberek”. (I. m., 95.) Ez nem jelenti, hogy komolyan azt gondolnánk, a másik ember zombi.

³ Dennett, i. m., 31.

zombi, de feltesszük, hogy valódi emberi tudata van, akinek számítanak a dolgok. Csak egyes szám első személyben tudom, hogy tudatos tudatom van. Kifejezhető lenne ez a tény a tudomány nyelvén? Dennett azt állítja, „Még ha a mentális események nincsenek is a tudomány *adatai* közt, ez nem jelenti, hogy ne tanulmányozhatnánk tudományosan. A fekete lyukak és a gének sincsenek a tudomány adatai közt, de jó tudományos elméleteket fejlesztettünk ki róluk. A kihívás az, hogy a mentális események elméletét létrehozzuk, amelyben olyan adatokat használunk, amelyeket a tudományos módszer megenged.”⁴

Dennett-tel szemben Nagel azt mondaná, hogy a tudatos tudat, az én-magam, akinek a dolgok számítanak, aki szereti a vörösbort, valami redukálhatatlan, kimondhatatlan, abszolút. Azt mondja, hogy létezik egy redukálhatatlan belső perspektíva, hogy léteznek a mentális nemrelacionális tulajdonságai, amelyeket nem lehet a külső viszonyokkal vagy a tudományokkal elmagyarázni. Az internalisták számára az én-magam minden tudomány eredete, egyfajta forrás, és amint a patak nem tud visszatérni forrásához, ugyanígy van a tudomány saját forrásával és eredetével, a belső, öntudatos énnel. A belső perspektíva redukálhatatlan a külső viszonyokra, az általunk ismert külső viszonyok maguk mint ismertek a belső perspektíva konstruktumai. Az internalisták elfelejtik a tudás struktúrájának tagadhatatlan belső összefonódottságát: míg tudásunk és meggyőződéseink az általunk ismert külső világot konstruálják, addig a külső világ fizikailag, biológiailag és lingvisztikailag konstruálja a belső világot. Világos, hogy míg ontológiailag a tudat az agy és a külső világ produktuma, addig az agy, mint megismert, ismeretelméletileg tudatunk produktuma. Egy „realista” talán azt mondaná, hogy abszurd azt gondolni, hogy a tudat hozza létre az általunk ismert agyat. A realista számára az agy produkálja a mentális állapotokat és folyamatokat, számára a tudat a neuronális processzusokból emelkedik ki („emergence”) és az alsó kauzális események összességéből ered, azokra épülve („supervenience”).

A legújabb neminvazív agy- és neuronális vizsgálatok bizonyítani látszanak, hogy az agy a neuronális szinten egyfajta koherentistaként működik. Az agy strukturális változásokkal reagál a külső impulzusokra. A külső stimulus nyomán a neuronális összeköttetésekben és folyamatokban belső változások lépnek föl. Ezek az agyfolyamatok mikrostrukturális (elektrokémiai, fizikokémiai stb.) szinten nem egyeztethetők lépésről lépésre a külső stimulussal. Egyrészt végtelen intenzitású és sebességű mikrostrukturális stimulus-válasz reakciót feltételezne ez, amely lehetetlen és feltehetőleg nagyon hatástalan lenne. Másrészt az agy mikrostrukturális folyamatainak egyes lépései nem találnának megfelelő válaszoló ellenpárt a világban. Ennélfogva az agynak mint ellenőrző mechanizmusnak a folyamata során csak annak a lehetősége áll fenn, hogy az agyfolyamatok során a különböző belső állapotok összevetése történjék. Külső teszt csak akkor történhet, ha a szervezet kölcsönhatásban van a világgal, ha a szervezet célokat

⁴ Dennett, i. m., 71.

jelöl ki és követi ezek megvalósítását, és mindez jóval később történik, mint a belépő stimulusok. A szubjektum világgal való interakciójának helyessége vagy helytelensége, kijelentéseinek igazsága vagy hamissága strukturálisan messzemenően független a belső agyfolyamatoktól.

A kialakuló neuroinformatika ezen eredményei a neuroinformatika ismeretelméleti kérdéseire, egyfajta neuroepisztemológiához vezetnek. E tudományág első alapvető kérdése az lehet, vajon a tudat ismerheti-e a saját alapul szolgáló agyat vagy sem. Egy másik tudat – agy ismerete mindig külső kutatás kérdése marad. Ha az agy – tudat kapcsolatot vizsgáljuk, saját tudatunkkal gondolkodunk, miközben mások agyait vizsgáljuk, amellyel nem mi gondolkodunk. Soha nem vizsgáljuk „együtt” saját tudatunkat, mellyel az *adott* vizsgálatot végezzük, és ugyanakkor saját agyunkat, amely tudatunk „alatt” ugyanakkor működik. Ha mások agyát vizsgáljuk, neuronális adatokat kaphatunk, de soha nem jutunk el azokhoz a belső perspektívabeli eseményekhez, adatokhoz, az „intencionalitáshoz”, amelyek azokhoz az adatokhoz tartoznak. Ennek megfelelően soha nem lehetünk biztosak egy adott agy esetében, mely „belső” vagy mentális állapotok tartoznak egy adott agy-állapothoz. Ha a vizsgált személy saját belső állapotáról számol be, ez hozzánk, vizsgálókhöz ismét mint külső stimulus, nyelv, kézmozgás stb. jut el, és még nem említettük a más tudatok problémáját.

Dennett ezzel a kérdéssel akkor foglalkozik, amikor a heterofenomenológia semlegességéről beszél és megjegyzi, hogy ez a módszer nem oldja meg a zombi problémát. De valójában nem ez a probléma, hanem az, hogy soha nincs direkt tudományos hozzáférésünk más tudatokhoz vagy kognitív tartalmakhoz, mint ahogy hozzáférhetünk az agyi vagy neuronális eseményekhez. Még ha el is hisszük, hogy mások nem zombik, nem lehetnek közvetlen vagy privilegizált szemantikus adataink azok mentális állapotairól vagy kognitív tartalmairól. Ha e kérdés megválaszolásában a „beszédaktusokra” támaszkodunk, vagy más behaviorisztikus reakcióra, nem szabad elfelejtenünk, hogy a beszédaktusok is mindig a beszédaktust kiejtő szubjektumok interpretációi, saját gondolataik és a használt nyelv egymásra és tágabb kontextusokra vonatkoztatott folyamatos újrainterpretációi. Másrészt, ha másokat hallgatunk, szavaikat interpretáljuk, saját narratíváinkba vonjuk be őket, saját világnézetünkbe vagy kutatásunk és metodológiánk összefüggéseibe. Ha mindezt figyelembe vesszük, világossá válik, hogy *nincs mit* vizsgálni, csak hirtelen események, interpretációk, konstrukciók vannak. Következésképpen a heterofenomenológia nem vizsgál valódi tárgyakat vagy személyeket. Dennett ezt úgy fejezi ki, hogy „ha valaki megkérdezi: »Mik valójában azok a tárgyak, miből vannak?« a lehetséges válasz »Semmik!« Miből van Mr. Pickwick? Semmiből. Mr. Pickwick fikcionális tárgy, és minden a heterofenomenológus által leírt, megnevezett és említett tárgy ilyen.”⁵

⁵Dennett, i. m., 95.

Dennett heterofenomenologikus perspektívája semleges, elfogadja a kutatás különböző megközelítésmódjait és módszereit. A belső perspektíva csak egyetlen a többi közt. Amint a fizika ugyanúgy elfogadott tudomány, mint a kémia, a biológia vagy a geológia, és senki nem akarja a kémia törvényeit a fizikaiakkal kifejezni, ugyanúgy az agy és a tudat is megközelíthető a legkülönbébb logikailag és metodikailag elfogadható tudománnyal, és valamennyi érvényes történettel szolgálhat tárgyáról. Az agy–tudat történet belső változata nem érvényesebb jobban a külsőnél, mint ahogy a kémia vagy a biológia sem érvényesebb a fizikánál. A Karteziánus Színház főszereplője, akinek a dolgok számítanak, aki megfigyel, csak egyfajta beszédmód egy komplex entitásról, amelyről beszélhetünk a neurofiziológia, a fizika, a kémia, a matematika, a nyelvészet, a szépirodalom vagy a szociológia nyelvén is. Dennett számára az én-magam konstrukció, és lehetséges róla a különféle tudományok nyelvein beszélni, ahol egyetlen nyelvnek sincs privilegizált státusa. Az én-magam heterofenomenologikusan konstruált és állandóan változó elmesélt én-magam.

Mi a nehézség a heterofenomenológiával?

Rorty kritizálja Dennett heterofenomenologikus attitűdjét, összehasonlítva nézetét Nagelével.⁶ Dennett mint holista nem tudja elfogadni Nagel felfogását, aki szerint vannak olyan entitások, amelyek nem ismerhetők meg, amelyekről nem lehet beszélni. Nagel szerint az olyan entitások, mint az én-magam által látott és az „én” személyes névmással referált én-magam kimondhatatlan. Rorty visszautasítja, hogy tudnánk beszélni olyan dolgokról, vagy utalni tudnánk rájuk, amelyek kívül vannak nyelvünkön. Másrészt Dennett azt állítja, hogy lehetséges az én-magamról különböző szempontokból beszélni, lehetséges az introspekción, a szociológián, a pszichológián, a biológián, a kémián vagy a fizika nyelvét használni. Ezek mind ugyanarról az entitásról beszélnek, és ha folytatjuk erőfeszítéseinket, meg fogjuk kapni a kapcsolatokat a különféle leírások közt. Amint mondja, „a kérdés, vajon a mentális képek, fájdalmak és perceptuális tapasztalatok valós tárgyakként, eseményekként vagy állapotokként léteznek-e az agyban – vagy a lélekben –, empirikus ügy, amelyet vizsgálni kell. Ha megfelelő esélyes magyarázatokkal állunk elő, akkor azonosítani tudjuk azokat, mint a szubjektum fogalmainak régóta keresett referenseit; ha nem, akkor meg kell tudnunk magyarázni, miért tűnik úgy a szubjektumok számára, hogy ezek a tárgyak léteznek.”⁷ Ám Dennett nem kérdezi meg, hogy az azonosítás eredménye minek a leírása lesz? Nyilván nem a „mentális eseményé”, mivel ezek csak mentalisztikus nyelven írhatók le. Itt van a pont, ahol Nagel azt állítja, ez egy olyan entitás

⁶ Rorty, R., *Truth and Progress*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998, 98–121.

⁷ Dennett, i. m., 98.

leírása, amelynek redukálhatatlan középpontja van, minden leírás gravitációs centruma. Itt megáll és nem mond többet erről a központról. Dennett nem fogadja el a szubsztanciális középpont fogalmát, de ha holista akar maradni, aki a világot „saját látásán” keresztül látja, saját gondolkodásán keresztül gondolja és saját nyelve által írja le, akkor meg kell tudnia válaszolni a következő kérdést: „Mely nyelven kötöm össze a heterofenomenologikus világokat?” Mely nyelven identifikálom az agy állapotait a tudat állapotaival? A fizika, a mentális tárgyak nyelvén, vagy egy metanyelven? Ha megpróbáljuk megtalálni a neurofiziológia és a fizika közti kapcsolatokat, akkor ezeket a kapcsolatokat a neurofiziológia vagy a fizika nyelvén keressük, vagy esetleg egy metanyelvben? Vagy ha megpróbáljuk a belső és a külső fizikai világ kapcsolatát, az agy és a tudat kapcsolatát megragadni, a kapcsolatot az introspekció vagy a fizika nyelvén fogalmazzuk meg? Ha a fizika nyelvén, akkor hogy tudjuk azonosítani az összekapcsolódó introspektív elemeket? Ha az introspekció nyelvén történik mindez, akkor milyen nyelven fogalmazzuk meg a megfelelő fizikai eseményeket? Röviden: ha a kutatás nyelve és metodológiája a kutatás tárgyát definiálja és azonosítja, milyenfajta tárgyat definiál a heterofenomenológia? Ha a heterofenomenológia transzfenomenológia, akkor mi a különbség Dennett transzfenomenologikusan leírt tárgya vagy alanya közt és Nagel transzcendens tárgya és alanya közt? Úgy vélem, Dennett megadta a választ erre a kérdésre az imént idézett szövegben: „Miből van Mr. Pickwick? Semmiből. Mr. Pickwick fikcionális tárgy.” És mi is azok vagyunk.

Befejező megjegyzés

Meglepőnek tűnik, hogy *Consciousness Explained* művében Dennett nem említi Davidson. Segítségével megszüntethetné a belső – külső perspektíva problémáját. Davidson feladja a séma – tartalom megkülönböztetést, azaz az ismeretelmélet belső – külső perspektíváját, ennél fogva számára az internalizmus és externalizmus kérdései elavultakká válnak. Ebben a felfogásban a Karteziánus Színháznak semmi értelme nincs, és rendelkezésünkre áll a fogalmak olyan struktúrája, amely segíthet a tudatfilozófia teljes naturalizációjában. Davidson szerint a hitek és vágyak kauzális interakcióban vannak a világgal. A hitek nem reprezentálják a világot, hanem olyan belső racionális struktúrával rendelkeznek, amellyel segítenek bennünket, hogy megküzdjünk a világgal.

SZEMLE

A STRASBOURGI EMPEDOKLÉSZ-PAPIRUSZ

BETEGH GÁBOR

Szenzációs papiruszleletekre nemcsak Egyiptom homokjában, sírokban vagy a megkövült lávában lehet bukkanni. Könyvtárak és múzeumok raktáraiban ezrével várják a jobb-rosszabb állapotban megmaradt antik papirusztöredékek, hogy türelmes papirológusok és filológusok rekonstruálják, elolvassák és kiadják őket. Az utóbbi évtizedek legjelentősebb antik filozófiai tárgyú dokumentumára a belga Alain Martin például a Strasbourgi Nemzeti és Egyetemi Könyvtár archívumában talált rá. A lelet, amelyet Otto Rubensohn 1904-ben az egyiptomi Achimban vásárolt meg egy kereskedőtől, 1905-ben került a Strasbourgi Birodalmi Könyvtárba. Itt üveglapok közé tették, ám a továbbiakban nem foglalkoztak a meglehetősen rossz állapotban lévő dokumentummal. Martin az 52 töredékből álló papirusz kiadásának jogát 1990-ben kapta meg. A rekonstrukció első fázisának végétével 1994 tavaszán jelentette be: a dokumentum Empedoklész *Fizika* (vagy – az alternatív címmegjelölés szerint – *A természetről*) c. költeményének töredékeit tartalmazza. A munkába ekkor kapcsolódott be a filozófiatörténész Oliver Primavesi. Kettejük együttműködésének eredménye a részletes bevezető tanulmányt, széleskörűen dokumentált szövegkiadást és szisztematikus kommentárt tartalmazó, majd négyszáz oldalas *A strasbourgi Empedoklész* című kötet.¹ A következőkben e mű alapján próbálom röviden bemutatni az új dokumentum filozófiatörténetileg releváns részeit, helyenként Martinnal és Primavesivel vitatkozva. Mellékletben közlöm a töredékek fordítását is.

A szerzők egyik legalapvetőbb és meggyőző érvekkel alátámasztott tézise szerint a papirusszal egy Empedoklész szövegére vonatkozó közvetlen forráshoz jutottunk – azaz a tekercs nem egy Empedoklész-kommentárt vagy egy florilégiumot, hanem az empedoklészi költemény egy másolatát tartalmazta.

A papirusz konzervált részében 74 hexameteres sor töredékei olvashatók. Ezen sorok közül 20 sor megegyezik, míg további öt sor jelentős hasonlóságokat mutat más forrásokból már ismert Empedoklész-sorokkal. Különösen fontos, hogy a 39 sornyi a töredékegyüttes első öt sora megegyezik a Szimplikiosz által idézett, és az empedoklészi kozmológia fontos tételeit rögzítő B17 utolsó öt sorával. Így a két töredéket egyesítve 68 összefüggő sort kapunk. További lényeges részlet, hogy az a töredékegyüttes utolsó sora mellett egy ún. sztkhometriai jel látható, amely azt jelzi: ez a szöveg 300. sora. Mivel pedig Szimplikiosz

¹ Alain Martin–Oliver Primavesi: *L'Empédocle de Strasbourg* (P. Strasb. gr. Inv. 1665–1666). Introduction, édition et commentaire. Bibliothèque Nationale et Universitaire de Strasbourg–Walter de Gruyter: Berlin/New York 1999. Lásd még Primavesi (1998).

a B17-ről explicite kimondja, hogy az Empedoklész *Fizikájának* első könyvéből származik, arra következtethetünk, hogy a B17+a a költemény 233–300. sorát tartalmazza.

A ciklikus kozmológia

A B17+a egyesített töredék új érvekkel szolgálhat az empedoklészi kozmológia értelmezésében. Az **a(ii)** 3–20² például jól kiegészíti eddigi ismereteinket a növekvő Viszály korszakáról. Kiderül többek között, hogy a Szeretet ilyenkor nem a perifériára szorul, mint ahogy azt pl. Cornford és Wright feltételezte³, hanem a kozmosz közepére tömörül (vö. **a(ii)** 17–20). A papirusz továbbá megerősíti azt a többek által eddig megkérdőjelezett plutarkhoszi testimóniumot,⁴ amely szerint a Viszály hatalmának csúcspontján a négy elem elkülönült koncentrikus körökben helyezkedik el és e szférákon belül gyors mozgást végez (vö. **a(ii)** 3–15).

Az új szövegrészek erősítik azt az antik értelmezési hagyománnyal is egybehangzó interpretációt, amely szerint Empedoklész kozmológiája ciklikus volt.⁵ Egyrészt az a töredék első sorainak meglehetősen plauzibilis rekonstrukciójából az derül ki, hogy a Szphairosz, a Szeretet uralma alatt álló isteni Gömb, nem abszolút kiindulópont – miként azt pl. Hölscher (1965) feltételezte –, hanem egy egyesülési folyamat eredménye.⁶

Egy további érv ugyanezen töredék egy későbbi részéből származik. Empedoklész ezekben a sorokban a kozmikus hatalomváltás történetét írja le: a Viszály a mindenség közepéhez közelítve eléri hatalmának csúcspontját, majd a következő pillanatban a középpontba szorított Szeretet kifelé terjedve elkezd egységesítő munkáját. A szövegrészben – az egyetlen metrikailag lehetséges rekonstrukció szerint – az igealakok conjunctivusban szerepelnek. Ez pedig csak úgy értelmezhető, hogy az itt leírtak nem egyszeri, hanem ismétlődő történésre vonatkoznak.⁷ A papiruszból az is kiderül, hogy ezek azok a sorok, amelyekre Empedoklész majd a B35-ben szó szerinti ismétléssel visszautal.⁸ Az új

² A papirusz szövegére történő hivatkozásokban a betűjel a töredékegyüttest, a zárójelben szereplő római szám a töredékegyüttesen belül a kolumnát, az arab szám pedig a kolumnán belüli sor számát jelöli.

³ Cornford (1912), 239; Wright (1981), 207.

⁴ Plut. *De fac. in orbe lun.* 926 d-927 a.

⁵ Az ellenkező értelmezéshez lásd pl. Hölscher (1965), van der Ben (1975), Steiger (1985), 85–95 és KRS (1998), 418, 1. jegyzet.

⁶ Vö. **a(i)** 6-8. A 7. sorban szereplő „sokaság” (πλέϊον) a 8. sor szerint az elemek összességét jelenti. Ha ez így van, akkor az az egység, amiből ez a sokaság kialakult (ἐξ ἐνός) a Szphairosz. Erről viszont a 6. sor azt mondja, hogy egyesülési folyamat eredménye (συνερχόμεθ' εἰς ἓνα κόσμον). A kontextusban meglepőnek tűnő többes szám második személyű ígéről lásd lejjebb.

⁷ **a(ii)** 18–20: [Ἄλλ' ὅτ]ε δὴ Νεῖκος [μὲν ὁ]περβατὰ βέν[θε' ἵ]κηται | δ[ὲ] [ὡς] [ἐν] μέσ[ῃ] Φ[ι]λότῃς στροφάλιγγι γένηται, | ἐν [τῇ] δὴ τὰδε πάντα συνέρχεται ἐν [μόνον] εἶναι. A rekonstrukciót a B35. 3–5-tel való szoros párhuzam segíti.

⁸ B35. 1–2: „Ἐν pedig visszafordulván a dalok amaz útjára fogok érkezni, / amelyet korábban említettem, beszédet a beszédből vezetve [...]”.

szövegrészek alapján immár megoldható az a szintaktikai probléma is, amelyet a B35. 3–4 kéziratokban hagyományozott szövege jelentett.⁹

E két szövegszerű érv meglehetősen erősnek tűnik. Felettebb kérdéses azonban, elég teherbíróak-e ahhoz, hogy a vitát egyszer s mindenkorra eldöntsék. A szöveg mindkét vonatkozó részlete töredékes, és feltehetőleg található olyan alternatív konstrukció illetve interpretáció, amely az itt összefoglalt következtetéseket gyengítheti.

A kettős zoogónia

Empedoklész kozmológiai és biológiai elméletével kapcsolatban a legjelentősebb vitakérdés az, hogy vajon kozmikus ciklusonként egy vagy két zoogóniai folyamat zajlik-e le. A fennmaradt töredékek szerint Empedoklész bizonyos élőlények illetve azok egyes szöveiteinek kialakulását a Szeretet egységesítő művének tekintette (vö. B71, 73, 75, 86, 96, 98). Ebből az következik, hogy a növekvő Szeretet korszakában biztosan van zoogónia. De vajon a Szphairosz széthullása utáni korszak, a Viszály növekedése is létrehoz-e élőlényeket?¹⁰ Ezzel a kérdéssel függ össze az is, hogy Empedoklész szerint a mi jelenünk vajon a növekvő Szeretet vagy a növekvő Viszály korára esik-e. Ha ugyanis ciklusonként csak egy zoogónia van, akkor világos, hogy most a növekvő Szeretet korszakában vagyunk, hisz mind a Viszály, mind a Szeretet hatalmának csúcspontján megszűnnek létezni az önálló entitások. Ha viszont mindkét fél-ciklusban kialakulnak élőlények, akkor az is lehet, hogy mi most a növekvő Viszály korszakában élünk. Megfordítva: ha valamelyik töredékből kiderülne, hogy most a Viszály korszakában élünk, akkor ebből egyértelműen következne az is, hogy Empedoklész két zoogóniát tételezett.

Ha elfogadjuk a kettős zoogónia elméletét, további kérdésként merül fel, hogy vajon az Aetiosz által említett és a fennmaradt töredékekben is azonosítható négy zoogóniai fázist hogyan kell elosztanunk a ciklus két fele között. Aetiosz alapján a következő négy fázist különíthetjük el: (i) önállóan bolygó testrészek (vö. B57); (ii) „emberarcú ökörivadékok” és hasonló szörnyszülöttek (vö. B60 és 61); (iii) a „teljes természetű” élőlények, melyek nem képesek szexuális úton történő szaporodásra (vö. B62)¹¹; (iv) a mi világunkból ismert emberi nem.

Egyes értelmezők szerint az (i) és a (ii) fázis a növekvő Szeretet korszakára esik, míg a (iii) és (iv) fázis a növekvő Viszály terméke.¹² Ezzel szemben a Dümmler által felvetett, majd

⁹ A kódexekben az ἐπεὶ kötőszóval bevezetett időhatározói mellékmondatokban egymás mellett szerepel egy indicativus (ἵκετο) és egy conjunctivus (γένηται), ez pedig a szintaktikai szabályok szerint megengedhetetlen. Empedoklész kiadói eddig általában a 4. sorban szereplő conjunctivust próbálták emendálni. A papirusz alapján Martin és Primavesi valószínűnek tartja, hogy inkább a 3. sorban szereplő indicativust kell conjunctivusra javítani: (...) ἐπεὶ Νεῖκος μὲν ἐνέρτατα βέυθε' ἵκηται | δύνῃς, ἐν δὲ μέσῃ Φιλότης στροφάλλῃ γένηται (...).

¹⁰ Először Panzerbieter (1844) érvelt a kettős zoogónia mellett.

¹¹ Az aetioszi beszámolót őrző kéziratokban valójában „egy más természetű (?)” (ἄλληλοφυῶν) élőlények szerepelnek, ezt azonban a B62 alapján emendálni szokták.

¹² Lásd pl. Kirk–Raven (1957), 336 skk.

Bignone és O'Brien által kidolgozott séma szerint a Viszály csúcspontja után a folyamat a bolygó tagokkal kezdődik (i), majd ezekből a testrészekből a fokozatosan erőre kapó Szeretet összetett élőlényeket alkot. Ezen élőlények közül némelyek olyan, kihalásra ítélt szörnyszülöttek, mint az „emberarcú ökörivadékok” (ii), ám a testrészek véletlenszerű összekapcsolódásával keletkeznek hozzánk hasonló férfiak és nők is (iv). A Szeretet hatására végbemenő egységesülési folyamat további állomásaként, de még a Szphairosz kialakulása előtt jönnek létre a „teljes természetű” élőlények (iii). Ezt követően a növekvő Viszály korszakában ugyanez a folyamat ellenkező irányban zajlik le: előbb a „teljes természetű” élőlények jelennek meg (iii), aztán jön az a korszak, amelyben mi most élünk (iv), majd hatalmának csúcspontjához közeledve a Viszály szétszaggatja az élőlények tagjait (i).¹³

Alain és Primavesi szerint a papirusz ez utóbbi értelmezést támasztja alá. E tézisüket arra alapozzák, hogy szerintük az a(i) 8-a(ii) 17 közötti szövegrész végig a növekvő Viszály korszakát mutatja be. Ez az a kontextus, ahol a papiruszban megjelenik az Arisztotelész által is idézett négy sor:

amelyekből keletkezik minden, ami volt, s ami van, s ami lesz ezután,
fák sarjadnak, s férfiak, és nők,
vadak, madarak és víztáplálta halak,
és hosszú életű, a tiszteletre méltó istenek is.¹⁴

Mivel pedig – állítják a kiadók – ez a szövegrészlet a Viszály korszakának leírásában jelenik meg, fel kell tételeznünk, hogy a számunkra ismerős élőlények a Viszály korszakában (is) kialakulnak.

A rekonstrukció számomra nem tűnik meggyőzőnek. Egyrészt a 8. sort bevezető „amelyekből” (ἐξ ὧν) – amelyet a papirusz kiadói az arisztotelészi idézet alapján rekonstruálnak – minden bizonnyal a Viszály alatt végbemenő differenciálódási folyamat eredményére, a pluralitásra (vö. *πλέονα* a(i) 7) illetve az (elkülönült) elemekre vonatkozik. Ha pedig a következő sorokban felsorolt élőlények ezekből (értsd: az elemekből) jöttek létre, akkor az itt említett élőlények keletkezése már az egységesülési folyamat része. Ebből következően pedig a leírt folyamat a Viszály hatalmának csúcspontját követő időszakra, azaz a növekvő Szeretet korszakára teendő.

Ez az értelmezés magyarázatot ad arra is, Arisztotelész miért idézheti e négy sort annak alátámasztására, hogy – paradox módon – a Viszály is produktív erő Empedoklésznél. Ha ugyanis nem lenne Viszály, ami létrehozza a pluralitást, akkor nem jöhetnének létre az egyes organizmusok, mert az ellenerő nélkül működő Szeretet hatására minden egy lenne.

¹³ Dümmler (1889), 217 skk.; Bignone (1916), 565 skk.; O'Brien (1969), 199 skk.

¹⁴ a(i) 8-a(ii) 2=Ariszt. *Metaph.* 1000 a 29–32. Az arisztotelészi idézetet egyébként Empedoklész kiadói eddig nem vették önálló töredéknek, hanem – a szoros hasonlóság miatt – azt a Szimplikiosz által idézett B21. 9–12 sorok alternatív szövegváltozatának tekintették. Ennek megfelelően egyesek az arisztotelészi idézetet javították ki Szimplikiosz alapján, míg mások a B21 vonatkozó sorait emendálták Arisztotelész alapján. A papiruszból egyértelműen kiderül, hogy az arisztotelészi és a szimplikioszi idézet a költemény különböző részeiből származik, és ezért külön töredéknek tekintendő.

Az élőlények nem az Egyből, hanem a Viszály hatására differenciálódott elemekből, de a Szeretet egységesítő munkája révén jönnek létre.¹⁵

Továbbá egyáltalán nem biztos, hogy Empedoklész a költemény ezen részében már a kozmikus történet egyes szakaszaival foglalkozik. Sokkal inkább úgy tűnik, hogy itt még a princípiumok felvonultatása és elsődleges bemutatása történik. Ha ez így van, Empedoklész az idézett szövegrészben még csak annyit mond, hogy az általunk is ismert élőlényeket is az elemek alkotják. E mellett szól az is, hogy az idézett sorokkal majdnem szó szerint megegyező B21. 9–13-ban az „amelyekből” kifejezéssel párhuzamos pozícióban álló „ezekből” (ἐκ τούτων) szintén az elemekre vonatkozik. És itt sem a kozmikus korszakok történeteiről van szó, hanem Empedoklész folytatja az elemek B17-ben megkezdett jellemzését, bemutatva, hogy azok konstitutív tényezői az általunk is ismert jelenségeknek.¹⁶

Másrészt az a(ii) 3-ban található sort bevezető Ἐν τῇ [sc. Ἐχθρῇ] δ' jó átvezetést jelent a leírás következő részéhez: most kezdünk bele a Viszály uralmának leírásába. Ez pedig ellene szól Martin és Primavesi azon feltételezésének, hogy Empedoklész már az a(i) 8-tól kezdve a Viszály uralmáról beszél.

A kettős zoogónia mellett a papirusz alapján megfogalmazott érvek tehát nem meggyőzőek.¹⁷ Számomra továbbra is valószínűbb marad az a von Arnim és Solmsen által kidolgozott séma, amely szerint a kozmoszban mutakozó elkülönült anyaghalmazok (központi Föld, víz, levegő, égi tűz) a Viszály működésének következtében alakultak ki, míg a zoogónia — annak mind a négy fázisával — a növekvő Szeretet hatalmát mutatja.¹⁸

¹⁵ Vö. Arisztotelésznek az idézetet követő értelmező megjegyzését — amit egyébként Martin és Primavesi nem vesz figyelembe: „Ha ugyanis a Viszály nem lenne benne a dolgokban, akkor minden egy lenne” (*Metaph.* 1000 b 1sk.)

¹⁶ Vö. Szimplikiosznak a B21-et bevezető megjegyzését: πλείονα δὲ ἄλλα εἰπὼν (sc. Empedoklész) ἐπάγει ἐκάστου τῶν εἰρημένων τὸν χαρακτήρα, τὸ μὲν πῦρ ἥλιον καὶ ὥν, τὸν δὲ ἀέρα αἰγὴν καὶ οὐρανόν, τὸ δὲ ὕδωρ ὄμβρον καὶ θάλασσαν.

¹⁷ A c töredék a Szimplikiosztól ismert B20 hét sorát, valamint a B20. 1-et megelőző sorból néhány betűt tartalmaz. Martin és Primavesi itt átveszi O'Brien (1969), 218 skk. értelmezését, amely szerint a B20 is a kettős zoogónia elméletét támogatja. A B20 = c 2–8-on alapuló érveket most nem elemzem, hisz ebben az esetben a papirusz nem hoz eddig nem ismert szövegszerű bizonyítékot. A c 3-ban található, a B20 megfelelő részéhez képest érdekes eltérést mutató szövegváltozatról lásd lejjebb.

¹⁸ Von Arnim (1902) és Solmsen (1965). Számos olyan értelmező is ezt a sémát veszi át, aki nem fogadja el a kozmikus ciklusok elméletét. Vö. pl. KRS, 436 skk. A zoogónia kérdésében Furley (1987), 99 skk. szintén ezen álláspont mellett érvel, míg a kozmikus ciklusok kérdésében végül nem foglal állást (ezt a tanulmányt a kötet szerzői egyébként furcsamód még a bibliográfiába sem vették fel). A kettős zoogónia álláspontjáról a solmseni interpretáció ellen megfogalmazott érvekhez lásd O'Brien (1969), 181–189.

Kozmológia és daimonológia — A Fizika és a Tisztulások viszonya

Az értelmezők döntő többsége elfogadja, hogy a fennmaradt Empedoklész-töredékek két költemény egyikéből származnak: egyes töredékek a *Fizikából*, míg más töredékek a *Tisztulásokból*.¹⁹ Nagyon sok töredék esetében azonban nem világos, hogy az adott szöveg a két költemény közül melyikből származik.

A XIX. sz. második felétől a kiadók általában a *Fizikába* utalták a természetfilozófiai, kozmológiai, biológiai tárgyú töredékeket, míg azokat a fragmentumokat, amelyek rituális előírásokkal, eszkatológiai kérdésekkel, illetve a bukott daimónok sorsával foglalkoznak, a *Tisztulásokba* sorolták. Az utóbbi évtizedekben azonban egyre több értelmező vonta kétségbe ezen gyakorlat helyességét. Felvetették például, hogy ez a felosztás túlságosan is a modern kor tudomány *versus* vallás felosztását tükrözi: a *Fizikába* rendeli azt, amit mi tudományosnak tartunk, és a *Tisztulásokba* söpri mindazt, ami egy misztikus, mágikus és némileg idioszinkratikus vallásos hit kifejeződése. S teszi mindezt persze azért, hogy zárójelbe téve Empedoklész zavaró részét a továbbiakban szabadon foglalkozhasson az így megkonstruált *Fizikával*.²⁰ Világos azonban, hogy így egy tarthatatlanul hasadt Empedoklész-képhez jutunk: egyrészt van a „racionális” természetfilozófus, aki megírja a *Fizikát*, másrészt van a *Tisztulások* Empedokléssa, aki istennek képzei magát és rituális előírásokról, reinkarnációról meg bukott daimónokról hord össze hetet-havat.²¹

A papirusz ebben a kérdésben jelentős újdonságokkal szolgál. A d töredékegyüttesben például ott találjuk a B139-es fragmentumot, amelyet eddig szinte minden kiadó a *Tisztulásokba* utalt.²² Ebben a szövegrészben Empedoklész drámai hangon kiált fel:

Jaj nekem, hogy a könnyörtelen nap nem pusztított el még azelőtt,
hogy karmaimmal az élelem végett gyászos tetteket eszeltem ki.²³

Ezt a töredéket eddig Porphüriosz *De abstinentia ab esu animalum* c. művéből ismertük. A porphürioszi szövegkörnyezet egyértelművé teszi: Empedoklész itt afeletti megrendülését fejezi ki, hogy megsértette az állatok leölésének tilalmát és a húsevés bűnére esett. Ez a felkiáltás most a d töredékegyüttesben természetfilozófiai kontextusban jelenik meg.

A d töredékegyüttes Martin és Primavesi által kidolgozott értelmezése egyébként számomra nem tűnik kielégítőnek. Szerintük a töredékegyüttes első fele (d 1–10) a jelenről,

¹⁹ Osborne (1987) mellett érvel, hogy a két cím valójában egy művet takar, és az összes általunk ismert töredék ebből az egy műből származik. Ezt az elképzelést veszi át Inwood (1992) is.

²⁰ Létezik természetesen az ellenkező irányú torzítás is. Lásd pl. Kingsley (1995), aki számára Empedoklész szinte kizárólag mágus és varázsló.

²¹ Lásd pl. Guthrie (1965), 122 skk. Természetesen a revizionisták közé kell sorolnunk azokat is, akik szerint az összes ismert töredék egyazon műből származik – lásd 19. jegyzet.

²² Kivételek: Karsten (1838); Bergk (1839); van der Ben (1975); Sedley (1989).

²³ A B139 második sorának kódexekben hagyományozott szövege tartalmazott egy szövegromlást. A papirusz alapján most rekonstruálható a helyes szöveg: Οἱμοι ὅτι οὐ πρόσθεν με διώλεσε νηλεὲς ἦμαρ, | πρὶν χηλαῖς σχεῖν ἔργα βορᾶς πέρι μητίσασθαι.

illetve a közeli jövőről, azon belül is az élőlények sorsáról szól: a Viszály egyre erősödik, s nemsoká el is ér bennünket. Közeleg tehát a vég, amikor az olyan összetett élőlények, mint amilyenek mi is vagyunk, testrészeikre szakadnak, majd végleg elenyésznek. Empedoklész ebben a helyzetben hallatná előbb idézett jajkiáltását. A kiadók szerint ezt követné a múlt, azon belül is a „teljes természetű” lények születésének leírása (d 11–18). Ez az értelmezés természetesen azon a feltételezésen alapul, hogy mi most a növekvő Viszály korszakában vagyunk.

Véleményem szerint azonban sokkal valószínűbb, hogy a töredékegyüttesben egy lineáris elbeszélést kapunk a múltból. Értelmezésem szerint a töredékegyüttes első része a Szphairosz felbomlásáról beszél. Azaz nem az egyes élőlények szétszakadásáról van szó ezekben a sorokban, mint ahogy ezt Martin és Primavesi feltételezi, hanem a Szphairosz megrendüléséről és tagjainak szétválásáról kapunk itt leírást.²⁴ A Szphairosz megrendüléséhez kapcsolódik a daimónok vétké és bukása is, amelyre a B139 drámai felkiáltása utal. Ezt követi a Viszály uralmának leírása (d 7–10), majd a 10. sor jelenti be a korszakváltást: a Szeretet újra növekszik, és a földből kiváló és feltörő láng hatására megjelennek az élőlények (d 11–13), amelyek közül a fennmaradásra képes fajok még ma is léteznek (d 14).²⁵ A következő erősen töredékes sorok pedig azt a kozmikus utat írják le, amelyet az inkarnálódott daimónok járnak be, és amelyről a B115 is tudósít.

Azonban akár a Martin és Primavesi által javasolt értelmezést, akár az általam felvázoltat fogadjuk is el, annyi mindenesetre kétségtelennek tűnik, hogy a szöveg ezen részében a kozmológiai-zoogóniai teória és a daimonológiai történet szorosan egybefonódva jelenik meg.²⁶ Figyelemre méltó, hogy a kozmikus történet előző korszakait leíró részben – tehát ott is, ahol még nem léteztek emberi lények – a költő egyes szám első személyben is megszólal (pl. d 5–8 és 15). Ez arra utal, hogy Empedoklész mint a kozmikus történetet végigélő daimón a kozmogónia különböző fázisairól szemtanúként számol be.

Ehhez a ponthoz kapcsolódik a papirusz szövegének egy másik különlegessége. Bizonyos helyeken, ahol többes szám harmadik személyű alanyt várnánk, a papiruszban többes szám

²⁴ A Szphairosznak is vannak „tagjai”, vö. B31 és Szimplikiosznak a töredéket bevezető megjegyzése: ἀρχαίμενου δὲ πάλιν τοῦ νείκους ἐπικρατεῖν τότε πάλιν κίνησις ἐν τῷ σφαίρῳ γίνεται. „πάντα γὰρ ἐξείης πελεμίζετο γυῖα θεοῖο.”

²⁵ A papirusz ezen szakasza szoros párhuzamot mutat a B62-vel. A B62. 2-ben található ἀνέγαγε κρινόμενον πῦρ kifejezésnek pl. jól megfeleltethető a papiruszbeli συνετύγχανε φ[λογ]μὸς ἀτειρήs [...] ἀνάγων. A B62-ről egyébként Szimplikiosz egyértelműen kimondja, hogy az az empedoklészi *Fizika* második könyvéből való. Martin és Primavesi azt feltételezi, hogy az élőlények keletkezésére történő utalás a d együttesben már feltételezi a B62 részletesebb leírását, és ezért a d-ben található szöveget a *Fizika* második könyvébe utalják. Szerintem tökéletesen elképzelhető, és az empedoklészi módszerre legalább ennyire jellemző a fordított képlet is: a d-ben Empedoklész felvázolja az elméletet, majd a későbbiekben – a B62-ben – kitölti a részleteket. Ezek alapján a d nyugodtan kerülhet a költemény egy korábbi részébe.

²⁶ Az általam vázolt értelmezés további előnye, hogy összekapcsolja a Szphairosz megrendülését a daimónok bukásával. E két esemény között – a papirusztól függetlenül – kapcsolatot teremt „a széles eskü”, amely a B30-ban a Viszály újbóli előretörését, míg a B115-ben a daimónok bukását határozza meg.

első személyű alakot találunk. Rendszeresen ez a jelenség mutatkozik azokban a sorokban, amelyek a Szeretet hatására végbemenő egységesülési folyamatot írják le. Így van ez az a(i) 6-ban („Ám a Szeretet korszakában egy rendezett egészbe gyűlünk össze”) és a c 3-ban („A Szeretet korszakában mindnyájan egybe gyűlünk mint tagok, amelyek testet kapnak, mikor virágzása teljében van az élet”). Hasonló megfogalmazással találkozunk abban a szövegrészben is, amely a Viszály hatalmának csúcspontját írja le. Az elemek szétválva egymástól rendszertelen mozgást végeznek, „mi pedig a középső helyeken gyűlünk össze, hogy eggyé váljunk” (a(ii) 17). Ezek a szövegrészek csak úgy értelmezhetők, ha a többes szám első személyű alany itt a daimónokra vonatkozik. Ebből is az következik, hogy a daimónok története szerves részét képezi a kozmológiai elbeszélésnek.

Mindezen megfogalmazások továbbá azt a Cornford által felvetett, majd Kahn és O'Brien által kidolgozott megoldást támasztják alá, amely szerint a daimónok valójában a Szeretet szétszóródott darabkái.²⁷ Ezek a Szeretet-szilánkok biztosítják, hogy az egyes testrészekben és élőlényekben a különböző elemek keveréke ne bomoljon fel. Az imént idézett a(ii) 17 pedig azt mutatja, hogy a Viszály előrenyomulásakor a daimónok a kozmosz közepére vonulnak vissza. A Szeretet szétszóródott darabkái egy helyre gyűlnek, a Szeretet ezáltal itt megerősödik, és így újból fel tudja venni a harcot a Viszályal.

Minden arra vall, hogy az említett sorok alternatív szövegváltozatai már korán megjelentek. Egyrészt az a(i) 6-ban és a c 3-ban található sorok más, már eddig is ismert forrásokban is fennmaradtak, és ezekben a szövegekben a megfelelő helyen a többes szám harmadik személyű alanyt kifejező semleges nemű participiumok szerepelnek (συνερχόμεθ' helyett συνερχόμεν'). Másrészt ezek a szövegváltozatok magában a papiruszban is megtalálhatók: egy második kéz az a(i) 6 és a c 3 fölé beírta azt az egyetlen betűt, amely semleges nemű participiummá változtatja az igét. Ebben az olvasatban az alany az a töredékegyüttes vonatkozó sorában a négy elem, míg a c töredékegyüttesben a testrészek (γυῖα). A papirusz kiadói szerint mindezen esetekben a többes szám első személyű alak az eredeti, Empedoklészra visszavezethető változat.

Meglepő, hogy Martin és Primavesi e szövegvariánsok párhuzamos meglétét csak filológiai, szintaktikai problémaként kezeli. Számomra egyértelműnek tűnik, hogy az alternatív szövegek valójában eltérő állásfoglalások alapvető értelmezési kérdésekben. E szövegvariánsokban is kifejeződő vita tárgya egyrészt az, hogy a daimonológiai történet mennyire fonódik össze a kozmológiai elbeszéléssel, másrészt hogy a szöveg olvasója mennyire fogadja el: a többes szám első személy – a „mi” – a daimónokra vonatkozik. Az e kérdésekre adott eltérő válaszokból pedig jelentős, a szöveg egészére vonatkozó értelmezési különbségek erednek. Olyan különbségek, amelyek elsődlegesen nem doxográfiai jellegűek, hanem arra vonatkoznak, hogy Empedoklész költeménye mennyire fogadható el illetve használható úgy, mint „rólunk” is szóló eszkatológiai tanítás. Ez az a pont, ahol a szöveget tartalmazó papirusztekercs végső felhasználása is jelentős szerephez jut. Otto Rubensohn ugyanis nem egy tekercset, hanem egy, a halottak fejét ékesítő koszorút vásárolt meg: a most kiadásra került papiruszdarabkák ennek a halotti koszorúnak a körpántját képezték. Martin és Primavesi elveti azt a lehetőséget, hogy a papirusz tartalma és végső, rituális felhasználása között kapcsolat lenne – véleményem szerint érveik ebben az esetben sem meggyőzőek.

²⁷ Cornford (1912), 237ff.; Kahn (1960); O'Brien (1969), 325ff.

A B17+*a* alapján Martin és Primavesi egy további, ehhez a kérdéskörhöz tartozó hipotézist fogalmaznak meg. Miként már láttuk, az *a(ii)* 30 mellett található sztkikhometriai jelből arra következtethetünk, hogy a B17 első sora a *Fizika* 233. sora volt. A B17 azonban az empedoklészi kozmológia és fizika alaptéziseit vezeti be. Ha ez így van, felmerül a kérdés: mi töltötte ki a megelőző sorokat? Pauszaniasz megszólítása és a műzsákhöz szóló invokáció erre mindenképpen kevés. Másrészt az a töredékegyüttesben a többes szám első személyű alanyok magyarázat nélküli használata feltételezi, hogy Empedoklész már előzőleg egyértelművé tette, ki is az a „mi”. E két problémát egyszerre oldja meg az az egyes szerzők által már a papirusztól függetlenül is megfogalmazott hipotézis, amely szerint a daimonológiai történetet bevezető B115-ös töredék valójában a *Fizika* prooimionjába tartozott. Ezt a hipotézist egyébként tökéletesen alátámasztja Plutarkhosznak a B115-öt kísérendő mondata: „miként Empedoklész filozófiájának elején bevezetésként elmondja”.²⁸

Összefoglalásként elmondható, hogy a papirusz néhány lényeges ponton árnyalja, gazdagítja Empedoklészről kialakított képünket. Bizonyosan újra kell például értékelnünk a XIX. sz. második felétől uralkodó elképzelést a két empedoklészi költemény viszonyáról, valamint a *Fizika* tartalmáról. A daimonológiai és a kozmológiai történet szoros kapcsolata egy sor kérdést vet fel – valószínűnek tartom, hogy az elkövetkező években az Empedoklész-kutatás középpontjában ez a kérdéskör fog állni.

Másrészt azt is láttuk, hogy a papirusz nem hozott radikálisan újat vagy meglepőt. A most megismert szövegrészek alapján bizonyos már eddig is felvetett értelmezések valószínűbbé váltak, míg mások vesztek erejükből. Semmi olyan nem fogalmazódott azonban meg, amire eddig senki sem gondolt. Ez bizonyos tekintetben jelenthet csalódást. E konklúciónak azonban van egy fontos pozitív üzenete is. Az első – igaz rövid és töredékes – preszókratikusokra vonatkozó közvetlen forrásunkból az derül ki, hogy az antik testimóniumok és idézetek alapján felépített Empedoklész-interpretációnk itt-ott ugyan finomításra szorul, de nem alapjaiban téves. A puzzle új darabkáihhoz jutottunk, és ez bizonyos mértékig átrendezi az eddigi képet – de nem kell mindent újrakezdenünk.

Bibliográfia

- von Arnim, H. (1902), „Die Weltperioden bei Empedocles”, in: *Festschrift Theodor Gomperz dargebracht zum siebzigsten Geburtstage*, Wien, 16–27.
- Bergk, T. (1839), „Commentatio de Empedoclis prooemio”, in: *Ankündigungsschrift der am 28. September 1839 zu haltenden öffentlichen Prüfung sämtlicher Klassen des Königlichen Joachimsthalschen Gymnasiums* (Berlin), 3–34 = in: uő. *Kleine Schriften II*, Halle 1886, 8–43.
- Bignone, E. (1916), *Empedocle. Studio critico, traduzione e commento delle testimonianze e dei frammenti* (Torino).

²⁸ A plutarkhoszi beszámoló alapján a B115-öt a *Fizika* prooimionjába rendelte a múlt században Sturz (1805), Karsten (1838) és Bergk (1839). Ezt az elméletet élesztette fel van der Ben (1975). Sedley (1989) ugyanerre a hipotézisre más érvek alapján jutott.

- Cornford, F. M. (1912), *From Religion to Philosophy* (London).
- Dümmmler, F. (1889), *Akademika. Beiträge zur Litteraturgeschichte der sokratischen Schulen* (Giessen).
- Furley, D. (1987), *The Greek Cosmologists I. The formation of the atomic theory and its earliest critics* (Cambridge).
- Guthrie, W. K. C. (1965), *A History of Greek Philosophy II. The Presocratic tradition from Parmenides to Democritus* (Cambridge).
- Hölscher, U. (1965), „Weltzeiten und Lebenszyklus. Eine Nachprüfung der Empedocles-Doxographie“, *Hermes* 93, 7–33.
- Inwood, B. (1992), *The Poem of Empedocles* (Toronto).
- Kahn, C. H. (1960), „Religion and Natural Philosophy in Empedocles' Doctrine of the Soul“, *AGPh* 42, 3–35 = in: *The Pre-Socratics. A Collection of Critical Essays*. A. Mourelatos (ed.), Garden City, 1974, 426–456.
- Karsten, S. (1838), *Philosophorum Graecorum veterum praesertim qui ante Platonem floruerunt operum reliquiae II. Empedoclis Agrigentini carminum reliquiae* (Amsterdam).
- Kingsley, P. (1995), *Ancient Philosophy, Mystery, and Magic. Empedocles and Pythagorean Tradition* (Oxford).
- Kirk, G. S.–Raven, J. E. (1957), *The Presocratic Philosophers* (Cambridge).
- KRS = Kirk, G. S.–Raven, J. E.–Schofield, M. (1998), *A preszókratikus filozófusok*. ford. Csiszter K. és Steiger K. (Budapest).
- O'Brien, D. (1969), *Empedocles' Cosmic Cycle. A Reconstruction from the Fragments and Secondary Sources* (Cambridge).
- Osborne, C. (1987), „Empedocles Recycled“, *CQ* n.s. 37, 24–50.
- Panzerbieter, F. (1844), „Beiträge zur Kritik und Erklärung des Empedocles“, in: *Einladungs-Programm des Gymnasium Bernhardinum in Meiningen etc.*, 1–35.
- Primavesi, O. (1998), „Editing Empedocles: Some Longstanding Problems Reconsidered in the Light of the Strasburg Papyrus“, in: *Fragmentsammlungen philosophischer Texte der Antike* (= *Aporemata* H. 3), W. Burkert, E. Matelli, L. Gemelli, L. Orelli (hrsg.) (Göttingen).
- Sedley, D. N. (1989), „The Proems of Empedocles and Lucretius“, *GRBS* 30, 269–296.
- Solmsen, F. (1965), „Love and Strife in Empedocles' Cosmology“, *Phronesis* 10, 109–148 = in: *uö. Kleine Schriften I*, Hildesheim, 1968, 274–313.
- Steiger K. (1985), „Parmenidész és Empedoklész kozmológiája“ in: *Parmenidész – Empedoklész: Töredékek* (Budapest).
- Sturz, F. W. (1805), *Empedocles Agrigentinus* (Leipzig).
- van der Ben, N. (1975), *The Proem of Empedocles' Peri Physeos. Towards a New Edition of All the Fragments* (Amsterdam).
- Wright, M. R. (1981), *Empedocles. The Extant Fragments* (New Haven).

A STRASBOURGI EMPEDOKLÉSZ-PAPIRUSZ TÖREDÉKEI

(P. Strasb. gr. Inv. 1665–1666)

forrás: A. Martin–O. Primavesi, *L'Empédocle de Strasbourg*,
Berlin–New York 1999.

A szögletes zárójelek a lakunákat, a kérdőjelek a kiegészítések hipotetikus voltát jelzik. A hegyes zárójellel jelzett szövegrészek párhuzamos források alapján tett kiegészítések. A kerek zárójelben értelmező megjegyzések találhatók.

a töredékegyüttes

a(i) 1-5 = Empedoklész B17

a(ii) 8-a(ii) 2 = Arisztotelész, *Metaph.* 1000 a 29–32

<És ezekhez semmi sem születik hozzá, és nem is múlik el.> B17. 30

<hiszen ha folytonosan pusztulnának, akkor már nem is> lennének. a(i) 1

<Aztán meg mi növelné meg a mindenséget? És> honnan kerülne ide?

<És merre is tűnhetnének el, ha egyszer nincs semmi,> ami nélkülük volna?

<Nem, csak ezek vannak, egymáson> futnak ők csak keresztül²⁹;

<egyszer ezzé, másszor azzá válnak, és állandóan> örökké egyformák. a(i) 5

[Ám a Szeretet korszakában] egy rendezett egészbe gyűlünk össze³⁰,

[míg a Viszály uralma alatt ez (a rendezett egész) újra szétválk,] úgyhogy

sok lesz az egyből,

<amelyekből keletkezik minden, ami volt, s ami van,> s ami lesz ezután,

<fák sarjadnak, s férfiak> és nők, a(ii) 9

vadak, madarak és <víztáplálta halak,> a(ii) 1

és hosszú életű, a tiszteletre <méltó> istenek is.

Ám az ő (a Viszály) uralma alatt me<gállás nélkül> folyton száguldoznak

sűrű örvényekben [...]

szakadatlanul, és sohasem [...]

a(ii) 5

és sok korszak ezelőtt [...]

[?mielőtt] ezekből átváltak [...]

mindenf[elé megállás né]lkül folyton száguldoznak;

mert a Nap [?sem ...]

[...]

a(ii) 10

és semmi más sem [...]

[de] változnak és [száguldoz]nak körben [...]

mert [?akkor] szalad a föld is, amin senki se jár, és a nap is,

[és az éggömb] is, ugyanakkora, mint amekkorának az emberek most is tapasztal-

hatják.

[...] így [?futottak] ezek (az elemek) mind egymástól külön,

a(ii) 15

[...] helyeket kereszt[ben]...

²⁹ A tagmondat kötőszava a B17-et őrző kéziratokban δέ, míg a papiruszban γε.

³⁰ Egy második kéz az igét kijavítja egy semleges nemű, többes számban álló participium-ra. Az alany ebben az esetben az elemek lennének.

[...] mi pedig a középső helyeken gyűlünk össze, hogy eggyé váljunk.
 De amikor csak a Viszály a lehető legmélyebbre ér
 az örvényben, a Szeretet pedig a forgatag közepén lesz,
 akkor mindezek <ebben> gyűlnek össze, úgy hogy egy lesz egyedül. a(ii) 20
 [Igyeke]zz, hogy [a szó] ne csak a föledig jusson,
 [és] engem hallgatva [figyelj] a körülötted lévő csálthatatlan jelekre.
 Meg fogom mutatni neked, a szemednek is, hogy (az *elemek*) hol [?találnak]
 egy nagyobb testet:
 először az egyesülését és a szétterülését a [nemzetségnek],
 és mindazokat, amelyek megmaradtak mostanra ebből az al[omból], a(ii) 25
 egyrészt a hegyekben kószáló állatok v[ad fajait],
 másrészt az emberek kettős ivadékait, meg a gyökeret nevelő [mezők]
 sarjait, és a tőkén ter[mő szőlőfűrtöt];
 ezekből a sz[avak]ból vezess nem-csalárd bizonyítékokat az elmédhez,
 mert látni fogod az egyesülését és a szétterülését a nemzetségnek. a(ii) 30

*b töredékegyüttes*³¹

b 0 = Empedoklész B76. 1; b 2 = B76. 3; b 4 = B76. 2
 <Egyrészt a tengerlakó nehézhátú kagylóknál> B76. 1
 [és a] köveken lakozó [...]nál: b 1
 <ott látni fogod>, hogy a föld (értsd: a *szilárd anyag*) a hús felszínén lakik,
 [másr]észt az erőshátú [...]páncélja]
 és még a trombita-kagylóké és a kőbőrű teknősöké³²
 [...] az agancsos szarvasok dárdái [...] b 5
 [?ám sose érnék a végére] ha az összeset felsorolnám

c töredékegyüttes

c 2–7 = Empedoklész B20. 1–6
 [...] ?át]vezetőt kie[szelni]. c 1
 <Egyrészt a halandók> testrészeinek jólism<ert tömege:>
 <egyszer, a Szeretet korszakában mindny>ájan egybegyűlünk³³
 <mint végtagok, amelyek testet kapnak, mikor vi>rágása teljében van <az élet,>
 <mászor, a rossz Eriszek által széthasítva>
 <bolyonganak (értsd: a *tagok*)³⁴, egymástól távol, az élet> hullámve<résében.> c 5

³¹ A szövegrészben Empedoklész azokra az élőlényekre hoz példát, amelyekben a szilárd elem nem a húsrétegen belül, hanem azon kívül helyezkedik el.

³² A tagmondat kötőszava a B76-ot őrző kéziratokban δέ, míg a papiruszban γε.

³³ Egy másik kéz az ígét kijavítja semleges nemű, többes számban álló participiumra. A B20-at őrző kéziratokban is ez utóbbi alak szerepel. Az alany ebben az esetben a „tagok” lenne: „Egyszer, a Szeretet korszakában a tagok mind egybegyűlnek stb”.

³⁴ Az igealakot a kiadók a B20 alapján egészítették ki. Lehetséges azonban, hogy a papiruszban a 3. sorhoz hasonlóan, itt is többes szám első személyű ige szerepelt – ezt mind a metrum, mind a szintaxis megengedi.

<Ugyanígy van ez a cserjékkel és a vízlakó ha>lak<kal,>
 <meg a vadakkal, akiknek tagjai a hegyeket lakják³⁵,
 és a szá>nyakon <mozgó madarakkal>

d töredékegyüttes

d 5–6 = B 139

lehullanak egymástól távol és betöltik végzetüket,	d 1
ahogy a keserű szükségszerűség által kényszerítve	
bomlanak. ³⁶ Bár most a Szeretetet és a Jóakaratot bírják ³⁷ ,	
a Harpiák a halál sorsrészével jönnek majd el [hozzájuk].	
Jaj nekem, hogy a könyörtelen nap nem pusztított el még azelőtt,	d 5
hogy karmaimmal az élelem végett gyászos tetteket eszeltem ki.	
[...á]m ebben a viharban hiába nedvesítettem az orcámat (értsd: <i>hiába sírtam</i>),	
[mert kö]zeled[ünk] a mélységes [?örvényhez], látom már;	
[bár nem] akarják, [?rengeteg kes]erv lesz a lelkekben	
[...], mi azonban újra fel fogunk jutni ³⁸ a szavak [...],	d 10
[... ?miko]r fékezhetetlen láng támadt	
[...] fölfele víve a sokkínú keveréket	
[...]születtek, melyek életet adnak	
[... mé]g most is látja a hajnal, ami fennmaradt belőlük	
[...] a legszélső helyre értem ³⁹	d 15
[...lár]mával és kiáltozással	
[...?Áté me]zeje jut neki	
[...] újra körös-körül a föld	

(A további hét rekonstruált töredékegyüttes soronként csak néhány betűt tartalmaz.)

³⁵ A Szimplikiosz-kéziratokban szereplő ὀρειμελέεσσιν fordítása. A kiadók többsége – így Diels is – Schneider nyomán az ὀρειλεχέεσσιν („hegyekben lapuló”) korrekciót fogadja el.

³⁶ A tagmondat szintaxisát Martin és Primavesi másképp értelmezi.

³⁷ A kiadók szerint ezek a sorok a daimónokról szólnak. Feltételezésük szerint a participiumokhoz tartozó alany többes szám első személyben állt.

³⁸ Az ἐπιβήσομεθ’ többes szám első személyű intranszitiv jövő idejű alakot a második kéz kijavította ἐπιβήσομεν-re. Az utóbbi vagy (a) többes szám második személyű aktív, tranzitiv alak, vagy (b) többes szám semleges nemű participium. A javítás parallel az a(i) 6-ban és a c 3-ban találhatóakkal. Ebben a sorban azonban a kiadók a második kéz javítását fogadják el, az (a) konstrukció szerint értelmezve azt. Mivel ebben az esetben a tranzitiv ige miatt szükség van egy tárgyra, az ige elé beiktatják az egyes szám második személyű személyes névmás accusativusát (σ’): „eljuttatunk téged stb.”. Nem fogadva el ezt a javítást, az első kéz által írottakat fodítom.

³⁹ Az egyes szám első személyű alak egy másik kéztől származó javítás eredménye. Az első kéz egyes szám harmadik személyű alakot írt.

MARTIN KUSCH: PSZICHOLOGIZMUS*

PLÉH CSABA

A pszichologizmus problémája olyan kérdés, mely egyszerre izgatja a pszichológia, a filozófia és a logika történéseit (hozzátehetnénk persze, a társadalomtudomány történéseit általánosságban is, valamint a nyelvészet és az irodalomtudomány történetének kutatóit), s kellene izgassa őket mai helyzetükre, saját szakmájuk magyarázó elveire nézve is. Martin Kusch monográfiája úttörő felújítása e vita tanulmányozásának. Kusch maga meglehetősen alapos logikai műveltséggel rendelkezik, mint köszönetnyilvánításából kiderül, eredetileg Jaako Hintikka tanítványa volt, ma ugyanakkor a tudományfilozófia és a tudányszociológia hírneves „erős programjához”, az edinburghi iskolához kapcsolódik, maga is Edinburghban dolgozik. Az egyik támpont biztosítja, hogy a szerző a pszichológusok és logikusok közötti nagy vitákat, melyek mintegy száz évvel ezelőtt folytak, úgy tudja áttekinteni, hogy a dobozokat felnyitja: ismeri és érti logikai és a matematikai ismeret természetére vonatkozó megfontolásokat. Számára a tudás logikai szerveződésének kérdése nem egyszerűen egy feltáratlan doboz, amelynek csak külső társas meghatározói lesznek fontosak. Az erős program pedig igencsak szerencsés módon azt eredményezi Kusch munkájában, hogy a hagyományos, azt is mondhatnók, hogy pozitivista szociológia eszközeivel komolyan veszi kérdését s megnézi, milyen statisztikai eloszlásban, milyen érvekkel s kik között zajlott a pszichologizmussal kapcsolatos annak idején volt vita, és hogyan függött ez virulens korszakában össze a tudósok egzisztenciális problematikájával, majd „lecsengése” hogyan kapcsolódott a társadalmi kontextus alapvető megváltozásához.

Amint David Bloor, az edinburghi iskola egyik vezérszemélyisége előszavában kifejti, az egész dolgozat történeti kontextusba helyezi s természetesen megkérdőjelezi azt a hagyományos elhatárolást, mely szerint a filozófiának a tudás természetével, a pszichológiának pedig annak keletkezésével kellene foglalkoznia. Ha úgy tetszik, megkérdőjelezi azt az elhatárolást, mely egyik sajátos formájában Kantnál fogalmazódott meg, másik formájában pedig az „oxfordizmusban”, mely még a hétköznapi nyelvszokások vizsgálatát is a karosszékből végzi. Kusch munkája valójában azáltal válik nemcsak módszerét – a tudósok vitáinak empirikus tudománnyá való tételeit – illetően, hanem tartalmát tekintve is relevánssá a ma kérdései számára, mert mint maga a szerző is rámutat, a mai kognitív tudományban erőteljes tendenciák vannak arra például Quine naturalizált ismeretelméletének keretében és egyáltalán a tudásreprezentáció logikai elméleteiben, amit Dummett nyomán úgy is fogalmazhatunk, hogy a kognitív tudomány egy évszázaddal Frege után felújítja a pszichologista attitűdöt az ismeretelméletben. Másképp is lehet ezt persze megfogalmazni, s éppen ez teszi a pszichologizmus vizsgálatát aktuálissá. Ha ugyanis a kognitív tudomány látszólag pszichologista modelljeinek tartalmát tekintjük, ezek a tudás logikai szerveződését hirdetik. Azt is mondhatnók tehát, hogy az egy évszázad múlva történő felújítás Frege bosszúja. Igaz, hogy sokan ma úgy gondolják, hogy az ismeretelmélet kérdéseire a természettudományok, a biológia s az ilyennek feltételezett pszichológia fogja

* Martin Kusch: *Psychologism. A case study in the sociology of philosophical knowledge*. London: Routledge, 1995. XVIII+327 lap

megadni a választ, ugyanakkor a válasz célfüggvénye a tudás logikai szerveződése. Végül is a nagy csillagok közül bármily sok vitában álljanak is egymással, ezt, a tudás logikai szerveződésének különleges problematikáját állítja előtérbe már Jean Piaget is, de ma Jerry Fodor, vagy Daniel Dennett egyaránt.

Kusch munkájának mint történeti dolgozatnak tanulságai meglehetősen fontosak és relevánsak. Egy olyan történetet kapunk, amely rámutat arra, hogy az önállósuló formális logika (majd később a fenomenológia) mint intellektuális igény és a filozófusok egzisztencia féltése mint szociális beágyazás hogyan vezet a múlt század végén meglehetősen átfogó szenzualista pszichológiai doktrínák megkérdőjelezéséhez. A pszichologizmus elleni évtizedekig tartó harc konklúziója azonban a két világháború közötti időben az lesz a német nyelvterületen, illetve főként Németországban magában, hogy háttérbe szorulnak a tudásszerveződés különböző értelmezései. Ezek helyett egy meglehetősen romantikus, irracionalista felhangoktól korántsem mentes életfilozófia általános győzelmét figyelhetjük meg. A pszichologizmus viták háttérbe szorulnak, helyüket köd, homály s nemzeti romantika foglalja el. Fenyegető tanulság arra nézve, milyen nagy történetbe illeszkedett az egyszer már lejátszódott harc a természettudományos szemlélet úgymond túláltalánosítása miatt. Ezt kell szem előtt tartanunk ma, amikor saját felfogásunk hasonlóan motivált bírállataival találkozunk.

Kusch könyvének három hosszú fejezete mutatja be a századforduló pszichologizmus vitáit. Kiindulópontja valójában az a sajátos helyzet, amire sokan utalnak, más munkájában David Bloor is, hogy Hegel halála után a német filozófiában számos olyan fejlemény volt, amely a kanti szétválasztást ismeretelméleti és keletkezéstörténeti (pszichológiai) kérdésfeltevés között igyekeztek megkérdőjelezni és az *a priori* kategóriarendszerről empirikus előfeltevéseket kialakítani. Az *a priori* rendszer e felfogás szerint vizsgálható fiziológiai, pszichológiai, majd Darwin nyomán például Ernst Machnál evolúciós eredetű biológiai magyarázatot vagy motivációt keresve.

Mach egyébként meglehetősen kicsiny szerepet játszik Kusch érvelésében, ami nem egészen helytálló sem történetileg, sem a mai felújítások szempontjából, hiszen a naturalizált ismeretelméletet tekinthetjük úgy, mint az evolúciós episztemológia egyik értelmezési válfaját, ez pedig a Machtől indul és Popperon átvezető evolúciós kognitív gondolkodásmód modern fejleménye. Megvan persze az elhanyagolásnak az indoka; Mach par excellence szenzualista, aki a tudás logikai szerveződésével vajmi keveset foglalkozik. Kusch igen részletesen bemutatja, hogy mit is jelentett és jelenthetett az a naturalizmus, amely egészen a logikáig „elhatol”. Igen áttekinthető táblázatokban mutatja be, hogy amikor a pszichologizmus váddá válik, milyen különböző meghatározásai vannak. Egyes változatokban a szenzualista ismeretelméletet értik rajta (még Karl Popper is hajlamos erre a leegyszerűsítésre), mások a logika redukálhatóságát, ismét mások a szociális folyamatoknak az egyénre való visszavezetését, és így tovább. Kimarad a könyv perspektívájából, ha szabad ilyen gazdag és valóban kimerítően, keresztivatkozási statisztikákkal és egyéb rafinált eljárásokkal illusztrált munkánál hiányosságot emlegetni, a nyelvészet és a pszichológia közti rivalizációk, valamint elhanyagolja a tágabb társadalomtudományi kontextust. Miközben a mai világra, az edinburghi program tudományszociológiai elkötelezettjeiként kiterjeszti Kusch a pszichologizmus és szociologizmus közti viták problematikáját, a klasszikus korra tán éppen azért nem, mert pusztán a német kultúrára összpontosít. Nem kapunk képet arról, hogy miféle rivalizáció jelent meg az újonnan születő két diszciplína, a kísérleti pszichológia illetve tágabban az egyénnel magyarázni törekvő pszichológia, és a társadalmi reprezentációkkal magyarázni törekvő durkheimianus

szociológia között. Ez, ami a nyelvészetet illeti, annak az elhanyagolásához vezet, ami Wundt és az újgrammatikusok között folyt arra nézve, hogy a nyelvi változásnak mi a helyes magyarázata, logikai törvényekben vagy a hagyományos asszociációs pszichológia törvényeiben kell-e ezeket keresnünk. Paradox módon ezért lett volna érdemes erre a vitára kitérni, mert a pszichológus Wundt hangsúlyozta annak idején állandóan a logikai törvények magyarázó értékét, míg a nyelvész újgrammatikusok a pszichológiai törvényekre alapoztak. Mindez átfolyt a század első két évtizedében például Marty vagy Karl Bühler munkássága révén logika és pszichológia viszonyának, a pszichologizmusnak e könyvben oly sokat taglalt problematikájának kérdésébe is. Nem a nyelv történetét, hanem a nyelv leíró strukturális mozzanatait tekintve arra vezetett ugyanis, hogy felismerjék: a mondatok szerkezetének megalapozásában igazából három felfogás küzd egymással. Egy pszichológiai felfogás, amely például a pszichológiai alany és a pszichológiai állítmány fogalmát tartotta alapvető tagoló elvnek, egy logikai felfogás, mely a kijelentés logika akkor már kissé elavult szubjektum és predikátum fogalmából indul ki. (Ez azért volt elavult, mert Fregétől kezdve a logikában előtérbe került az a gondolat, hogy maga a szubjektum csak egy lehetséges argumentum a predikátum szerkezetben.) E kettő vitája közben derült ki, hogy van egy harmadik artikuláció, s ez vezet majd a formális nyelvészet megszületéséhez: a tulajdonképpeni nyelvi magyarázat. Olyan konkrét kérdésekben jelent meg ez a vita, mint például az indoeurópai esetrendszer helyes értelmezése. A pszichológusok igyekeztek a helyi viszonyokra visszavezetni az eseteket, a logikai modellben hívók viszont logikai kategóriákra, mígnem aztán évtizedek során a tulajdonképpeni nyelvi kategóriák szerinti elemzés győzött. Mindezzel azt szeretném hangsúlyozni, hogy a pszichologizmus viták tágabb keretét véve, a Kusch által elhanyagolt társadalomtudományokat is figyelembe véve nem csak a logika, pszichológia és a filozófia viszonyával, friss diszciplináris azonosságtudatukkal, és a diszciplínák önállóságának védelmével voltak kapcsolatosak. Korántsem véletlen, hogy a pszichologizmus viták másik pólusai, vagyis a nyelvészet és a szociológia felé mutató pólusai is újonnan születő tudományterületekhez kapcsolódtak.

Kusch részletesen kidolgozott érvelése ugyanis, s mindezt a kritikát éppen azért volt érdemes elmondani, rendkívül tanulságos. Először áttekinti a pszichologizmus vita keletkezését és sorsát. Hosszan foglalkozik azzal, vajon Frege vagy Husserl-e az „igazi” kiindulópont. Természetesen, mint jó filológus, világosan látja, hogy a nagy szociális hatású kiindulópont Husserl volt. Érveket talál azonban amellett is, hogy Frege volt a kiindulópont. Hogy miért Husserl válik olyan központi jelentőségűvé és miért nem Frege, ennek egyik általános oka, hogy a korban, s ez ismét a rivalizációkhoz kapcsolódik, a professzionális filozófusok ugyanúgy félnek a formális logikától, mely kenyerüket veszi el, hiszen kiszakít egy alapvető fejezetet a filozófiából, mint a kísérleti pszichológusoktól. Vagyis Frege nem túl vonzó minta a katedrafilozófusok számára. Egy másik mozzanat, amely Husserl előtérbe kerülését indokolja, hogy Frege egy viszonylag elszigetelt matematikus az akkor elszigeteltnek számító jénai egyetemen, ezzel szemben Husserl mindenütt centrumban van. Ma azt mondanók, Husserl sokkal jobban beépült a szakma, mármint a filozófia mérvadó hálózataiba. Ráadásul kettőjük közt nagy retorikai különbség is van. Míg Frege csak kritizál, különösen *Az aritmetika alapjaiban* tekintélyeket kérdőjelez meg, olyan tekintélyeket, mint John Stuart Mill, és így tovább, Husserl retorikája kétélű, úgy is mondhatnók, hogy „dialektikus”. Ráadásul Husserl igen határozottan elődöket keres, nem pusztán becsmétel. Például elődöket vél találni Kant kettősségeiben, és így tovább.

A könyv Husserl érvrendszerét meglehetősen részletesen ismerteti, már csak azért is, mert ugyanilyen részletességgel tér majd át ennek korabeli bírálatára, például Moritz

Schlicknél, hogy a legszínvonalasabbat emlegessük, s számos korabeli pszichológusnál és filozófusnál. A pszichologizmus három fő tarthatatlan konzekvenciája Husserl érvelésében, amint azt a *Logikai vizsgálódások*ban kifejti, hogy ha a logika törvényei pszichológiai törvények, akkor a logikai törvényeknek is bizonytalanoknak kéne lenniük, nem lehetnének *a priori* érvényűek, és pszichológiai entitásokra kellene utalniuk. Ez utóbbi egyébként Husserl érvelésének legbizonytalanabb pontja mai szemmel, hiszen a mai „logicista” kognitív pszichológia nem teszi szükségsszerűvé, hogy szenzualista pszichológiai entitásokra hivatkozzunk a lelki élet jellemzésekor. A hosszas érvelés, mégpedig az igen hasznos tartalmú érvelés mai szempontból is rendkívül tanulságos, hiszen Husserl és bírálói között visszatérően felmerülnek olyan problémák, amelyek a mai kognitív modellálásnak is alapkérdései: lehetnek-e alternatív logikai rendszerek abban az esetben, ha a logika pszichológiai alapú? Érdekes módon Husserlt évtizedekkel megelőzően a múlt század 80-as éveiben az alternatív térkonceptiókra nézve az empirista és bizonyos értelemben pszichológistának is tekinthető Helmholtz ezt hirdette. Ő komolyan hitt abban, hogy mivel a térszemlélet Helmholtz szerint alapvetően tanult, s a matematikai térrendszerek erre a tanult szemléletre alapoznak, a matematika változásának, a nem euklideszi geometriák megjelenésének megfelelően megváltoztatható maga a térszemlélet is. Azóta ebben persze kételkedünk, s úgy gondolnánk, hogy az euklideszihez hasonlóan valamiféle elemi rendszer inkább evolúciósan kialakult. A korban már Mach is ezt gondolta. De ami logikánk relativizmusát illeti, a Husserl és kortársai számára abszurdnak tűnő kérdés, tehát hogy lehetnek-e pszichologista értelmezés mellett, vagy ha tágabban gondolkozunk, naturalista értelmezések mellett alternatív logikák, illetve, hogy lehetnek-e nem teljes logikai rendszerek az embernél, a kognitív kutatásban a mai tudatelméletben, és így tovább meglehetősen középponti gondolatává vált. Daniel Dennett sok helyütt beszél arról, hogy lehetnek nem következetes és nem teljes logikai rendszerek. A logikai rendszerek kialakulása is evolúciós kérdés. El tudhatunk képzelni olyan lényeket, amelyek nem minden szükségszerű következményét fogadják el egy kijelentésnek, csak azok egy részét. Van itt persze egy a husserli pszichologizmus viták korára visszamenő elrejtett paradoxon. Maga az a gondolat, hogy a „nem minden szükségszerű következményét” felteszi, hogy van egy másik rendszer, egy valahogyan az individuális vagy a fajfejlődés során kialakult gondolkodásrendszer mellett, amely mintegy normatívan (Husserl így képzelte el) meg tudja adni, hogy mely következmény fogalmak szükségszerűek ahhoz, hogy egy logikai rendszer koherens legyen.

Kusch különösen érdekes gondolatmenetei a pszichológia és a filozófia szerep identitásaival kapcsolatosak. Kusch részletesen áttekinti azokat az érveket, amelyek Ben Davidtól származnak a korai tudásszociológiai irodalomban, s amelyek arra mutattak rá, hogy a kísérleti pszichológia a múlt század hetvenes éveitől kialakult sajátos sztereophibridizáció terméke volt, e sztereophibridizáció lényege a filozófiából felvetett kérdésekre adott természettudományos válasz hirdetése. Ez óriási versengési előnyt jelentett a filozófiai tanszékek meghódításában a múlt század végén a német egyetemeken azoknál a feltörekvő ifjaknál, akik orvosi műveltséggel és képzettséggel, vagy fizikusi képzettséggel szerettek volna betörni a filozófia tanszékek világába. Ezzel a sztereophibridizációval állítja szembe a neokantiánus reakciókat, illetve ennek egy sajátos részfejezeteként a pszichologizmus vitát. Windelbandtól Husserlén át Dilthey követéig kialakult egy sajátos új mozgalom a filozófiában, mely a sztereophibridizációval mint szereptisztítási igény állítható szembe. A pszichologizmus vita, Husserl pszichologizmus kritikája és az erre adott hosszas viszontkritikák, amelyről a könyv igen részletesen szól, ennek a szereptisztogatási igénynek

a megnyilvánulásaként kezelhetők. A szereptisztogatásnak a naturalizmus és a pszichologizmus elleni küzdelem az ideológiája, valóságos egzisztenciális oldala viszont az állásféltes. 1913-ban egy híres kiáltvány formáját is öltötte ez, amelyben a legkülönbözőbb későbbi életfilozófusnak, fenomenológusnak s egyebeknek bizonyult, összesen 107 osztrák, német és svájci német filozófus fogalmazott meg egy folyamodványt, amelyben azt kéri, ne kapjanak kísérleti pszichológusok tanszéket. Óriási vitát kavart ez a kiáltvány. Az idős Wundt 1913-ban egy egész könyvet írt a kísérleti pszichológia kettős attitűdjének védelmében, egy olyan kettős attitűd védelmében, amely azt hirdeti, hogy szemben a naiv naturalizmussal, a pszichológiának igenis szüksége van a filozófiai műveltségre, és igenis kapcsolatot kell tartani filozófia és természettudományos pszichológia között, illetve, hogy a pszichológia egésze másik arcával a társadalom felé tekint az úgynevezett néplélektani irányával. Kusch híven tudománytörténeti és tudománysszociológiai elkötelezettségéhez részletesen bemutatja, hogy ennek a hírhedt 1913-as petíciónak mi volt a konkrét kiindulópontja. Valójában a marburgi egyetemen kiírt állással kapcsolatban volt nagy ellenállás Theodor Lipps, a pszichológusának titulált logika- és esztétikakutató, valamint Ernst Jaensch önjelöltsége ellen. Ugyanakkor a kar és a filozófia tanszék ellentmondott egymásnak az alternatív jelöltek, Ernst Cassirerrel illetően. A kar nem szeretett volna még egy neokantianust hozni az egyetemre. Végül a tanszéket Jaensch kapta, a pszichológus, s ez váltotta ki közvetlenül a kiáltványt. A kiáltványt azonban, s itt láthatunk egy példát Kusch kiterjedt szociológiai elemzéseire, a szóba jöhető filozófusoknak csak mintegy 41 százaléka írta alá. Azt, hogy ez valójában nem valamiféle elnyomatás elleni tiltakozás, hanem a pszichológia ambícióinak világos megkérdőjelezése, jól mutatja az aláírók és nem aláírók statisztikája. Az aláírók közt alig vannak, akik valaha is tartottak kurzusokat a pszichológiáról, és valaha is írtak volna róla. Összesen például 7 százaléuk írt róla, míg a nem aláírók 51 százaléka írt már pszichológiáról, s 43 százaléka rendszeresen tart pszichológiai témájú kurzusokat. Vagyis az aláírók kevésbé kompetensek a pszichológia megítélésében, mint a nem aláírók. Mindez az egész érvrendszerben jól mutatja, hogy itt egy valódi állásféltes meghatározta rivalizációról van szó. Kusch képeinek szomorú konklúziója azokból a statisztikákból bontakozik ki, hogy milyen gyakran folytak egyáltalán a pszichologizmusról viták. A csúcs a német szakirodalomban valamikor 1912 és 1914–15 között van. Az első világháború alatt szép jelszavakat is hangoztatva (Fogjunk össze mindannyian a haza érdekében!) az egész pszichologizmus vita háttérbe szorult. Ez önmagában még érthető lenne, az érdekes azonban, hogy a háború után általánosságban a német szellemi életben később oly kérdésessé vált irracionalista életfilozófiák válnak dominánssá. Az életfilozófia és a fenomenológia győzelme az egész pszichologizmus vitát a logika, a nyelvészet és hasonló státusáról háttérbe szorítja. Kétségtelenül vannak szellemi ellenállók. Ezek közt van Ernst Cassirer, aki sikeresen próbálja elhárítani a csábítást a weimari pesszimizmus és életfilozófiai szemlélet átvételére. Ez a siker azonban meglehetősen szűk körre, a filozófia világára vonatkozik. A pszichológia ebben a korban, bármily nevesek is számunkra az alaklélektan révén képviselői, nincs expanzióban *de facto* a tudomány szociológiáját, a tanszékek megszólását és egyebeket tekintve. Sexton és Misiak a katolikus pszichológia történetéről szóló könyvükben már évtizedekkel ezelőtt bemutatták például, hogy a húszas évek végén, a harmincas évek elején a német szellemi életben a pszichológia helyett a pedagógusok dominanciája jellemző. Számos tanszéket, melyeket hagyományosan a pszichologizmus diadalútja idején a pszichológusok vettek el a filozófusoktól, már akkorra a pedagógusok vesznek át. A pszichológia egyre inkább az alkalmazott pszichológia irányába mozdul el és egyre nagyobb a szerepe nem pusztán az életfilozófiának, szemben

a naturalizmussal, hanem a Dilthey reneszánszának is. Szomorú képet kapunk tulajdonképpen. A logikusok és a pszichológusok vitája hosszú távon a mindannyiukat megszüntető irracionálisba torkolt. Kusch számára, s ez egy érdekes megfontolás az edinburghi erős program és a pszichológia történetének viszonyát illetően, igazából a korból is és mindmáig hatóan Schlick és mások képviselte „neopozitivistá program” az igazán vonzó. Kusch úgy gondolja, hogy valójában folytonosságot kell feltételeznünk két területen. Az egyik a tudományok absztrakt szerkezete és empirikus meghatározói között van. Ezért a tudomány tárgyszerű elemzésének attitűdjét, amely a neopozitivizmusnak szerkezeti vágya volt, ki kell terjesztenünk a tudományos eredmények, elméletek tartalmára is. Ebben az értelemben van affinitás a neopozitivizmus és a tudományfilozófia erős programja között. A másik folytonosság a pszichologizmus és a mai tudmányszociológia és szociologizmus között van. Kusch tulajdonképpen az általa elemzett pszichologizmus vitából oda jut el, hogy történetileg a pszichologizmus védelmezőivel szimpatizál. Ezek közé sorolja be egyébként a pozitivistákat is. Többek között azért, mert a pszichologizmus egy semleges és szimmetrikus attitűdöt képvisel a tudományelméletekre nézve. Mindannyit egy természetes és társadalmi környezetben keletkező dolognak tartja, függetlenül attól, hogy az elmélet igaz vagy hamis. Furcsa konklúzió ez mai szemléletünk számára, mert olyasmit sugall, hogy a tudomány szociológista vizsgálata s a tudás pszichológista vizsgálata között nincs is olyan nagy szakadék, mint ahogy azt általában el szoktuk képzelni.

A könyv hármas érdekessége a mai pszichológus, filozófus és szociológus számára az, hogy visszahozza és megmutatja a száz évvel ezelőtti német viták mai relevanciáját. Ezt a visszahozást úgy végzi el, hogy világossá teszi a viták tartalma (mi is a logikai absztrakció státusa) mennyiben releváns mindmáig a kognitív kutatásban, és ugyanakkor megmutatja, hogy a tudománytörténet tartalmi rekonstrukciói és szociológiai elhelyezései, a kölcsönös idézési és becsmérlési táblák, az idői alakulások elemzése egy vitában milyen sokat mondhat annak megértéséhez, hogy mai elméleteink miféle szociális beágyazottságokat tükrözhetnek. Egy száz évvel ezelőttről távolított vitán keresztül sok mindent megtanulhatunk magunkról, reflektívabbá válhatunk. A harmadik mozzanat az, hogy annak számára, aki alapvetően racionalista elkötelezettségű a mai tudományfilozófia kérdéseiben, a szomorú történet az, hogy a logika státusával és a naturalizmussal kapcsolatos attitűdöket érintő vita hogyan vezetett más társadalmi kontextus fellejtésével egy alapvetően irracionalista és az egész vitát annak minden résztvevőjével együtt elavulttá tevő és megkérdőjelező attitűdhöz. A naturalista és racionalista ember számára, s magamat ilyennek tartom, ez a vita arról is szól, hogy milyen hosszú távú társadalmi és intellektuális tétjei lehetnek például a kognitív vállalkozást érintő nagyszámú bírálatnak.

STEVEN SHAPIN: A TUDOMÁNYOS FORRADALOM*

PLÉH CSABA

A mai tudományelmélet és tudománytörténet-írás kiemelkedő alakja különös könyvet írt. A munka egyszerre történeti és elméleti szándékú. Mondanivalója röviden megfogalmazható: valamikor a XVII. században állítólagosan létezett valami, amit tudományos forradalomnak nevezünk. Shapin tézise szerint ez a forradalom abban az értelemben sosem volt, hogy nem volt radikális fordulat gondolkodásmódunk fejlődésében, másrészt az, amit ideológiailag hozzá szoktunk ehhez a forradalomhoz kapcsolni, az érdektelen tiszta megismerés ideája sosem valósult meg igazából. A könyv azért furcsa, mert mindeközben csodálatos ábraanyaggal és a nem céhbeli tudománytörténész olvasó számára nagy meggyőző erővel bizonyítja, hogy az újkor első századaiban milyen valódi megismerési fordulatok mentek végbe, hogy pszichológiai és emberi értelemben igenis volt tudományos forradalom. Valahogy az az olvasó érzése, hogy Shapin leleplezni szeretne, eközben azonban pontosan leírja azt az attitűdbeli változást, amit a tudományosság jelentett. Úgy lehetne talán értelmezni, hogy mint professzionális tudománytörténész rámutat arra, hogy milyen szerepe volt a folytonosságnak a tudománynak nevezett ismeretcsinálás változásai-ban, másrészt, hogy a radikális tudományosodás pusztán eszmény. Ettől azonban, teheti hozzá a recenziens, az eszmény eszménynek még megmarad.

A leleplező szándék Shapinnél többé-kevésbé az edinburghi iskola szokásos erős programját követi. Eszerint nem igaz az, hogy lenne érdektelen tudás, és lenne személytelen természetismeret. Shapin azt az eszményt szeretné leleplezni, amit ugyanakkor ő fogalmaz meg legjobban: „Ha a tudomány ebben a keretben nem ad objektíven számot a világról, ha megengedi, hogy érték, erkölcs vagy politikai megfontolások behatoljanak a tudás létrehozásába és ellenőrzésébe, akkor megszűnik tudomány lenni.” (162. o.)

A tudománytörténetet Shapin szerint kontextualistán, a teljes társadalmi és emberi keretbe beágyazva és úgy kell művelni, hogy felismerjük, a tudománycsinálás belső tényezői, például a laboratóriumok világa is, társas környezetet alkotnak. A könyv, mikor bemutatja a Galilei korával jellemezhetőnek tartott tudományos forradalmat, mindenhol kriticista attitűdöt képvisel. Első szinten bemutatja, hogy a tudományos szemlélet mennyire új volt Arisztotelészhez, a skolasztikához és a reneszánszhoz képest. Hogyan tanultak meg a napfoltokat figyelve például új valóságokat látni, hogy tanulták meg, hogy a természetet, ha szabad Dennett terminológiájával élni, nem egy tervezeti hozzáállásnak, hanem egy pusztá fizikai hozzáállásnak megfelelően tekintsek. Mindezek után azonban Shapin mindig újra hangsúlyozza, hogy mindez csak azt bizonyítja, hogy igazából nem volt forradalom. Hosszan elemzi a tekintélyellenességet, különösen pedig a szövegszerű tekintélyek meghaladásának igényét abban, ami szerinte csak vélelmezett forradalom. „A XVII. századi modernista maximák legkézenfekőbbike így hangzik: ne emberek, hanem a természet tanulságára támaszkodj; jobban bizz a dolgokban, mint a szavakban a tudás forrásaként; részesítsd előnyben saját szemeidet és saját eszedet ahhoz képest, hogy a többiek mit

* Steven Shapin *The scientific revolution*, Chicago: University Chicago, 1996. XIV + 218 oldal.

mondanak. Ez a modern *empirizmus* alapgondolata, annak a nézetnek az alapgondolata, hogy az igazi ismeretnek közvetlen érzéki tapasztalásból kell származnia. És itt érhető tetten a tudás létrehozásának társas vonatkozásaival kapcsolatos bizalmatlanság is: ha tényleg bizonyosságot szeretnél a természet világáról, felejtsd el a hagyományt, ne számolj a tekintéllyel, légy szkeptikus azzal szemben, amit mások mondanak, s járkalj nyitott szemmel a terepen.” (69–71. o.) Ugyanakkor konstrukcionista hitvallásának megfelelően Shapin azt hangsúlyozza, hogy maga ez a „nyers tapasztalás” társas módon meghatározott. Konvenciók irányítják azt, hogy mit *kell* látnunk a távcsővel vagy a mikroszkópban, és így tovább, tehát éppen azokon a terepeken, ahol valamilyen új világ nyílt meg az új kor tudósai számára. A tudósok, hangzik a tudomány szociális szerepével kapcsolatos fejezet hangsúlya, nem egyszerűen szabadon lebegő értelmiségiek. Bacontól kezdve olyan kollektív módszert alakítanak ki, amely egy bizonyos értelmiségi csoport, az állami bürokrácia bizonyítási és érvelési eszköze. Kétségtelenül szemben áll ez a papsággal és az egyházzal, ugyanakkor nem teljességgel gyökértelen, a maga saját képviselői számára is világosan egy csoportérdeket képviselt. Ez jelenik meg az „új emberek” viselkedésével összekapcsolódó bizonyítási eljárásokban. A feltételezett objektív tudás eszménye, ahogy Toulmin is elemezte, a vallásháborúban megfáradt Európa eszményképe. Ez azonban olyan eszmény, ahol „tudós társaságot” akarunk létrehozni, ahol a kommunikáció, szemben a kor egyetemeivel, nem egyirányú, a tudáslétrehozás kölcsönös. Az új emberek megismeréscen-trikus világa egyben a civil polgári viselkedés sajátos szabályait is követi. A tudomány, miközben a szociális autoritás ellen van, a szociális együttműködés mellett is van. A tudományos forradalom hagyományos individualista értelmezései erről a kettősségről feledkeznek meg, vagyis arról, hogy csak az egyik oldalon van egy szocializálatlan emberképünk. Shapin egy olyan felfogást szeretne visszavetíteni és igazolni, amely a tudományt egyszerre tartja társadalmi intézménynek, de kriticista társadalmi intézménynek is. Az ő tudományeszménye nem elszigetelt individuumokra alapoz, hanem egy új közösségre. Miközben a tudományos forradalom fogalmát bírálja, rejtve egy új közösségi elvű ismeretelméletet vetít vissza a XVII. századba. Ez tulajdonképpen tudománytörténeti koncepciójának prezentista üzenete.

KÉSŐ ÓKORI MOZAIK*

SCHMELOWSZKY ÁGOSTON

A kötet esszéi a Mediterráneum Krisztus utáni első évszázadainak szellemi forrongásába engednek betekintést. Rugási módszere, a nietzschei értelemben vett filológus módszer: a múlt beleérző rekonstruálása a fennmaradt fragmentumok alapján. Olyan ez, „mintha egy egészében sohasem látott mozaik néhány megmaradt darabját nézegetnénk”; írja a Szerző a könyv utolsó – „Melkicedek királysága” című – írásában. Ez a hasonlat a *Genézis* 14, 18–20 különböző interpretációs hagyományaira vonatkozik, azonban továbbolvasva a mondatot, az az érzésünk támad, hogy a könyv többi esszéjében is alkalmazott, általános érvényű módszer fogalmazódik itt meg: „a rekonstrukciót végző számára egyetlen lehetőség marad ilyen esetben nyitva: annak a *háttérnek* a felvázolása, ahol minden egyes mozaikkövé valóban otthon van”. (159–160)

Az egyes mozaikképek összeállításához a Szerző, elismert szakemberek (Festugière, Blau, Jonas, Daniélou, hogy csak találomra néhány nevet említsek) munkáin túl, nagy tömegű forrásanyagot mozgat. Az írások egyik legfontosabb értéke éppen ebben rejlik. Rávezetik az olvasót annak fontosságára, hogy többféle hangra figyeljen, feltámasztják benne az igényt, hogy a különböző hagyományokból származó közléseket (egyházatyák, rabbinikus szövegek, klasszikus auktorok) egy téma feldolgozásakor, egymás mellett lássa.

Az „Epheszoszi történet” a kötet első, címadó írása (5–11), az *Apostolok cselekedetei* 19. fejezetét elemzi. „A jelenet – írja Rugási – »működés közben« mutatja be azt a mágikus világot, mely az új vallás, a kereszténység Megváltójának a nevét a hétköznapi varázslás gyakorlatába próbálja meg beilleszteni.” (6) A mágia nem más, mint a *kinyilatkoztatás* világa elleni támadás; a *kinyilatkoztatás* világa pedig a zsidóság és a kereszténység által kijelölt szellemi univerzum. E két hagyomány egymáshoz való viszonya nem tárgya az írásnak, se ennek, se a későbbieknek. Kár. Talán ezért is nehéz tetten érni a Szerző személyes pozícióját, amire szükségünk lenne lévén az írások hangvétele beleérző, a Szerző viszonya szövegeihez, mondhatni, személyes. Talán ez okozza, hogy az írások csapongó lendülete, az egyes oldalakon felhalmozott, tiszteletet ébresztően gazdag bölcsészeti anyag, sokszor elnyomja az írások mondanivalóját, nehezen kibogozhatóvá teszi a gondolat fonalát. Néha úgy tűnik, egyfajta „kettős identitás”, pontosabban fogalmazva, a szó etimológiai értelmében vett szinopszis, együttlítás jellemzi a szövegeket. Feltehetően ízig-vérig zsidó-keresztény pozícióval találkozhat ilyenkor az olvasó, mely az *Újszövetség* világának értelmezésében nem pusztán az *Ószövetség*, vagy máshonnan nézve *Tanach* „kinyilatkoztatására” támaszkodik, hanem egyúttal figyelembe veszi a rabbinikus zsidóság tételeit is. Néha azonban a „pogány” világ is szót kér magának, mint például az első írás végén, ahol arról értesülünk, hogy „az epheszoszi Artemisz kultusza mögött megbúvó hatalmas numen a lángok martalékává vált világot végképp sorsára hagyta.” (11) Bánjuk-e? Örvendezzünk-e? Ki ez a numen, hol van, és mit csinált azóta? Fontos kérdések, melyeknek egy részére legalább választ várnánk az írásból.

* Rugási Gyula: *Epheszoszi történet*, Latin betűk, Debrecen 1998, 216. o.

Míg az első írás a pogányságon éppen úrrá levő kereszténységgel, addig a második – „A falak és a könyv: Epheszosziakhoz írt levél 1, 9–10” (13–41) – a kereszténység világtörténelmi jelentőségével foglalkozik az *Epheszosziakhoz írt levél* elemzéséből kiindulva. „A kereszténység születésének első pillanataitól fogva, valamint ószövetségi örökségének megfelelően egyfajta szellemi háborút folytat a *ta idia*, a *saját világ* visszahódítására. (13)” Ez lenne az a pont, ahol tisztázni lehetne, és talán kellene is, a két hagyomány stratégiai pozícióját. A Szerző azonban adósunk marad. Bár elkezdte a kérdés vizsgálatát, végül válasz nélkül hagy bennünket: „Így a Történetet nem ismerő világ éjszakájában felvilágító üdvtörténet Ábrahám valamennyi, vér szerinti (zsidó) és szellemi (keresztény) utódjának története; az egyes emberé és a népe egyaránt.” (14) Márpedig a kereszténység megértése szempontjából fontos lenne tudnunk, hogyan viszonyul az egyes ember kinyilatkoztatása a népnek adott kinyilatkoztatáshoz.

Az írás részletes elmzését adja négy fogalomnak, melyek az *Epheszosziakhoz írt levél* 1. fejezetének 10. versében bukkannak fel és „az eljövendő évszázadok során az egyházatyák érdeklődésének homlokterébe kerülnek[...]” (18) Ezek a következők: oikonomia, pléróma, kairosz, anakephalaiószisz. A fogalmak elemzését a Szerző klasszika-filológusi pontossággal végzi, megvizsgálva a szavak jelentését a klasszikus görög nyelvben, megadva, ha kell, latin megfelelőjét, vázolja a fogalom teológiai utóéletét.

Az utolsó bekezdésben ismét előtűnni látszik egyfajta személyes állásfoglalás. „[...]a múlt nem valami amorfi képződmény vagy monstrum, amely fáradhatatlanul zabálja fel az eleven élet pillanatait.” (41) A fentebb említett, és Rugási által elemzett, négy teológiai fogalom „tájolja” a múltat. Azonban a bekezdést végigolvasva összezavarodunk: a pogány világ „árnyéka” vetül rá a tájolást igenelni látszó utolsó sorokra: „[...]a megváltottak múltja egységes műalkotás[...]” (Uo.) olvassuk, s a „műalkotás” szó ebben a kontextusban menthetetlenül felidézi bennünk az antik görögség ideává merevített világának képzetét.

A harmadik írás – „Simon mágus: Portrévázlat az I. századból” (43–81) – az „eretnesség atyjának” történetét vizsgálja. Hangvétele kevésbé teoretikus, mint az eddigieké, sokkal inkább történeti, hagyománytörténeti. A Szerző először azt a politikai szituációt – illetve ennek történelmi gyökereit – vizsgálja, mely a szamaritánus nép zsidósághoz való viszonyát az időszámításunk szerinti első században meghatározta. Mint írja, „úgy tűnik, hogy a Simon mágus-hagyomány legmélyebb rétegeiben egy, a történeti kereszténység létrejötte előtti élmény húzódik meg: a júdeai és galileai zsidóságnak a szamaritánusok iránti tradicionális gyűlölete, amelynek nyomai az evangéliumokban is kimutathatók.” (44) Ezután a Simon-hagyomány felsorolásszerű ismertetését adja: Jusztinosz, Irenaeus, Hippolitosz, Epiphániosz, Tertullianus, Clemens Alexandrinus, Órigenész, Euszebiosz stb. Majd a Simonról szóló újtestamentumi közlés (*Apostolok cselekedetei* 8, 9–24) fordítását és rövid kommentárját olvassuk. A bibliai történet végén „Péter átka kirekeszti Simont abból a szellemi univerzumból, amelyet a szövegrész tanúsága alapján Szamáriában már Fülöp is hirdet: Isten királyságából, a Jézus Krisztus nevében rejlő hatalomból[...]” Mint a zsidó-keresztény világ katasztrofálisan indulhatott el Simon igazi nagy hódító útjára, a »hellén világ«, politikai értelemben pedig a Római Birodalom keleti fele, végül a birodalmi székváros, Róma meghódítására.” (52) A mágus életútjának felvázolása után központi szimbólumának, különböző jelzőkkel (legfőbb, első stb.) az Erő (dünamisz) elemzése következik, végül tanainak részletes ismertetése.

A negyedik írás – „Egyiptomi ajándék: A keresztény filozófia történetéhez” (83–109) – arra a kérdésre keresi a választ, hogy „milyen érvényes mondanivalója volt/lehetett egymás számára a görög filozófiának és a keresztény teológiának a kezdeti találkozás alig-

alig felidézhető időszakában?” (87) A választ a Szerző már az írás első felében megadja: semmi. Ezek után, hogy állítását alátámassza, hosszan elemzi – helyenként az Ószövetséghez is visszanyúlva – az Újszövetség egyes részeit. A filozófia, olvashatjuk később, feltehetően Jusztinosz után vált jelentéshordozóvá a kereszténység számára. Rugási elemzi Jusztinosz *Trüphón-dialógusát*, majd, hogy az „ellentábor” is szót kaphasson, Kelszosz pogány filozófus *Igaz szó* című vitairatát. Végül Tatár György: *‘Isten halott’*. Gondolatok egy gyászjelentéshez” című írását idézve foglalkozik a „görög filozófiai és a bibliai tradíció[...]*integrációjának*” (107) problémájával, majd felteszi a kérdést, „hogya mi is a filozófia és teológia sajátos módon összefonódott világtörténelmi útjának végpontja?” (108) A bibliai tradíció tehát a teológiával lenne azonos. Ez a sorok közül kiolvasható állítás fölötté problematikus, és ráirányítja a figyelmet az írás egy fontos jellegzetességére: A Szerző mintegy apologeta tekint mind a görög filozófiára, mind a bibliai tradícióra. Álláspontja nem teszi lehetővé, hogy feltegye azt a kérdést, mennyiben mérhető össze a görög filozófia nyelve a bibliai tradíció nyelvével anélkül, hogy e két tradíciót a saját nyelvében és a saját helyén, a maga hangsúlyaiban és árnyalataiban vizsgálnánk meg először.

Az ötödik írás, mely a „Valentinosz és az alexandriai gnózis” címet viseli (111–154), a kötet talán legnehezebben követhető része. Nem pusztán azért, mert nagy mennyiségű háttérismeretet feltételez az olvasó részéről, vagy mert az írás 43 oldalra tekintélyes mennyiségű bölcsészeti anyag zsúfolódott össze, hanem azért is, mert az írásban váratlanul keverednek az értelmezés különböző szintjei: filológiai, történeti, filozófiai-teológiai elemzések váltogatják egymást. Rugási először megkísérli az alexandriai gnózist jellemezve elválasztani ezt a „féktelen tudásvágygal” átitatott „(neo)barbárságnak” (116) minősülő „Hasonmást” (112) a keresztény tanítás azon arcától, amit „keresztény gnózisnak” szoktak nevezni. Ezután Valentinosz életét ismerteti, és a tőle fennmaradt töredékek listáját adja, majd részletesen ismerteti és elemzi a valentiniánus „alapmítoszt.” Ezek után rátér a valentiniánus iskola tanítványainak bemutatására, tanaik ismertetésére. Beszél továbbá a Nag Hammadi iratokról is, azok esetleges kapcsolódásáról Valentinosz tanításaihoz, és a Valentinosz fragmentumokról. Lefordítja a János evangélium prólógusát, és ismerteti annak Irenaeusnál fennmaradt valentiniánus interpretációját, végül egy rövid kitérőt téve a filozófiai tradícióval is fennálló esetleges kapcsolatok felé, gondolatmenetét a következő – a gnózisra nézve elmarasztaló – szavakkal zárja: „[...]a *kinyilatkoztatás* és a *filozófia* közötti ideológiai senkiföldjén az utak – úgy tűnik – valóban mindig a nietzschei »barbár kezdet« állapotába vezetnek vissza”. (152)

A kötet utolsó írása – „Melkicedek királysága: A Genézis 14, 18–20 ókori értelmezései” (155–214) –, mint ahogy azt az írás címe is mutatja, a Biblia egy mítikus figurájának szegődik nyomába. Rövid bevezetőjében a Szerző felsorolja a Melkicedek toposz elágazásait a teljesség igénye nélkül, majd két orientációs pontot jelöl ki az anyag esetleges rendszerezése: „Az egyik ezek közül[...] a már említett zsidó-kereszténység problémakör egészére utal” [...] (157); a másik „egyfajta, közelebről nehezen meghatározható zsidó *heterodoxia* szülötte”. (158) Ezek után – kimondatlanul bár – az első orientációs pont köré csoportosítható értelmezésekkel foglalkozik. Megemlíti Philón és Efrém magyarázatait, majd ismerteti egy vonatkozó talmudi részt, továbbá hosszabban foglalkozik a qumráni tekercsek anyagában előforduló Melkicedek értelmezésekkel, majd tematikusan halad: foglalkozik Melkicedek és a név – mint istennév, vagy mint a bibliai Sém (jelentése: név) – kapcsolatának kérdéseivel; a melkicedeki papság, és ezzel együtt a kultusz kialakulásának problémájával. Az írás második része a második orientációs pont – a zsidó *heterodoxia* –

anyagát tekinti át: Melkicedek figurája a gnosztikusoknál; a melkicedekiánusok. Ezután – az Efremnek tulajdonított – *A kincsesbarlang* című művet elemzi, majd a Melkicedek-egyetemes papság-egyetemesség asszociációs lánc mentén haladva a kinyilatkoztatás fogalmáról ír. A bibliai Melkicedek történethez kapcsolódó – minden bizonnyal a két pólust képviselő – két város képezi a további vizsgálódások tárgyát: Szodoma és Jeruzsálem. Ezután Melkicedek utóéletének egyik kései, talán legkésőbbi dokumentumát ismerteti és elemzi a szerző, a *Historia de Melchisedech* traktátust, majd végül ismét Biblia, Ó- és Újszövetségi helyek elemzése zárja a sort.

Rugási Gyula írásai az európai kultúra egy meghatározó korszakának különböző szellemi aspektusait vizsgálják. A téma fontossága és a Szerző érezhetően hiteles és magabiztos tudása avatják – minden kritikai észrevétellel együtt – fontos és érdekes olvasmánnyá a könyvet.

EGY MAGYAR NYELVŰ ECO-KÖTET MARGÓJÁRA*

SOLT KORNÉL

Újabb bestseller?

Umberto Eco, a Bolognai Egyetem tanára, a neves szemantikus, a világhírű regényíró méltán népszerű hazánkban. Könyvkiadásunkban mindig esemény, ha egy-egy könyve nálunk is megjelenik. Ez egyaránt vonatkozik regényeire és tudományos műveire. Kétségtelen siker volt pl. *A rózsza neve*, *A Foucault-inga*, *A tegnap szigete*, *A nyitott mű*, a *Hat séta a fikció érdekében*, a *Hogyan írjunk szakdolgozatot?*, az *Öt írás az erkölcsről*, a *Kant és a kacsacsőrű emlős*.

Az 1998. évi könyvnapokra jelent meg *A tökéletes nyelv keresése* c. magyar nyelvű Eco-kötet. A szép kiállítású könyv létrehozásával az Atlantisz Könyvkiadó igényes föladatra vállalkozott. Vajon bestseller-e (társaihoz hasonlóan) ez a kötet is? Nem tudok itt válaszolni erre a kérdésre, és nem célozom magának a műnek a recenzálása sem. Ezt ui. már korábban, még a magyar nyelvű kötet megjelenése előtt, másutt megkíséréltem.¹ Ecónak erről a könyvéről (mind magáról a műről, mind pedig a magyar fordításáról) kitűnő ismertetés, kritika és elemzés jelent meg a *BUKSZ*-ban, 1999 nyarán, Láng Benedek tollából.²

* Umberto Eco: *A tökéletes nyelv keresése*. Szerkesztette Kontler László. Fordította és a lefordított szövegeket kölcsönösen ellenőrizte Gál Judit és Kelemen János. Atlantisz Könyvkiadó, Budapest 1998, 361. old.

¹ Solt Kornél: „A bábeli nyelvzavar és Európa egyesülése. (Umberto Eco: Die Suche nach der vollkommenen Sprache.)” *Holmi* 1998, 5., 746–749. o.

² Láng Benedek: „Az értelem nyelvei”, *BUKSZ*, 1999 nyár, 132–143. o.

Láng Benedek írása kiemelkedő értékeket mutat föl. Csak kiragadva említem meg recenziójának a *Nyelv és a matematika* c. részét. Ez önmagában is olyan mélyenszántó

Itt kizárólag csak Eco írásának magyar változatával foglalkozom. De ennek sem az erényeivel (holott bőven rendelkezik ilyenekkel), hanem a hiányosságaival, hibáival. Láng Benedek számos íyet sorolt föl értékes cikkében, de nem tett említést azokról a hibákról, amelyekről itt szólni szeretnék. (Egy kivétel van ez alól: az idegen nyelvű szövegek kezelése a magyar változatban.)

Bár egyedül arról fogok szólni, amit hibának tartok a magyar változatban, nem mulaszthatom el hangsúlyozni, hogy Eco eredeti olasz műve:³ „nehéz mű”, rendkívüli föladat elé állít (magyarítás esetén) szerkesztőt és fordítót egyaránt. A hibákat azért említem, mert bizonyára sor fog kerülni a könyv további kiadásaira. Esetleg hasznosítani lehet ezek során itteni észrevételeim egynémelyikét. — Külön szeretnék szólni a magyar változat szerkesztéséről és a fordításáról.

A szerkesztésről

Kiknek írta Eco ezt a könyvét? Kizárólag a szakembereknek? Egy szűk tudományos „elitnek”? Ez nem valószínű. Föltevém szerint a nagyközönségnek. (Gondolom, ebből indult ki az Atlantisz Könyvkiadó is a kötet magyar változatának megjelentetésénél.) De ha így van, akkor több erőfeszítést kellett volna tenni a szerkesztés során az olvasó (az átlagolvasó) feladatának megkönnyítése érdekében. Tény, hogy maga Eco nem törekedett ilyen könnyítésekre. (Ellenkezőleg!) Nos, lelke rajta! De a magyar változat szerkesztése sok mindent tehetett volna azért, hogy megkönnyítse a magyar olvasó helyzetét. Mert tény, hogy az átlagolvasó helyzete gyakran nem irigylésre méltó. A lehetséges könnyítések körében (amelyekkel a szerkesztés nem élt), természetesen, jogilag és etikailag megengedett könnyítésekre gondolok. Eco könyvének német változata⁴ bőven élt ilyenekkel. Erre több példát fogok említeni.

Eco behatóan foglalkozik könyvében a „bábeli nyelvzavarral”. Az ennek megszüntetésére irányuló vágy ősidők óta motiválta a tudósokat egy „tökéletes nyelv” keresése terén. Nos, valamilyen „bábeli nyelvzavar”, bizonyos értelemben, Eco olasz nyelvű könyvében is jelen van. Bőven lehet benne találni nem olasz, hanem más nyelvű idézeteket, szövegeket, kifejezéseket. Ez, önmagában, persze nem baj. Sőt! Az adott kontextusban minderre szükség van. A baj (szerintem) az, hogy Eco nem adta meg könyvében az idegen nyelvű szövegek olasz fordítását. Ez a szerző hibás döntése volt, amely azonban nem kötötte a magyar változat szerkesztését. Sajnálatos, hogy a magyar változat – követve ebben az eredeti művet – nem adta meg *in loco* az idegen nyelvű szövegek magyar fordítását. Föltelezte, hogy a magyar átlagolvasó ért pl. latinul, franciául, esetleg katalánul? (Recenziójában Láng Benedek is joggal kifogásolta az idegen nyelvű szövegek magyar fordításainak a hiányát,

tanulmány, amely méltán kelti föl a szakemberek figyelmét. (133–136. o.) A szerző rendkívüli fölkészültségéről tesz tanúságot ott is, ahol számos pontatlanságot, pongyolaságot, hibát fedez föl Eco könyvében.

³ Umberto Eco: *La ricerca della lingua perfetta nella cultura europea*. Editori Laterza, Rom–Bari 1993, VIII + 423 oldal

⁴ Umberto Eco: *Die Suche nach der vollkommenen Sprache*. Aus dem Italienischen von Burkhart Kroeber. Verlag C. H. Beck, München, Zweite Aufl., 1994, 388 oldal

139–140. o.) Eco könyvének német változata segítőkészebb olvasóival szemben: többnyire (nem mindig) *in loco* megadja a nem olasz szövegek német fordítását. – Hadd említsék néhány példát az elmondottakra a magyar változatból.

Raymundus Lullusról pl. ezt olvashatjuk: „Lullus az első európai filozófus, aki népnyelven írja tudományos munkáit, némelyiket ráadásul versben, méghozzá kimondottan népies rigmusokban: »per tal che hom puscha mostrar / logica e philosophar / a cels qui nin saben lati / ni arabichi« (*Compendium* 6–9).” (64. o.) – Ennek az idézetnek a megértése talán még egy szakember számára is nehézséget okoz, de még inkább egy laikusnak, aki „nem beszél sem latinul, sem arabul”.

Eco könyvének a német változata „olvasóbarát”: segítséget nyújt az egyszerű, halandó olvasónak, és az idézet után zárójelben ezt közli vele: „damit man logisch argumentieren und philosophieren kann vor denen, die weder Latein noch Arabisch können”. (66. o.) Vagyis: „hogy logikusan érvelni és filozofálni lehessen azok előtt, akik nem tudnak sem latinul, sem arabul”. A magyar olvasó örült volna, ha a magyar változat is hasonló megoldást követ.

Másutt ez áll a magyar kötetben: „[...] Lullus a *Logica Algazeus* katalán nyelvű változatában írja: »De la logica parlam tot breu / Car a parler avem de Deu.«” (77. o.) Ezt sem értem, és – bizonyára – a legtöbb magyar olvasó sem érti. Nem ártott volna lefordítani ezt az idézetet úgy, ahogyan azt a német változat is tette. Ott a katalán idézet után ez olvasható: „Von der Logik sprechen wir nur kurz / denn zu sprechen haben wir vom Gott”. (80. o.) Vagyis: „A logikáról csak röviden beszélünk, mert Istenről kell beszélünk.”

De bőven találunk a magyar kiadásban olyan idegen nyelvű idézeteket is, amelyeket a német változat sem fordított le, bár ez célszerű lett volna. Pl. a nagy matematikus, Giuseppe Peano, 1908-ban javaslatot tett egy – szerinte grammatikamentes – latin nyelv („*latino sine flexione*”) megalkotására. Úgy vélte, hogy ezt a nyelvet jól lehetne használni a tudományos érintkezésben. – Peanótól idézi Eco a következőket: „[...] *Post reductione qui praecede, nomen et verbo fie inflexible; toto grammatica latino evanesce.*” (306. o.) – Indokolt lett volna – zárójelben – magyarra fordítani Peano szavait: „A megelőző egyszerűsítés után megszűnik a főnév és az ige hajlítása; így a latin grammatika egyszerűen eltűnik.”)

Még több olyan példát is említhetnék ebből a fajtából, amely gondot okoz az olvasónak. Íme, egy további „nehéz passzus”: „[...] születőben vannak azok a nyelvek, melyeket ma beszélünk, s melyeknek első ismert dokumentumai, mint a *Sermans de Strasbourg* (842) vagy a *Carta Capuana* (960), csak sokkal későbbre valók. A *Sao ke kelle terre, per kelle fini ke ki contene, trenta anni le possette parte Sancti Benedicti* meg a *Pro Deo Amur et pro Christian poblo et nostro commun salvament* láttán az európai kultúra eltűnődik, és a *confusio linguarum*on jár az esze.” (32. o.) Nos, ezen a magyar olvasó is eltűnődik és, föltehetően, a *confusio linguarum*on meg azon jár az esze, hogy vajon mit jelenthetnek ezek a rejtélyes mondatok. Nem tudom. És – bizonyára – a német változat fordítója sem tudta, mert fordítást ott sem találunk e mondatokról. (31. o.) – Szegény olvasó! „Poor Yorick!” „Poor reader!”

Még néhány példa arra, amikor nem ártott volna magyarra fordítani az idegen nyelvű szöveget:

A – teljesen szöveghű – magyar passzusban ezt olvassuk: „A Böhme-féle, Ádámnak tulajdonított szenzuális nyelv sokkal inkább arra az ádám nyelvre hasonlít, melyről Reuchlin a *De verbo mirificó*ban írja (II. 6.), hogy »simplex sermo purus, incorruptus,

sanctus, brevis et constans [...] in quo Deus cum homine, et homines cum angelis locuti perhibentur coram, et non per interpretem, facie ad faciem [...] sicut solet amicus cum amico« [...]” (177. o.) – A német változat ezt az egész szöveget németül közli, beszurva zárójelben a latin szöveg legfontosabb részletét: „perhibentur coram, et non per interpretem, [...]” (193. o.) Meghatóan szép a latin szöveg: Isten tolmács nélkül, közvetlenül szól az emberekhez. Magyar fordításával közelebb lehetett volna hozni az átlagos magyar olvasóközönséghez.

A magyar kötetben az áll, hogy Petrus Ericus, aki szerint Ádám olyan nevet adott minden állatnak, amely fölidézi az illető állat hangját, „[...] egy egészen meggyőző fonológiai rendszerbe foglalja a különböző módon – *per sibilatione per dentes, per tremulatione linguae, per contractione palati, per compressione labrorum*, illetve *per respiratione per nares* – képzett hangokat.” (182. o.) – Vajon nem előnyösebb-e az olvasó számára a német változat megoldása, amely a hangképzés mindegyik latin változatának megadja a fordítását is? (199. o.) Ehhez hasonlóan így lehetett volna magyarítani a latin szöveget: [...] *per sibilatione per dentes* (a fogak közti sziszegéssel), *per tremulatione linguae* (a nyelv rezegtetésével), *per contractione palati* (a szápadlás összehúzásával), *per compressione labrorum* (az ajkak összeszorításával), *per respiratione per nares* (az orron át lélegzéssel).

Szerkesztés? Fordítás?

A magyar változat tudatosan adós marad a szövegben gyakran előforduló „magános” idegen szavak fordításával is. Az olvasó pl. ezzel a szöveggel találkozik: „*Batar* héberül azt jelenti: »felosztani«. Hogyan igazolható mármint, hogy a *batar* szóból származik a latin *dividere* ige? A gyökök felcserélésével a *tarab* szót kapjuk, a *tarab*tól már csak egy lépés a latin *tribus*, innen pedig a *distribuo*, majd a *dividere*.” (89. o.) – Gondolom, jobban örül a német változat olvasója az ottani megoldásnak: „Das hebräische Wort *batar* heisst »teilen«. Wie lässt sich erklären, dass aus *batar* das lateinische *dividere* entstanden sein soll? Durch Inversion erzeugt man *tarab*, von *tarab* gelangt man zu lateinisch *tribus* (Stamm), also auch zu *distribuo* (ich verteile) und somit zu *dividere*.” (93. o.)

Vagy pl. a magyar változatban ez áll: „[...] a hieroglifák *integros conceptos ideales involvebant*.” (157. o.) A német fordításban viszont ez olvasható: „Die Hieroglyphen »involvierten bildliche Gesamtkonzepte« (*integros conceptos ideales involvebant*).” (169. o.) – Sorolhatnám még a hasonló példákat, de ez bizonyára fölösleges lenne. Azt azonban megemlítem, hogy ezzel a kérdéskörrel azért itt és nem a fordítás kapcsán foglalkozom, mert úgy vélem, ez a megoldás a szerkesztés döntése volt, nem a fordítóké. – De hadd idézzek még egy más jellegű részletet a magyar változataból:

„Mivel [az eszperantóban] az accusativus (akárcsak a latinban) a mozgás irányultságának kifejezésére is szolgál, így meg tudja különböztetni e két mondatot: *la birdo flugas en la gardeno*, *la birdo flugas en la gardenon*. Az olasz *l'ucello (sic!) vola nel giardino* mondat viszont nem egyértelmű e tekintetben.” (312. o.) – Szerintem ez alig érthető. Talán előnyösebb lett volna a magyar olvasó számára pl. a következő fordítás:

„Mivel [az eszperantóban] az accusativust (úgy, mint a latinban) a helyváltoztatás kifejezésére is használják, ezért meg lehet különböztetni egymástól a *la birdo flugas en la gardeno* (vagyis: madár röpül a kertben) és a *la birdo flugas en la gardenon* (vagyis: madár

röppöl be a kertbe) mondatokat. Viszont az olaszban a *l'uccello vola nel giardino* mondat (amely egyaránt jelentheti akár az egyiket, akár a másikat) – kétértelmű marad.”

A magyar változat itt nem felel meg Umberto Eco eredeti, olasz szövegének sem. Ő maga is szükségesnek tartotta, hogy a kérdéses passzusban szereplő két eszperantó mondatot olaszra lefordítsa annak ellenére, hogy ez a műnyelv nagyon hasonlít az olaszhoz. Már csak a szövegűség érdekében hasonló módon kellett volna eljárni a magyar változatban is.

De gondot okoz a magyar változatban az olvasónak a számos – magyarra le nem fordított – idegen nyelvű könyvcím is. Ezek nem közismert, hanem kifejezetten „ritka” könyvcímek. Eco bőven hintett el belőlük könyvének szinte minden második lapjára egyet-egyet. Az ilyen könyvcímek jelentése, természetesen, beépül az egész adott bekezdésnek a jelentésébe. Aki nem érti meg a kérdéses könyv címét, az keveset ért az egész bekezdésből. Az illető elveszíti a gondolatmenetet. Olvasata sokkal szegényesebb lesz, mint amilyen lenne, ha a magyar változat megadta volna ezeknek a könyvcímeknek a magyar fordítását.

Követésre méltónak tartom e tekintetben a könyv német változatának a megoldását. Ott az olvasó (a *Bibliográfia* után) talál egy jegyzéket a kevésbé ismert idegen nyelvű könyvcímek német fordításáról. (*Übersetzung einiger fremdsprachlicher Buchtitel*, 377–380. o.) Ebben ott van közel 60 „nehéz” idegen nyelvű könyvcím német fordítása. – A magyar változat (remélhető) második kiadásában vagy szintén ezt a megoldást kellene követni, vagy pedig a kérdéses könyvcímek után – *in loco* – megadni a magyar fordításukat. (Ez még inkább „olvasóbarát” megoldás lenne.)

Így járt el a német könyv pl. a magyar változat következő – valóban riasztó – passzusa esetében is:

„1627-ben Franciaországban Jean Douet közreadja *Proposition présentée au Roy, d'une écriture universelle, admirable pour sous effects, très-utile à tous les hommes de la terre* című tanulmányát, amelyben a kínait a nemzetközi nyelv példájaként említi.” (155–156. o.) – Majd: „Ugyancsak gyűlik az ismeretanyag az amerikai indián civilizációk piktografikus írásáról. Említést tesz róla [...] mind José de Acosta *Historia natural y moral de las Indias* című útleírásában, mind pedig Diego de Landa XVI. századi [...] *Relación de las cosas de Yucatán* című beszámolója, 1609-ben pedig megjelenik Garcilaso de la Vega *Commentarios reales que tratan del origine de los Yucas* című munkája.” Stb. stb.

„Alessandro”(!), vagy „Alexander”, vagy „Wilhelm von”?

De hadd térjek át más témára. Szerkesztési hibát találunk a könyvben a két Humboldt testvér kapcsán. Nem enyhíti a hibát az, hogy ez a tévedés az eredeti műben is benne van. Nem ugyan a szövegben, hanem „csak” az „*Indice dei nomi*”-ban, amelyet bizonyára nem maga Eco készített, akitől nem lehet elvárni, hogy a korrektúra során még a mutatókat is átböngéssze. Humboldt neve három helyen szerepel az eredeti olasz műben. Az említett „*Indice*” szerint (416. o.) mindhárom esetben „Alessandro von Humboldt”-ról van szó. Ez azonban az eredeti mű 121. oldala kapcsán téves információ. A 121. oldalon a „Humboldt” név után nincs föltüntetve a keresztnév. Ám egyértelmű, hogy ezen a helyen nem Alexander Humboldtról (1769–1859), a neves természettudósról és világutazóról, hanem a méltán nem kevésbé hírneves bátyjáról, a nyelvtudós és esztéta Wilhelm Humboldtról (1767–1835) van szó. Ez kitűnik a könyvcímből, amely ott áll Humboldt neve után: *Ueber*

die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues und ihren Einfluss auf die geistige Entwicklung des Menschengeschlechts, 1836.

Sajnálatos, hogy a magyar szerkesztés nem vette észre, és nem javította ki ezt a hibát. Ellenkezôleg: a *Névmutató* szerint a kérdéses mű szerzôje „Alessando (sic!) von Humboldt” (357. o.), róla van szó a 113. oldalon. Holott a hivatkozott német mű címébôl észlelni kellett volna, ki annak a szerzôje a két Humboldt közül. A *Névmutató*ban lévô hiba azért jelentôs, mert az olvasó, aki szeretné tisztázni a maga számára: melyik Humboldtról van itt szó, erre nézve csak a *Névmutató*hoz fordulhat, hiszen a szöveg nem nyújt errôl tájékoztatást. – A mű német változatának készítôi észrevették és kijavították a hibát. A szöveg megfelelô helyén (120. o.) ott találjuk a tudós keresztnévét is: „Wilhelm von Humboldt”. Hibátlan a hivatkozás a „*Namenregister*”-ben is. (384. o.)

Számos sajtóhibát találunk a magyar változatban. Ezeket egy második kiadásból ki kellene gyomlálni. Közülük – kiragadva – csupán néhányat említek meg. – Charles Porset neve, tévesen, mint „Porse” szerepel. (17. o.) – A *Névmutató* (amelyben már „Porset” olvasható) hibásan tájékoztat, amikor a nevezett tudósna közel tucatnyi könyvbéli elôfordulását jelzi, holott Eco csak ezen az egy helyen említi ôt. A zavar oka bizonyára a Charles Porset és a Guillaume Postel nevek közti hasonlóság. (A *Névmutató*ban, tévesen, Postel adatai olvashatók Porset-nél. 359. o.) – Raymundus Lullus műve itt: *Logica Algazeus*. (77. o.) Az eredeti olasz szövegben viszont *Logica Algazelis* áll. (78. o.) – Ez az utóbbi található a német változatban is. (80. o.) – „*De originibus* [...] stb.” olvasható „*De originibus* [...] stb.” helyett. (87. o.) – Pontatlanok az ékezetek Horapolón görög nevén. Ezt találjuk: „Horapolónosz Neilous Hieroglyphica”. (144. o.) Helyesen az elsô név nem másod-, hanem harmadéles. Ékezet jár a második és a harmadik névre is. Mindkettô végéles. (A német változat hibátlan e tekintetben. 154. o.) – A magyar változatban ez olvasható: „A szavak tökéletességérôl írja Locke [...]” (203. o.), de John Locke, valójában, a szavak tökéletlenségérôl írt. Az olasz eredetiben ez áll: „Locke [...] a proposito della imperfezione delle parole dirà che [...]” (228. o.) A német változat e tekintetben is hibátlan. (219. o.) – „Die Krahe kröchet [...]” áll „Die Krähe kröchet [...]” helyett. (206. o.) – „ló = Nη/pot” áll – tévesen: „ló = Nηk/pot” helyett. (225. o.) – „L'ucello” áll „l'uccello” (madár) helyett. (312. o.) – Arthur Schilpp neve tévesen mint „Scilpp” szerepel (313. o.) – V. V. Ivanov könyvének a címe, hibásan, *Recostrucing the Past* a helyes „*Reconstructing* stb.” helyett. (320. o.) – Stb.

Végül, a magyar változat szerkesztésérôl szólva, hadd idézzem az illusztris szerzô némileg szerénytelen szavait műve *Bevezetésébôl*. Ebben, többek között, ezt írja (22. o.):

„Remélem, az olvasó hálás lesz az áldozatért, amelyet épülésére bemutatam, s a szakértôk elnézik elbeszélésem elnagyoltságát és kihagyásait.

Bologna, Milánó, Párizs (1990–1993)

U. E.”

Nos, kétségtelenül, szellemes szavak! Illenek a szerzôhöz és ismert humorához. Mégis! Vajon tényleg ilyen magabiztos lehet-e Umberto Eco ennek a könyvének az olvashatósága és olvasóinak hálája tekintetében? Hála az áldozatért, melyet az olvasó épülésére

bemutatott!” (Vajon?)⁵ De könyvének magyar kiadása talán hatékonyabban is ösztönözhetne volna hálára Eco magyar olvasói kifejezettent néhány „olvasóbarát” szerkesztői fogással.

Hadd térjek át, ezek után, kifejezetten a fordítás méltatására, amikor ismét – nagyon egyoldalúan – nem az erényekről, hanem a hibákról szólok, mégpedig olyanokról, amelyek nem egy szerkesztői döntés következményei.

A fordításról

Bárki, aki valaha is foglalkozott műfordítással vagy szakkönyvek fordításával, első pillantásra (csak felületesen átlapozva Eco eredeti olasz művét), rögtön meg tudja állapítani, hogy e könyv fordítóira pokoli földatát várt. Csak elismerés illetheti Eco könyvének magyarra fordítói! Kerek 360 oldalon keresztül kitűnően megoldottak gyakran megoldhatatlannak tűnő fordítói földadatokat. Amikor itt mégis a fordítás némely hiányosságáról szólok, ezt az „ügy” érdekében teszem.

Az ún. „monogenezis-elméletek” mellett törnek lándzsát, hogy a különböző nyelvek egy egyetlen ősnnyelvből származnak. Ezzel a témával Eco több helyen is foglalkozik. Az egyik alcím így hangzik nála: „*La lingua Madre*” (38. o.), tehát „*Az Anyanyelv*”. Másutt egyik fejezetének ezt a címet adta: „*L'ipotesi monogenetica e le lingue madri*” (83. o.), tehát: „A monogenezis-hipotézis és az anyanyelvek.” – A német fordításban ezeken a helyeken ezt találjuk: „*Ur-Muttersprache*. (Pl. 44. és 84. oldalak.) Ezt szerencsés megoldásnak tartom. Nem mondhatom el ugyanezt a magyar fordításról, amelyben így hangzik az említett címek fordítása: „*Az anya-nyelv*” (44. o.), ill. „*A monogenezis-elmélet és az anya-nyelvek*”. (81. o.)

Tudjuk, Leibniz álma volt egy általános érvényű szimbólumnyelv megalkotása. Ez a *Characteristica universalis*, amely – szerinte – képes lenne bármely szakterületen igaz állítások generálására. Kitzúzte a logika matematizálásának programját. (Azóta ez az álom is, mint annyi más, szertefoszlott.) Eco olasz szövegében gyakran szerepel az imént idézett szakkifejezés, szintűg a „calcolo” (=kalkulus) szó. Nem szerencsés, ahogyan a magyar fordítás kezeli ezeket a szakkifejezéseket. Többször találkozunk a könyvben pontatlan fordításukkal. Így pl. a „calcolo”-t a magyar változat következetesen így reprodukálja: „számítás” (pl. 266. o.), holott az nem számítás, hanem (axiómákból, definíciókból és

⁵ Vajon? Elég, ha Láng Benedek „hibajegyzésére” gondolunk, hogy Eco könyvének értékei tekintetében kétségeink támadjanak. De van számos, Láng Benedek által nem említett hibája is. Pl. Eco „mérce” keres egy nyelv „tökéletességi fokának” a méréséhez. Ezt Louis Hjelmslev nyelvi modelljében véli megtalálni. (Hjelmslev: *Prolegomena to a teory of Language*. University of Wisconsin Press, Madison, 1943.) Ám utóbb a „tökéletes nyelv” (ilyen persze nincs!) keresését célzó hosszú utazása során teljesen megelégedezik Hjelmslevről is és modelljéről, főként pedig arról az ígérteréről, hogy az egyes nyelveket majd szembesíti az említett modellel. (34–37. o.) – Más: Eco erőteljesen érvel az eszperantó minta szerinte esélyes „nemzetközi segédnyelv” mellett. (313. o., ut. bek.) Az eszperantónak azonban már 1993-ban (tehát az itt tárgyalt könyv eredeti változatának megjelenésekor) az angol előretörése folytán a legkisebb esélye sem volt arra, hogy az általános európai érintkezés nemzetközi nyelve legyen.

levezetési szabályokból álló) „matematikai-logikai kalkulus”. – Ahol az olasz szövegben „la caratteristica” szerepel (pl. 300. o.), ott a magyar szövegben „a karakterrendszer” áll. (266. o.) Az olaszban, ugyanazon az oldalon, „il calcolo caratteristico” áll, a megfelelő magyar szövegben „karakterszámítás”, a német változatban viszont (és ezt jobbnak tartom): „Calculus Characteristicus” (286. o.) – Kifogásolható pl., hogy ezt az olasz alcímet: „La caratteristica e il calcolo” (292. o.) a magyar változat így adja vissza: „A karakterek és a számítás”. (259. o.) Szerencsésebbnek tartom a német címfordítást: „Die Characteristica universalis und der Calculus”. (278. o.)

Úgy vélem, a Danténál olvasható „volgare illustre” olyan szakkifejezés, melyet kár (mert pontatlan) lefordítani. De a magyar változat egyik alcíme ez: „Az illusztris népnyelv”. (56. o.) Hasonló a helyzet a magyar szövegben is. Nem így járt el a mű német fordítója: a címekben és a szövegben egyaránt megtartotta az „il volgare illustré”-t. Pl. az említett címet így fordította le: „Das »Volgare illustre«”. (57. o.)

Eco „Az egyiptomi út és a kínai út” c. fejezetben beszámol az európai kultúrának arról a XVI. századi korszakáról, amelyben „a Nyugat a tökéletes vizuális nyelvek felé fordul: a mnemotechnikáról, azaz az emlékezést megkönnyítő módszerekről van szó”. (165. o.) Az eredeti műben itt többször is szerepelnek a „mnemotecnica”, ill. a „sistema mnemotecnica” szavak. (Pl. 174. o.) A magyar fordítás viszont időnként (nem tudni, miért?) áttér pl. a „mnemonikai rendszerek”, ill. a „mnemonikus kép” (meglehetősen szokatlan) kifejezésekre. Majd – egy közbevetés után – ismét így folytatja: „De térjünk vissza a mnemotechnikához [...]” (166. o.) – A német változat – helyesen – mindegyik, általam inkriminált helyen megtartotta a „mnemotechnisches System”, ill. a „mnemotechnisches Bild” elnevezést. (179. o.)

Bár szó szerint megfelel az eredeti olasz alcímnek (200. o.), mégsem tartom szerencsésnek az egyik alcím ilyen fordítását: „Dee mágikus nyelve”. (178. o.) A német fordító érezte, hogy az olasz cím így suta, és azt ekként reprodukálta: „Die magische Sprache John Dees”. (194. o.) Nos, ez jobban hangzik a magyar címnél.

Néhány apró hiba. A magyar változatban az eredeti „segni zodiacali” (186. o.), tehát: az „állatövi jegyek” helyett, tévesen, „állatjegyek” található. (167. o.) A német fordítás viszont pontos: „Tierkreiszeichen”. (181. o.) – Az olasz szövegben a „la Caduta” (199. o.): a „bűnbeesés”, nem pedig a „Bukás”, ahogyan ezt a magyar fordítás tartalmazza. (178. o.) A német változatban – helyesen – ez áll: „Sündenfall”. (193. o.) – Az olasz szövegben Dalgarno sajátos jelölési javaslata kapcsán ez olvasható: „reggia = fark(kan) = casa + re” (252. o.), tehát: a „királyi palota” (ház + király) jele nála a „fan/kan”. A német változatban helyes a „Königschloss”. (242. o.) A magyar fordításban viszont, tévesen, csak ennyi áll: „palota = fan/kan = ház + király”. (225. o.)

Nem több véletlennél

Írásomban gyakran hivatkoztam az Eco-féle könyv német változatának egy-egy jó megoldására. Azt jelentené ez, hogy a német fordítást – a maga egészében – jobbnak vélném a magyarnál? Nem, nem ezt jelenti. (De a szerkesztése, úgy vélem, jobb a magyarénál.) Roppant kicsiny a valószínűsége annak, hogy két fordító (a magyar és a német) egyszerre hibásan fordítsa le ugyanazt az eredeti (olasz) szöveghelyet. A valószínűség az, hogy ami az egyik fordításban hibás, az a másikban hibátlan. Vagyis:

egyszerű matematikai valószínűség áll amögött, hogy a magyar fordítás egy-egy hibájához – többnyire – hibátlan megoldást lehetett találni a német változatban.

Ezért a német változatot nem lenne helyes valamilyen tévedhetetlen „kánonnak”, „mérce” tekinteni. Egy apróság megerősített engem ebben a nézetemben. Amikor – valóban csak úgy taláломra – belelapoztam a német fordításba, ez ötlött a szemembe: „[...] ein Apparat zur Codifizierung kann auch einer zur Dekodifizierung von verschlüsselten Botschaften werden.” (205. o.) Vajon mi ez? „Codifizierung” és „Dekodifizierung”? Törvényalkotás és a törvények eltörlése? Burkhard Kroeber itt csúnyán melléfogott. Az olasz eredetiben szó sincs „törvényalkotásról” és „a törvények eltörléséről”. Egy, az informatikában és a nyelvészetben közismert fogalom párról van szó: a „kódolásról” és a „dekódolásról”. Minden (verbális stb.) „üzenetnek” (*message*) van egy rejtett „kulcsa” (kódja). Egy „üzenet” rejtjelezésével és a rejtjel megfejtésével foglalkozik itt az olasz szöveg. A magyar fordítás hibátlan: „A rejtjelező gépezet azonban rejtjeles üzeneteket dekódoló gépezetként is működhet.” (187. o.)

Eco könyvének német fordítása tehát nem mindenben követendő mintakép.

A sorozat címéről

Végül megemlítem (észrevételemnek csak teoretikus jelentősége lehet), hogy nem szerencsés annak az egész sorozatnak a magyar címfordítása, amelyben Eco műve is megjelent. Ez a cím: „*Európa születése*” – nagyon jó hangzású ugyan, de nem adja vissza kellő pontossággal a sorozat szándékát, amelyet kellően kifejez pl. az olasz „*Fare l'Europa*” („Csinálni Európát”) vagy pl. a német „*Europa bauen*” („Európát építeni”) sorozatcímek. Az utóbbiak nagyfokú aktivitásra utalnak. (Ez hiányzik a magyar címből.) Valóban: Európa, az Egyesült Európa, ha egyszer létrejön, csak jelentős erőfeszítések árán fog létrejönni.

Jacques Le Goff, a sorozat szerkesztője, pl. az olasz változat előszavában hangsúlyozza a sorozatcím tudatosan *aktív* fogalmazását: „L'intitolazione »attiva« della colonna”. (VIII. o.) A német változatban pl. ezt olvashatjuk Le Goff „*Europa bauen*” c. előszavában: „Dass dieser Kontinent in seinem Streben nach Einheit so manch internen Zwist, so manchen Konflikt, so manches Trennende und Widersprüchliche erst überwinden musste, soll in dieser Reihe nicht verschwiegen werden, denn wer sich auf das Unternehmen Europa Einlassen will, muss die gesamte Vergangenheit kennen und eine Zukunftsperspektive besitzen. Daraus erklärt sich der »aktive« Titel unserer Reihe.” (5. o.)⁶ – Nem véletlen, hogy a hazai sorozat, Jacques Le Goff által szignált, *Előszavából* teljesen hiányzik ez a részlet, hiszen a magyar sorozatcíméből is hiányzik a Le Goff által annyira hangsúlyozott „aktivitás”.

Mindez, persze, nem változtat azon, hogy ennek a sorozatnak a magyar nyelvű kiadása egyike az Atlantisz Könyvkiadó jelentős és sikeres vállalkozásainak.

⁶ Vagyis: „Ebben a sorozatban nem titkoljuk el, hogy a kontinensnek – az egységre való törekvése közben – számos belső viszályt, jó néhány konfliktust és számos, egymástól elválasztó ellentmondást kell legyőznie, mert annak, aki belebocsátkozik ebbe a vállalkozásba: „Európa”, ismernie kell az egész múltat és birtokában kell lennie egy jövőperspektívának. Ez a magyarázata sorozatunk »aktive« címének.”

AZ ÚJPLATONIZMUS RÖVID TÖRTÉNETE*

SOMOS RÓBERT

Az utóbbi évtizedekben az olasz platonizmus-kutatás látványos fejlődésen ment keresztül. Amíg századunk negyvenes-ötvenes éveiben az újplatonizmus vizsgálata jószerével az olasz nyelv ismerete nélkül is történhetett, hiszen csupán V. Cilento és R. Mondolfo örvendett jelentősebb nemzetközi elismertségnek, addig napjainkban a helyzet alapvetően megváltozott. Az évezred végén a középplatonizmus, azaz a Plótinosz előtti császárkori platonizmus kutatásából feltűnően jelentős hányadban veszik ki részüket az olasz nyelvű munkák. Hogy csupán a legjelentősebb tudósokat említsük – P. L. Donini, G. Martano, U. Bianchi, M. Giusta, C. Moreschini, S. Lilla, C. Mazzarelli, G. Invernizzi, G. Barra, A. R. Sodano, mindannyian egy-egy rész téma szakavatott ismerői. Természetesen a tudományos termékek robbanásszerű mennyiségi növekedése nemzetközi jelenség, mindazonáltal arról beszélhetünk, hogy egyes nemzetek relatíve előtérbe kerülnek vagy háttérbe szorulnak, s ha ezt vesszük figyelembe, akkor tagadhatatlan az olasz nyelvű publikációk jelentős növekedése a középplatonizmussal foglalkozó irodalmon belül. Ha nem is ilyen szembetűnő módon, de az olasz újplatonizmus-kutatásban is hasonlókat tapasztalunk. A legaktívabb szerzők (G. Grigenti, M. Isnardi Parente, G. Reale, M. Di Pasquale Barbanti, D. P. Taormina, V. Verra, R. L. Cardullo, A. Linguiti, G. Cambiano) között jelentékeny szerepet játszik Francesco Romano, aki nem kevés könyvet írt, fordítást készített és számos konferenciát szervezett. A cataniai egyetem professzoraként ő vezeti a „Centro di Ricerca sul Neoplatonismo” kutatócsoportot, és fontos kutatási eredményeket publikált a *Symbolon, Studi e Testi di Filosofia Antica e Medievale* című sorozatban.

Az egyes neoplatonikus gondolkodók tanulmányozásához jó olasz nyelvű bevezetések állnak rendelkezésre. G. Grigenti, (*Introduzione a Porfirio* 1997), M. Isnardi Parente, (*Introduzione a Plotino* 1998), G. Reale (*Introduzione a Proclo* 1989) vagy éppen F. Romano ilyen jellegű munkái jórészt az egyetemi oktatás szolgálatában állnak. Ami viszont az újplatonizmusba történő általánosabb bevezetést illeti, itt már némileg más a helyzet. Miként maga Romano mondja, az utolsó ilyen irányú kezdeményezés, R. T. Wallis: *Neoplatonism* című könyve még 1972-ben született.

Romano tehát bevezetést kíván nyújtani, s valószínűleg az utolsó pillanatig az *Introduzione al neoplatonismo* felirattal kívánta útjára bocsátani a kötetet, hisz a megjelent könyv 10. és 11. oldalán is ezzel a címmel referál saját munkájára, jöllehet a borítón ez áll: *Il neoplatonismo*. A tévesztés egyik pszichológiai okát talán abban lelhetjük fel, hogy ez a munka bevezetés is meg nem is. Bevezetés abban az értelemben, hogy röviden összefoglalja az irányzat főbb filozófiai eszméit és tömören bemutatja az egyes gondolkodók munkásságát is. Ugyanakkor rendelkezik néhány olyan karakterisztikummal a könyv, amely nehezen hozható összhangba a bevezetők műfajával. Ilyen először is Romano fő tézise, miszerint az újplatonizmus igazi törés, „rottura”, radikális irányváltás a platonizmus történetében. Másodszor a bevezetők nem jellemző az, hogy kisebb jelentőségű szövegkritikai problémákat boncolgatnának, márpedig ezt Romano időnként megteszi, mint például a 113.

* Francesco Romano: *Il neoplatonismo*, Studi Superiori 370, Carocci Editore, Roma 1998.

oldalon az *Enneaszok* V. 1 (10), 6,15–19 szöveghelyével kapcsolatban. Harmadszor, Romano láthatóan határozottan arra törekszik, hogy mondandóját újszerűen közelítse meg, sőt, új témákat vezessen be. E megközelítés azért a bevezető jellegtől nem távolodik el túlzottan, hiszen a szerző az olasz hagyományoknak megfelelően a történetiség síkján közelíti meg témáját, s így meglehetősen távol áll pl. A. C. Lloyd *The anathomy of Neoplatonism* című (Oxford 1990) munkájának vonalvezetésétől, amely az újplatonikus logikát, metafizikát és ismeretelméletet a modern szimbolikus logika előzetes ismeretét megkövetelő eszköztárral kísérli meg feltérképezni, s jószerével magukat a szövegeket is ismertnek tételezi fel. Romano nem vár el különösebb előismereteket az olvasótól, ugyanakkor tematikus szempontból azért eltávolodik a lexikonszerű bevezetők tárgyalásmódjától.

Mielőtt az újplatonizmusnak a platonista hagyományhoz való radikális különbségét, a „törést” vizsgálná, Romano a régi akadémia és a középső platonizmus főbb jellemzőit igyekszik összefoglalni. Mint „előkészület” (Vorbereitung) tartozik ide a platóni ideavilág-doktrína és az aristotelési nous-elmélet összekapcsolása, továbbá Askaloni Antiokhos jelentőségének Willy Theiler *Die Vorbereitung des Platonismus* (Berlin 1930) című könyve felfogásmódja szerinti értékelése. Szerző nem hagyja figyelmen kívül azt a másik hagyomány-láncot, amely az újabb interpretációkban hódított teret főleg John Dillon *The Middle Platonists* (London 1977) című átfogó munkája nyomán, s amely a középső platonista és újplatonista filozófia genezise szempontjából az újpüthagoreizmusnak tulajdonít meghatározó szerepet, konkrétabban pedig Eudórosnak. Mégis, úgy tűnik, Romano Theiler és Donini álláspontjához áll közelebb, mely Antiokhos személyét állítja előtérbe. Részletezően veszi sorra azokat a pontokat, amelyek problematikussá teszik az eudórosi filozófia későbbi platonizmusra gyakorolt feltételezett hatását, ugyanakkor ezt nem teszi meg Askaloni Antiokhos viszonylatában, akinek a középplatonizmust meghatározó működését J. Barnes már korábban megkérdőjelezte („Antiochus of Ascalon”, in *Philosophia Togata*, ed. by M. Griffin – J. Barnes, Oxford 1989, 51–96. o.).

Ezután Romano a középplatonista három princípium-tanát ismerteti, s kimutatja, hogy az apameai Numénios áll a legközelebb a neoplatonikus fordulathoz. Alighanem pontatlanul fejezi ki magát eközben a szerző (15. oldal), amikor az anyagi világot azonosítja a harmadik princípiummal, „il mondo materiale (terzo prinzipio)”, hiszen nem az anyagi világ, hanem az anyag a szóban forgó harmadik princípium.

Természetesen az újplatonizmusnak a platóni hagyományon belüli radikális másságát bizonyítani nem egyszerű feladat, ugyanúgy, ahogy egy-egy filozófus vagy filozófiai irányzat, korszak az öt követőhöz képesti „előkészület”-volta is mindig problematikus marad. A válaszok különböző szempontok alapján születnek meg, melyek mindegyikének megvan a maga létjogosultsága. Luc Deitz („Bibliographie du platonisme imperial antérieur à Plotin: 1926–1986”, *ANRW* 36.1) és Michael Frede („Numenius”, *ANRW* 36.2) a középplatonizmus és újplatonizmus közti kontinuitás mozzanatát hangsúlyozzák. Ezzel szemben Donini *Le scuole, l'anima, l'impero: la filosofia antica da Antioco a Plotino* (Torino 1982) című könyve a tradicionális és neoplatonista bölcselet közti diszkontinuitás tényét emeli ki, s ezt fogadja el Romano is, aki Philip Merlan felfogásával szemben Doninin kívül Heinrich Dörrie és Ivánka Endre érveit is felhasználja. Melyek az újplatonizmus új tanai? Romano kihangsúlyozza a neoplatonista Legfőbb Jó=Egy különbségét a középplatonista legfőbb nous-princípiumával szemben. Előbbi egyértelműen létezés fölötti és ész fölötti, ezért nem ragadható meg. Így e tan folyamányaként az újplatonizmusnak megvan a maga speciális doktrínája az isteni transzcendenciáról, kifejleszti a negatív teológiát és sajátos hypostasis-teóriáját. Szerző másodszor szembeállítja egymással a tradicionális platonista

dualizmust a neoplatonikus monizmussal. E két jegynek tulajdonít lényegi fontosságot Romano. Az első egybecseng az általános felfogással; a filozófiatörténet-írás gyakran épp a plótonosi Legfőbb Jó=Egy középplatonista Észről mint legfőbb princípiumtól való különbözősége révén definiálja az újplatonizmust. A második karakterisztikum már problematikusabb. Például az újpüthagóreus irodalomban ugyanazon hagyomány vonultat fel egy dualisztikus (Moderatos, Numénios) és egy monisztikus (Eudóros) princípiumtánc. Hasonlóképpen a sztoikus filozófia, melyet a monisztikus ontológia klasszikus példaként szoktak tekinteni, az aktív és a passzív ok dualisztikus princípium-teóriáját képviseli. A legtöbb gondot természetesen az anyag mint princípium okozza; egyszerűen az anyag egy egészen speciális értelemben princípium. Ebben az értelemben a hagyományos platonizmus isten-anyag oppozícióján nyugvó dualizmusának ellentéte az újplatonizmus vélelmezett monizmusával meglehetősen kérdéses.

Romano nem tárgyal két olyan kérdést, melyek relevanciája a kontinuitás – diszkontinuitás dilemmája szempontjából nyilván nem közömbös. Az egyik a forrásaink kérdése; egyszerűen a középplatonizmusra vonatkozóan kevés és töredékes forrásokkal rendelkezünk, míg az újplatonista hagyomány gazdagon reprezentált. Egy további különbözőség az új és egyben homogén hagyományképződés szémszögéből jelentős; az újplatonista filozófusok meghatározó sora mester – tanítvány viszonyban áll egymással, ami nem mondható el az általunk ismert középplatonikus filozófusokról.

Az *Il neoplatonismo* harmadik fejezetében Romano bemutatja az újplatonizmus főbb elméleteit. Ez a könyv legérdekesebb része, mert szerző láthatóan újszerű ábrázolásra törekszik. Az első alfejezet számba veszi az újplatonizmus különböző doktrínáinak történeti forrásait: 1. Platonista összetevő: a) idea és képmás viszonya, b) létezők különböző szintjei: intelligibilis, érzékelhető és köztes entitások, c) az intelligibilis transzcendenciája, d) Egy=Jó. 2. Aristotelési összetevő: a) a nous doktrínája, b) dialektika, c) aktuális/potenciális fogalmi megkülönböztetése. 3. Sztoikus összetevő: a) világlelek és logos spermatikos viszonya, b) pronoia és heimarmené viszonya. 4. Újpüthagóreus összetevő: a) egy és sok ellentéte, b) a matematikai entitások autonómiája, c) matematikai szimbolizmus, d) oppozíció és kontráritás, e) harmóniaelmélet, f) hierarchia és sorozatszerűség. A szerző kiváló szintetizáló képességéről tanúbizonyságot nyújtó fejezet két szempontból szorol további kiegészítésre. Egyrészt ki kell hangsúlyozni, hogy ezeknek az elemeknek a jelentősége az újplatonikus filozófián belül igen különböző; például az idea – képmás reláció a rendszer alapstruktúráját jeleníti meg, míg mondjuk az aristotelési dialektika egy az aristotelési logika redukált értelmében játszik szerepet. Másrészt megjegyzendő az, hogy mindezen elemek összessége már megtalálható a jelentősebb középplatonikus filozófusoknál is, például Alkinoosnál vagy Numéniosnál.

A harmadik fejezet további pontjai alatt Romano az újplatonizmus főbb doktrínáit elemzi a következő sorrendben: 1. újplatonikus princípiumtánc, 2. hypostasis-elmélet, 3. a transzcendencia fogalma, 4. az istenség kérdése, 5. a physis fogalma, 6. újplatonikus antropológia, 7. filozófia, teológia, teurgia egymáshoz való viszonya. E briliáns módon megírt rész egy csomó új megközelítést tartalmaz. Úgy tűnik, Romano kifejezetten olyan kérdésekre összpontosít, amelyek a korábbi újplatonizmus tárgyú bevezetők számára rejtve maradtak, s így speciális optikából nyer új rálátást az ismert és gyakorta statikus módon tárgyalt Egy – Ész – Lélek hármasságára és a tagokat összekapcsoló poodos és epistrophé fogalmaira vonatkozóan. Szerző finom elemzéseivel hol a közös újplatonikus eszmékre hívja fel a figyelmet, hol a tradícióon belüli individuális különbségekre. Csupán az antropológiáról szóló alfejezet okoz némi nehézséget. Az újplatonizmusnak, de általában véve a görög

filozófiának nincsen antropológiája. A platóni és a plótinosi filozófiában embernek lenni a lélek időleges állapota. Természetes az, hogy például Plótinus megközelíthető antropológiai dimenzióból is, mindazonáltal jelen esetben talán szerencsésebb lett volna Plótinus etikájáról beszélni, tekintve, hogy Romano könyvének ezen része szinte kizárólag az *Enneasok* I. 2. érénnyatánát elemzi.

A negyedik fejezet az egyes gondolkodók életébe és munkásságába nyújt rövid, informatív bevezetőt a következő sorrendben: Plótinus, Porphyrios, Jamblichos, Syrianos, Proklos, Damaskios, Ammónios. A jellegénél fogva is a hagyományosabb ábrázolásmódot megkínáló fejezet tömören emeli ki az újplatonikus filozófusok egyéni karakterisztikumait.

A könyv rövid utószóval zárul, hasznos bibliográfiát ad különös tekintettel az olasz nyelvű anyagokra, s három indexet nyújt az olvasó számára.

Az olasz s egyben a nemzetközi újplatonizmus-irodalom egy jól strukturált, tömör, a releváns primer szövegek és szakirodalom ritkán föllelhető mély és széles körű ismeretén alapuló könyvvel lett gazdagabb.

A DISZKURZÍV POLITIKA TERMÉSZETRAJZA

(Szabó Márton két könyvéről)*

KISS LAJOS ANDRÁS

Az ideológia, az utópia és a politikatudomány összefüggéseit boncolgatva Paul Ricœur Arisztotelész *Nikomakhoszi etikájának* arra az érdekes szöveghelyére utal, ahol a görög bölcselet az államtudományok approximatív jellegét emeli ki. Arisztotelész ezt írja: „Fejtegetésünk pedig kielégítő lesz, ha tárgyunkat csupán az alapul szolgáló anyag természetéhez képest világítjuk meg, mert hiszen a szigorú szabotosságot nem lehet minden fejtegetésben egyformán megkövetelnünk, aminthogy a mesterségek terén sem tesszük ezt. Nos, a szép cselekedetek és az igazságos cselekedetek, amelyekkel az államtudomány foglalkozik, oly sok eltérést és ingadozást mutatnak, hogy az ember szinte azt hihetné, hogy nem is természetén, hanem csupán konvención alapulnak [...] Ha tehát ilyen természetű kérdéseket ilyen feltevések alapján tárgyalunk, akkor be kell érünk azzal, hogy csak nagyjában, körvonalalaiban mutassunk rá az igazságra [...] a tanult embert az jellemzi ugyanis, hogy minden kérdésben csak olyfokú szabotosságot kíván, amekkorát az illető tárgy természete megenged; nyilvánvalóan éppen olyan hiba volna, ha a matematikustól a hatáskeltő érvelést is elfogadnánk, mint az, ha a szónoktól tudományos bizonyítást követelnénk.” (Arisztotelész 1987: 1094b 17–40; Ricœur 1986: 303) Ha úgy tetszik, akár a *politikai episztemológia* és-credójaként is olvashatjuk ezeket a gondolatokat.

* Szabó Márton: *Politikai tudáselméletek*, Budapest: Nemzeti Tankönyvkiadó, Universitas, 1998; *Diszkurzív térben*, Budapest: Scientia Humana, 1998.

Szabó Márton is rendre Arisztotelész politika-felfogásához tér vissza, amikor a politikai gondolkodás bevallottan teoretikus (tehát nem empirikus) megalapozására tesz figyelemre méltó kísérletet. Tudom, hogy ez az általam, jobb híján, kiötlött névadás (a politikai episztemológia) vitatható – a szerző részéről is –, ám mindenesetre vitathatatlan igazságnak tűnik, hogy nálunk Szabó Márton a létrehozója, s mindmáig egyetlen szakavatott képviselője annak az új, furcsa és a szerző által pontosan soha meg nem nevezett politológiai diszciplínának, amelyben azért így vagy úgy, de mindig a nyelv és a beszéd játssza a főszerepet. (Mellesleg a névadás hiánya lehet akár tudatos is: a metanyelvet is illik sújtani a homályosság vádjával, hadd osztozzon a tárgynyelv sorsában.) Persze még megválaszolhatatlan a kérdés, hogy a Szabó Márton által felkínált alternatívának mi lesz a helye, az értéke és a hatása a politikatudomány egészére s távolabbi jövőjére, noha mindenesetre már ma is látható: a magyar politológusok kötelező penzuma lesz, hogy újra és újra szembesüljenek a Szabó Márton által felépített elmélettel.

Saját recenziási szerepemet illetően a következőket szeretném előjáróban elmondani. Dolgozatomban elsősorban a *Diszkurzív térben* c. kötet tanulmányaira fogok összpontosítani, mivel úgy vélem, Szabó Márton gondolkodói profilja, szellemi fejlődése, valamint az általa létrehozott teoretikus építmény kiteljesedése ezekben az írásokban érhető tetten leginkább. Más szempontból természetesen legalább ennyire fontos a *Politikai tudáselméletek* c. kötet is, amely amellett, hogy az elmélet háttéranyagát fejt ki, egyszerű, de mégis pontos nyelvezetének köszönhetően egyetemi tankönyvként is kiváló. Sőt, több ez egyszerű tankönyvnél, mert az általa tárgyalt teoretikusok jó része (pl. Perelman, Lasswell, Dieckmann és Edelman) úgyszólván ismeretlenek a magyar szellemtudományi életben, és az a fajta tipológia, amelyben ezek a szerzők elrendeződnek, maga is szorosan kötődik a Szabó Márton által kidolgozott elmélethez. Második megjegyzéssel azokat a témákat, problémaköröket szeretném rögzíteni, amelyeket körbejárva, Szabó elméletéről – *pars pro toto* – a lehető legvilágosabb képet nyerhetjük. Így az először az *ideológia*, majd a politika *hagyományos intézményrendszere* és a *szimbolikus-metaforikus politika* közötti viszony problémáit, végül pedig a *résztvevői*, ill. a *teoretikus, elemző pozíció* – egyébként sokak által vitatott – megkülönböztethetőségének a kérdését kívánom megvizsgálni.

Szabó Márton nagyon jól tette, hogy tanulmánykötetébe felvette a nyolcvanas évek elején-közepén írt tanulmányait is. Hiszen annak ellenére, hogy az első írások teoretikus megalapozottsága nem mérhető az utóbbi évek dolgozataihoz, Szabó már két évtizeddel ezelőtt is érzékeny megfigyelőjének bizonyult a társadalmi-politikai folyamatok nyelvi-retorikai oldalának. Előjáróban mindenképpen kiemelendő, hogy a nyelvi közeg, amelyben Szabó Márton és természetesen a recenziens szellemi-intellektuális szocializációja végbement, az a kádári, ún. puha diktatúra nyelvhasználata. Ennek a ténynek igazából az elemzésem későbbi következő részében lesz jelentősége, amikor is a hagyományosan értelmezett (tehát intézményes) politika és a politika mint nyelvi konstrukció viszonyát tárgyalom. Egyelőre mindössze arra szeretném a figyelmet felhívni, hogy jó lesz, ha a fent említett tény jelentőségét megfelelőképpen érzékeljük a kötet első írásainak maradandó üzenetét értelmezvén és értékelvén. Szabó Mártonnak rendkívüli képességei vannak ahhoz, hogy érzékeltesse az ötvenes évek és a Kádár-rendszer nyelvpolitikai világának paradox jellegét, vagyis hogy az egyszerre mutatott fel mérhetetlen szegényességet és döbbenetes gazdagságot. Szabó szerint ennek az lehet a legfőbb oka, hogy lett legyen egy társadalmi-politikai rendszer szándéka szerint bármennyire szubverzív, utópikus és ideologikus: a történelmi-társadalmi determinizmus kényszerítő parancsa előtt meg kell hajolnia. Ez a meghatározottság pedig – a gazdaság mindenkori állapota mellett – leginkább mindig

nyelvi működésként is leírható, ill. kifejezetten nyelvi alakzatokban manifestálódó struktúrákban, szintaktikai és szemantikai imperatívuszokban, lehetőségekben érhető tetten. A *munka hősei* c. tanulmány arra a paradoxonra reflektál, amely szükségszerűen adódik a szocialista-kommunista ideológia radikális egyenlőség-eszménye, illetve a minden modern vagy kvázi-modern társadalomban meglévő, a munkamegosztás folyamányaként előálló faktikus egyenlőtlenségek, valamint a munkateljesítményt mindenáron fokozni szándékozó politikai akarat összefüggéséből. Rövidebben és egyszerűbben: azt a folyamatot, illetve technikát mutatja be, amelyben a politika nyelvi-retorikai bűvészmutatványokra kényszerült, mert egy többé-kevésbé koherens, működőképes ideológiává kellett gyúrnia az amúgy igencsak ellentmondásos empiriát. Szabó elemzésében izgalmas, hogy szellemesen bizonyítja: a rendszernek ez meglehetősen jól sikerült. Tehát a rendszer, amely egyrésztől tárgynyelvi szinten folyamatosan egy radikálisan új világ építésének a vízióját fogalmazta meg, azaz mindent elkövetett, hogy megkülönböztesse magát a múlttól; másrészt a „metaszinten” mást sem tett, minthogy a múltat – s nem is csak a *kapitalista* közelmúltat, hanem a *feudális* régmúltat is – igyekezett állhatatosan, noha meglehetősen csalafinta módon, életre galvanizálni. A *Dolgozó, munkaerő, melós* c. dolgozat még egyértelműbben tárja az olvasó elé a kommunista rezsim nyelvi-ideológiai világkonstrukcióját, s ezúttal már a Szabó-féle politikai episztemológia alapeszméjének a keretében. A dolgozatban középpontba állított probléma megértéséhez forduljunk egy pillanatra a filozófiatörténetben *nyelvi fordulatként* ismertté váló szemléletváltás néhány ismert tételéhez. Gottlob Frege volt az, aki elsőként különböztette meg egymástól a *jelentést* és a *jelöletet*. Frege szerint az „Alkonycsillag” és a „Hajnalcsillag” jelölete azonos, de a jelentésük különböző. E különbségtétel elmaradása általában ugyan jelentős gondot nem okoz, de bizonyos kontextusokban nagyon is fontossá válhat. Mert például, mondja Frege, „»A Hajnalcsillag a Nap által megvilágított égitest« mondatban más a gondolat, mint ebben: »Az Alkonycsillag a Nap által megvilágított égitest«. Olyan valaki, aki nem tudja, hogy az Alkonycsillag azonos a Hajnalcsillaggal, az egyik gondolatot igaznak, a másikat hamisnak tartja. A gondolat tehát nem lehet a mondat jelölete, viszont felfoghatjuk a mondat jelentéseként.” (Frege 1985: 119.) A tapasztalati világ tárgyai kapcsán persze különösebb nehézség nélkül rámutatunk a jelöletre, mondjuk valamilyen fizikai entitásra, viszont más a helyzet a mesék, mítoszok, s megkockáztatom: a társadalomtudományi fogalomkonstrukciók esetében. Ezeken a területeken talán nincs is igazából jelölet, amint arra egyébként Frege maga is utal. Ez tehát azt jelenti, hiába ragaszkodunk ahhoz, hogy a dolgozó, a munkaerő és a melós szavak mögött van valami szubsztantív entitás, s hogy az a három név ugyanazt a „valamit” mondja, csak egy kicsit másképpen, mégis, ha felszólítanánk bennünket, hogy mondjuk meg, végtére is mi az a közös entitás, akkor valószínűleg egy újabb jelentést produkálnánk, majd egy megint újabbat, és így tovább[...] Maga Szabó így fogalmaz: „A felületen szemlélő számára a különböző munkafelfogások ugyanazt a társadalmi valóságot tartalmazzák, csak éppen más szavakkal, az eltérések pusztán megfogalmazásbeli különbségek, amelyek könnyen »pontosíthatóak«. Az alaposabb elemzés azonban mást mutat. Nem is egyszerűen arról van szó, hogy egy-egy fogalom eltérő közegben mást jelent, és például a jó munkán nem ugyanazt érti a munkás és a vállalatvezető. De még csak arról sem, hogy az eltérő nézetek egy általános értékrenden belül hierarchikus viszonyt alkotnának. Valójában *különböző jelentésvilágok állnak egymás mellett, amelyekben eltérő a logika, a tények értelmezése és a valóságkezelés módja.*” (Szabó 1998a: 79) A dolgozó, a munkaerő és a melós három különböző elbeszélés alanya s ezek az alanyok eltérő diskurzusokat implikálnak. Az egyébként rövid terjedelmű tanulmány

további részében a szerző e három különböző diskurzus univerzumát írja le, sziporkázó szellemességgel és empátiával. Egyébiránt, ha Szabó Márton politikatudományi invenciójában lehet is kifogásolnivalót találni, de egyszerű, világos, higgadt és mindig pontos nyelvhasználata, kiforrott íráskészsége bizonyos fokig még az ellenkezőket is le kell hogy fegyverezze.

Szabó Márton politikai epiztemológiájának egyik sarkkövét mindenképpen ideológia-értelmezése jelenti. Igazság szerint nehéz lenne egyetlen tanulmányhoz kötni a szerző ideológia-felfogását, hiszen az – különböző összefüggésekben – egyaránt felfedezhető mind a kötet első (*Munkaideológiák és szocializmusok*), mind pedig második részében (*Politikai tudásformák*). A Szabó Márton által képviselt álláspont egyfajta szintézisként kívánja magát megjeleníteni – szerintem nem is sikertelenül. Szabó alaptézisének bemutatásához érdemes újfent a már idézett ricœur-i felfogáshoz visszatérni. Ricœur szerint az ideológiában nem elsősorban hamis tudatot, vagy szándékos csalást, illetve mellébeszélést kell látni. Sokkal inkább figyelemre méltó az ideológia önnön pozitív funkciója, tehát, hogy az egy adott közösség lelki, intellektuális és egzisztenciális identitásának erősítőjeként működik. Ebből ered az ideológia vitatkozó-polemikus természete. „[...] az ideológia az mindig az ellenfelem gondolata, ez a másik gondolata. Ő ugyan ezt nem tudja, de én tudom”. (Ricœur 1986: 307) Ugyanakkor, az ideológia mint a tudást cselekvéssé formálni szándékozó akarat sematikus, leegyszerűsítő, az antik görögség terminológiáját alkalmazva: *doxikus* jellegű. De mindezen tulajdonságai miatt nem érdemes denunciózni az ideológiát. [...] „a sematizmus, az idealizáció, a retorika az az ár, amit a társadalmi eszmék hatékonyságáért fizetni kell”. (Ricœur 1985: 308) Retorikusság, polemikus természet, ködösítő funkció – ezen kulcsfogalmakra igyekszik Szabó Márton is felfűzni az ideológia problémáját. Szabó tézise így hangzik: az ideológia mintegy alaptermészete szerint megszüntethetetlenül paradox jelenség. „Általánosabban szólva, az ideológiai tudat egyrésztől mindig az ellentmondások világa, másrésztől pedig szüntelen törekvés ezen ellentmondások felszámolására[...] Ezt a jelenséget nevezem az ideológia paradoxonának, mert nem egyszerűen csak ellentmondásos világot tematizál, hanem ezt ő maga úgy és azáltal tartja fenn, hogy a megszűnését tételezi.” (Szabó 1998a: 169) Ezt a paradox természetet jelzi többek között az is, mondja Szabó, hogy a XX. sz. releváns ideológia-értelmezései, noha igen nagy formátumú szerzőkhöz kapcsolhatók, úgyszólván egymással szinte összeegyeztethetetlenek. Szabó mégis megkísérli a szinte lehetetlent: megpróbálja kibékíteni a kibékíthetlent. Úgy, hogy egy érdekes „trükköt” alkalmaz. (Ennek a trükknek távlati, a Szabó Márton-féle politikai epiztemológia egész építményére kiható jelentőségére, a későbbiekben még visszatérek.) Ha az ideológia immanens természete a paradox-létben való működés, akkor e működés interpretálásának bizonyos értelemben magának is osztoznia kell a paradox jellegben. Szerzőnknel ez konkrétan azt jelenti: Szabó Márton úgy definiálja az ideológiát, hogy nem definiálja. Idézem: „Az általam vázolt pozíciótól idegen az ideológia definitív felfogása. Azt gondolom ugyanis, hogy az ideológiaproblémával kapcsolatban az alapkérdés éppen a definíciók kudarcára adott válasz.” (Szabó 1998a: 177) A tanulmány ezt követő része néhány reprezentatív ideológia-értelmezést vázol fel (például Winch, Bahtyin, s az általam is idézett Ricœur nézetei kerülnek elemzésre). A Szabó által megidézett szerzők egy részének felfogása, persze tágabb összefüggésben és alaposan dokumentálva, a *Politikai tudáselméletek*ben is megjelenik, jelezvén: szerzőnk nagyon is végiggondolt koncepciója gazdag olvasási kultúrára és oktatási tapasztalatra támaszkodik. Szabó végső válasza a fentebb vázoltak fényében egyszerre stilszerű és elegáns. Az ideológiát egyrésztől a folyamatos (át)interpretálások éltetik, másrésztől pedig a politikai

praxisban szünteti meg magát, legalábbis átmenetileg, hogy aztán a politika aktorai, ha már megfelelően kifulladásban, az alkalmi pihenőt egy újabb ideológia-variáns megteremtésére használják fel. „Az interpretáció határa itt nem teoretikus kérdés, hanem gyakorlati probléma.” (Szabó 1998a: 220) Szabó Márton következő dolgozata az ideológia-értelmezés fontosabb felismeréseit egy átfogóbb episztemológiai keretben fejleszti tovább, mégpedig a mitikus és a politikai tudás immanens logikájának feltűnő hasonlóságára alapozva. A *Mitológia* c. írás bevezetőjében Szabó minden további nélkül kész elismerni, hogy a modernitás alapvető jellemvonása a Webertől elhíresedett, „varázslat alól feloldott világ” instrumentális racionalitásának uralomra jutásában keresendő. Másrészt Szabó Márton a magáénak vallja A *felvilágosodás dialektikájának* ama központi gondolatát is, miszerint „a felvilágosodás visszaesik a mitológiába”. A politika pedig – állítja szerzőnk – nemcsak hogy nem szabadult meg sohasem a mitológiától, hanem egyenesen szimbiózisban él vele. Csakis ezzel az apriorisztikus előfeltevéssel igazolható az a törekvés, hogy a modern politikumra is mint „imitált mítoszra” tekintünk, amely, s most a szerzőnek adom át a szót: „Történelmileg nézve a lehetetlent kísérelte meg: modern eszméket és témákat tematizált egy premodern gondolkodás alapján.” (Szabó 1998a: 226–227.) E kétségkívül merész tézis igazolásához Szabó Márton a XX. sz.-i mítoszkutatás jelentős alakjainak alapgondolatait rekonstruálva jut el. Cassirer, Eliade, Gurevics, Barthes és mások mítoszkutatásaira támaszkodva huszonnégy pontban foglalja össze a mitikus észjárás, a mitikus valóságkonstrukció, valamint az ember és a társadalom kapcsolatának tematizációs sajátosságait. Természetesen a recenzens nem vállalkozhat arra, hogy pontról pontra végigkövesse a szerző gondolatmenetét. Szabó Márton vezéreszméjének lényegét az éles szemű olvasó az említett huszonnégy ponton végigfutva is könnyedén felismerheti. A szavak uralma, a narrativitás, a dichotóm gondolkodás, a titok, a szent és a profán világ éles szembeállítása, az antropomorf jelleg, az univerzalizmus, a változatlan kozmikus elrendezettség, a mágikus cselekvések és a kultuszok valóságbefolyásoló ereje stb. mind sejtetni engedik, hogy a mítosz és a politika úgyszólván alkati rokonságban vannak egymással. A példa kedvéért elég, ha csak a kultusz problémáját emelem ki, már csak azért is, mert mi közép-európaiak, az ún. „személyi kultusz” fogalmával a hagyományos, tehát nem kifejezetten „nyelvorientált” politikatudományi nyelvhasználat révén is ismeretségben vagyunk. Szabó Márton úgy látja, hogy a modern, az ő szóhasználatával, *csinált kultuszok*nak az a fő jellemzője, hogy „[...] profán személyekhez és tárgyakhoz kötődnek, ám olyan cselekvések, érzések és gondolatok révén, amelyekkel korábban vagy máshol a szakralizált valóságot illetik.” (Szabó 1998a: 273.) A modern racionális világ látszólag nem kedvez a csinált kultuszoknak, mégis a felemás fejlettségű kelet- és közép-európai országokban „A politikai kultuszok a hatalmi szférát tették a kultikus valóság kizárólagos terepévé, felruházza mindazzal, amivel a népesség a lét és a kultúra egészét illette az uralkodó mitikus-vallásos gondolkodás alapján”. (Szabó 1998a: 273) Egyébként Szabó Márton a politikai mítoszok természetét A *politikai tudáselméletek* c. könyvében is elemzi. Eddig – melleleg bűnös módon – nem hangsúlyoztam eléggé azt a fontos tény, hogy Szabó mindig alapos háttér munkát végez. A *diszkurzív térben* található, a kilencvenes évek elejére, közepére datált írások témái többször is felbukkannak A *politikai tudáselméletek* részben tematikus, részben szerzőkre építő tanulmányaiban. Például a mítosz-probléma mind a könyv első részében (*Politikai szemantika – Harold D. Lasswell: A hatalom nyelve*), mind pedig a második részben (*Politikai szimbolizmus – Murray Edelman: A politika szimbolikus valósága*) felbukkan. A két könyv „párhuzamos olvasását” már csak azért is jó szívvel ajánlom, mert figyelemre méltó adalékul szolgál annak megértéséhez,

hogy a szerző mekkora erőfeszítéseket tett saját invenciója (a nyelvi ihletettségű politikai episztemológia) koherens terminológiájának megteremtésére.

A *Diszkurzív térben* utolsó három tanulmánya már Szabó „kiérlelt” koncepciójának fényében olvasandó. Nem véletlen, hogy a *Politikatudományi Szemle* 1997-es évfolyamában egy egész esztendeig tartó vitasorozat teszi a tradicionális politikatudomány ([...] és a filozófia [...] és a szociológia és a [...]) mérlegére Szabó Márton teóriáját. A bevezetőmben említett második és harmadik problémakört is ezekhez az írásokhoz lehet igazán látványosan hozzákapcsolni. A *politikai szemantika lehetőségei és A metaforikus politika* című dolgozatok mintegy előkészítik a kötet utolsó írását, a sokat vitatott, *A vitatkozó politika* c. tanulmányt. A kötet utolsó három írását akár úgy is lehet olvasni, mint valamiféle hitvallást, amely a politikaelmélet egyfajta pánlingvisztikai átértelmezésének szükségessége mellett tör lándzsát. Szabó Márton kritikusaiknak egy része éppen ezzel a radikális fordulattal kapcsolatban fogalmazta meg a maga szkeptikus megjegyzéseit. Látszólag tényleg arról van szó, hogy a Szabó-féle politikai episztemológiában nincs helye a hagyományos politikai intézményeknek. Ez azonban csak a felszínes olvasat számára tűnik fel így. E vonatkozásban sokatmondó az M. Edelman politikai szemantikájára utaló idézet, aki szerint „minden cselekvés, jelenség és társadalmi fenomén két nézőpontból vizsgálható: először a manifeszt és »objektív« következmények és cselekvési célok, másodszor a világ rejtett és szubjektív jelentésű kategóriái szempontjából, amelyek az előbbieket támogatják és megerősítik.” (Szabó 1998a: 291) Nem kétséges, hogy Szabó affirmatív módon idézi Claus Offe Edelman politikai szemantikájára vonatkozó értékelését. Persze azt azért továbbra is érdemes firtatni, hogy elegendő-e deklarálni a politikai intézmények működésének és a szimbolikus-metaforikus politika világának pusztá paralelizmusát anélkül, hogy magának e két szférának a koegzisztenciáját mélyebb analízisnek vetnének alá? Ennek a feladatnak az elvégzése jórészt még hátravan, de nincs kétségem afelől, hogy Szabó Márton rövid időn belül ezen a területen is eredeti megoldásokkal fog előállni. Ugyanis, valóban a megkerülhetetlen kérdések közé tartozik, hogy mi számít politikai témájú diskurzusban releváns politikai megnyilatkozásnak (cselekvésnek), s mi nem; mikor válnak a diskurzusok a társadalmi életet ténylegesen befolyásoló erővé, és mikor lesz a politikai beszéd az életvilág epifenomenális eseménye? Nagyjából itt is az a probléma vetődik fel, amit a luhmanni rendszerelmélet kritikusai jeleznek a politika kommunikációs teljesítményként való értelmezése kapcsán. Hiszen mély értelmű, „tartalmilag” releváns politikai diskurzusok egy kocsmai vita során is képződhetnek, noha általában ezek a diskurzusok rövid időn belül semmivé foszlanak az életvilág diffúz hátterében. A politikaelmélet hagyományosabb válfajai számára evidensnek tűnik, hogy a stabil professzionális intézmény megléte vagy hiánya végzi el a megosztást a relevancia-kérdésben. Mindazonáltal – legalábbis szerintem – Szabó álláspontja még a jelenlegi kidolgozottság fokán is jó érveket tud felvonultatni a nyelvi ihletettségű politikai episztemológia kiváló magyarázó-teljesítményének a bizonyítására. Hiszen a történelem mutatott már példát arra, hogy a t₁ időpontban lezajlott, látszólag tisztáz az informális világhoz tartozó diskurzus (szó szerint: kocsmai beszélgetés) t₂ időpontban az intézményes politikát is alapvetően átformálni képes erővé transzformálódott, míg fordítva az is gyakran megeshet, hogy a parlament becses intézménye által legitimált beszéd (pl. egy lezárlóágban lévő politikus, párt stb. esetében) rövid időn belül a semmibe hullik. Más formában ugyanez a helyzet a meggondolatlan (vagy talán nagyon is meggondolt!) politikusi nyilatkozatok esetében, amikor az illető vagy a pártja „írói munkássága részének” aposztrofálja az inkriminált nyilatkozatot. A politikai kommunikáció ténye maga az, ami mindkét esetben

erősebbnek bizonyul a „stabil” intézményi háttérnél. Természetesen látni kell, hogy Szabó Márton szerint a nyelvnek, a beszédnek nemcsak *leképező* funkciója van, hanem lényegileg – s ez főképpen a politikai kérdéseket tematizáló beszédre igaz – *tett-cselekvés*, tehát maga is intézményként működik. A beszéd valóságkonstruáló teljesítményét Szabó a sokat emlegetett *Európa-ház* metaforikájának kibontásával példázza. Ez az analízis annyira remekbe szabott, hogy szívem szerint az egész szöveget idézném. (Számomra külön is figyelmet érdemel az a véletlen egybeesés, hogy az idén februárban, majd pedig novemberben megjelent tanulmányomban, ha némileg más összefüggésben is, de úgyszintén a *ház*, ill. az *Európa*-fogalom metaforáinak kérdését állítottam az értelmezés középpontjába, noha akkor még nem olvastam Szabó Márton szóban forgó tanulmányát. – Kiss 1999a; 1999b) Szabó Márton ezt írja: „[...] a ház nemcsak műszaki létesítmény, hanem lakottan az, ami, vagyis otthon. A házról való tudásunkban ezért kibogozhatatlanul összefonódik a leírás, az értékelés és az érzelem: a ház jó és fontos, a lakás óv és véd, az otthon elbocsát és visszavár. Lehetetlen a ház szó konnotációiban elválasztani a falakat az emberektől, az épületet az értékektől.” (Szabó 1998: 328) Az *Európa*-fogalom pedig történelmi-politikai-kulturális asszociációkkal egészíti ki a ház intim, familiáris képzetét; illetve e két metaforavilág találkozása azt eredményezi, hogy az *Európa-ház* összetett metaforájából úgyszólván a magyar külpolitika egészét le lehet vezetni.

Végezetül, a bevezetőmben harmadik problémakörként megnevezett témát szeretném megvizsgálni. (Voltaképpen ez az a kérdés, aminek igazán alapos elemzése, hogy a szinte közhelyszerűnek ható szófordulattal éljek, „szétfeszítené jelen írás kereteit”). A szóban forgó probléma maga is implicálja a megnevezés tematikus kérdéseit. Hívhatjuk ezt egyszer a résztvevői/elemzői magatartás oppozíciójának, vagy egyszerűbben felfoghatjuk a *politikai* és a *politológusi* beszéd közötti különbségtévesztés lehetőségének vagy lehetetlenségének a témájaként. Tulajdonképpen mindkét esetben ugyanarról van szó. Már utaltam a *Politikatudományi Szemlé*ben lezajlott '97-es vitára, amelynek tárgya elsősorban, de nem kizárólagosan, a kötet utolsó tanulmánya, *A vitatkozó politika* volt. Több kritikusa is azt vetette Szabó Márton szemére, hogy a teóriája nem tesz különbséget a gyakorlati politizálás, tehát a politikát professzionális tevékenységként űző és jórészt a politikából élő *politikus*, valamint a tudomány normái szerint eljáró, a tudományból élő *politológus* politizálása között. S valóban a diszkurzív, vitatkozó politizálás látszólag tényleg nem reflektál a különbségre. Szabó Márton ezt írja: „A vitaközpontú politikai valóság a politikát képlekenynek, mozgékonyak, változásait nem egyértelműnek mutatja. Olyan társadalmi színterek, ahol nincsenek örök személyek és ügyek, rögzített alanyok, stabil objektumok, végérvényes megoldások, mert minden résztvevőnek ki kell állnia a folyamatos bírálatok próbáját. Ha vannak örök politikai entitások, akkor csak azok ilyenek, amelyek képesek magukat újra és újra átdefiniálni, önértelmezésüket megindítani és rögzíteni[...] A határkijelölő politikai diskurzusnak ezért van különleges státusa; valamilyen módon a politika »lényegéről« szól, de nem a külső szemlélő, a megfigyelő, hanem a résztvevő nyelvén.” (Szabó 1998a: 344–345) Szabó Márton álláspontja szerintem nem nélkülözi a kétértelműséget, de én – s talán ez furcsának tetszhet – inkább erőnyek tartom ezt a kétértelműséget. Tudniillik, nem kétséges, hogy az ún. határvita kapcsán Szabó azon az állásponton van, hogy a politikai/nem-politikai megkülönböztetésében természetesen a tudomány embere, a politológus az igazán illetékes. Másrészt Szabó ahhoz is szilárdan ragaszkodik, hogy a politikának (vagy a *politikáinak*) van egy mindent bekebelező természete. Én egyetértek Szabó Mártonnal, s amiért vele értek egyet, annak megvilágítására egy rövid filozófia- és politikatörténeti kitekintést ajánlok. A filozófiatörténetben a

kifejezetten politikai filozófia megszületését Platón államelméletéhez szokás kötni. Platón szerint a politikai kérdések megvitatására a dialógus a legalkalmasabb forma. A párbeszéd mintegy optimális formája a helyes államrendnek. Ugyanis a dialógusban a lehetséges perspektívák sokfélesége jelenik meg. Mivel azonban a dialógus egy „sokszereplős játék”, ez a tény rögvést felvet egy sor problémát. Rudolf Lengert ezt írja: „Az államban az igazságosság kérdésének helyes megoldását végérvényesen nem lehet megtalálni, mert mindig új perspektívák merülnek fel, amelyek szükségszerűvé teszik a dialógus folytatását.” (Lengert 1989: 442) Platón úgy látja, hogy a dialógusban résztvevők közül nem mindenki érdekelt az igazi megoldás megtalálásában. A szofisták és az ún. „árnyékművészek” nem érdekeltek az igazság feltárásában és a tárgyra-orientált érvelésben. Így ezek a politikai vitában is csak saját személyes hasznukat tartják mindig szem előtt, kizárólag egyéni okosságuk fitogtatásában lelik örömeiket. Éppen ezért ki kell őket zárni a politikai élet minden területéről, mondja Platón. Jól tudjuk: a platóni kemény redukcionálisnak az lesz a végeredménye, hogy csak az „aranylelkű” filozófusok lehetnek részesei a politikai életnek. Mégpedig egyszerre résztvevői szereppel felruházott „*politikus*” államférfiakként, és megfigyelői szereppel bíró *politológusok*ként. Láthatjuk, Platón rendszerében ez a két szerep egyáltalán nem különül el egymástól, noha ennek az az ára, hogy még a szabad lakosságnak is csak a kisebbik része rendelkezik bárminemű – akár résztvevői, akár megfigyelői – opcióval a politika világában. Egészen más a helyzet Arisztotelésznél. Arisztotelész szerint – jó esetben – minden szabad férfi részese lehet a politikai életnek. A szerepek azonban megosztottak, hiszen egy nagy létszámú embertömegben egyszerre mindenki nem lehet vezető, értelemszerűen vezetettekre is szükség van. De a szerepek cserélődhetnek – s e tekintetben sok közös vonás fedezhető fel a politeia és a modern pluralista demokrácia között – így az, aki t_1 időpontban vezető, t_2 időpontban lehet, hogy már vezetett, és fordítva. Látszólag Arisztotelész sem különíti el egymástól a politikust és a politológust, de láthatjuk, hogy a temporalitás beépülése a rendszerbe, mintegy természetesen osztja ki a szerepeket. Persze joggal fel lehetne hívni a figyelmet az antik görögség és a modern világ közötti analógia korlátozott érvényességére, mivel a modern demokráciában, a mindig kizárólag a független „szakértői szerepben” megmaradni kívánó politológus mint tudós, nem csak a politikustól, de az életvilág már említett diffúz politizálásától is megkülönbözteti a maga teljesítményét. S ha kitartó, talán egy életen át sikerülhet is neki. Elvégre nem kötelező aktívan politizálni; ha valaki tudós akar maradni, ezt büntetlenül megteheti – legalábbis a polgári demokráciákban. Én azonban nem hiszem, hogy a résztvevői-politikusi, ill. a reflektáló-tudósi szerep pusztán az érintettek ilyen vagy olyan szubjektív intencióinak a függvénye lenne. Igaza van Szabó Mártonnak akkor, amikor a politika szinte mindent bekebelező jellegét, határainak folyamatos elcsúszását emeli ki mint annak lényeges alapvonásait. Az elnyomó rendszerekben a bekebelező jelleg látványosan tetten érhető, gondoljunk csak, főleg a szellemtudományi szférához tartozó tudósokra szórt olyan típusú vádakra a kemény diktatúra idejéből, amelyek szerint az illető „a kívülről arisztokratizmus, a hamis objektivizmus pózában tetszelgő tudós”, de aki ezáltal természetesen „objektíve a reakció kiszolgálója”. Így aztán abban a világban nem nagyon volt lehetőség a megfigyelői szerep következetes vállalására. Persze a pluralista demokrácia működése általában tiszteletben tartja a társadalmi alrendszerek funkcióspecifikus működését és az egyéni szabadságot, mindazonáltal a tisztán kívülről, megfigyelői szerep következetes végigvitelére ebben a világban sincs lehetőség. Szeretném, ha az olvasó ezt minden különösebb argumentáció nélkül elhinné nekem. De ez nem feltétlenül baj, hogy így van. Hiszen Szabó Márton szerint végső soron jó az, hogy a politika mindnyájunkat

megérint. Ez természetesen nem azt jelenti, hogy Szabó Márton szerint minden beszéd, minden emberi megnyilatkozás mindig és egyformán politikai diskurzusnak minősíthető. Nem erről van szó. Szabó Márton éppenséggel nagyon is teoretikus alkat, hallatlan energiákat fektet például abba, hogy a politikai diskurzusok belső határmegvonását precíz fogalmi rácsozattal fedje le, hogy a politika fenoménja, ez a Próteusz-szerű jelenség, fennakadjon a tudós által kifeszített hálón. Mindenesetre Szabó Márton invenciója, a diszkurzív politológia – amit én meglehetősen önkényesen *nyelvi ihletettségű politikai episztemológiának* kereszteltem el – talán az egyetlen eredeti (elméleti) teljesítmény a magyar politikatudomány utóbbi két évtizedében.

Felhasznált irodalom

- Arisztotelész (1987): *Nikhomakhoszi etika*. Budapest: Európa Könyvkiadó.
Frege, Gottlob (1985): Jelentés és jelölet. In: *Kortárs tanulmányok a logikaelmélet kérdéseiről*. Budapest: Gondolat Kiadó.
Kiss Lajos András (1999a): Dialógus és ökológia. *Liget* 2: 38–43.
Kiss Lajos András (1999b): A romantikus Európa-gondolat. *Liget* 11: 83–89.
Lengert Rudolf (1989). Die Dialogkultur und ihre Zerstörung. *Bildung und Erziehung* 4.
Ricoeur Paul (1986): *Du texte à l'action*. Párizs: Esprit/Seuil.
Szabó Márton (1988a): *Diszkurzív térben*. Budapest: Scientia Humana.
Szabó Márton (1998b): *Politikai tudásemlékek*. Budapest: Nemzeti Tankönyvkiadó.

AQUINÓI SZENT TAMÁS A VILÁG ÖRÖKKÉVALÓSÁGÁRÓL*

KLIMA GYULA

A csinos kis papírkötésű könyvecske borítóján, a szerző neve és a cím alatt két szó szerepel: „jósöveg” és „hiánypótló”. E két szó, jóllehet a borítón betöltött hivatalos szerepében pusztán a kiadó és a sorozat nevét hivatott megadni, erre a kötetre (az alább megjelölendő fenntartásoktól eltekintve) eredeti jelentésében is ráillik.

A kötet hiánypótló jellegéhez nem férhet kétség. Szent Tamás kis vitairata tökéletes tisztasággal fogalmazza meg a problémát, és a rá jellemző higgadt tömörséggel argumentál a saját, mind filozófiailag, mind teológiailag kiegyensúlyzott megoldása mellett, miszerint a világ örökkévalóságának kérdése pusztán filozófiai alapokon nem eldönthető, azaz mind az állító, mind a tagadó válasz természetes észelvek alapján bizonyíthatatlan. Világosságá-

* Jósöveg Műhely Kiadó, 1998, 111. o.

nál, tömörségénél, valamint történeti és filozófiai-teológiai jelentőségénél fogva, ez a kis kötet fontos, és egyúttal viszonylag könnyen feldolgozható anyagot szolgáltat mind egyetemi kurzusok, mind a szélesebb filozófiai érdeklődésű közönség számára, különösen Geréby György szakavatottan megírt, az olvasót jól orientáló zárótanulmányának felhasználásával.

Ami a kötet „jőszöveg” jellegét illeti, szintén elmondható, hogy a megjelölés fedi a valóságot. Szemben a tipikus fordítás-kötetekkel, a kötet nagy előnye, hogy tartalmazza a latin szöveget is, és Borbély Gábor fordítása jórészt pontosan, hűen, és mégis simán követhetően adja vissza Szent Tamás időnként mind nyelvileg, mind logikailag meglehetősen komplikált érvelését.

Azonban, amint a fentiekben már utaltam rá, a „jőszöveg” megjelölés mégsem alkalmazható minden fenntartás nélkül a kötet szövegére. Az itt következő javítások, illetve eltérő fordítási javaslatok célja mindazonáltal nem elsősorban az, hogy eme fenntartásokat illusztrálják, hanem inkább az, hogy támpontokat adjanak egy remélhetőleg hamarosan megjelenő újabb, javított kiadáshoz. A tényleges használhatóság érdekében a hibákat és javítási javaslatokat (dacára a szerkesztői sürgetésnek) a kevésbé olvasmányos lista-formában, de a könnyebb áttekinthetőség kedvéért nem „ömlesztve”, hanem néhány tipikus csoportba sorolva adom meg.

A borító és a zárótanulmány

Sajtóhibák

1. A könyv hátoldalán, Geréby György ajánlásában, a következő hiányos mondat szerepel: „E kötetben az eredeti latin traktátus és tükörfordítása.” Feltehetően a „található” szó lemaradt a mondat végéről.
2. 59. o. Az idézetet lezáró idézőjel hiányzik.
3. 62. o. – 5. sor „ez a jelen állapotát” helyett „ezt a jelen állapotát”
4. 69. o. „feltételezi” helyett „feltételezik”
5. 76. o. 9. sor „)” hiányzik
6. 77. o. – 3. sor. „az princípium” helyett „a princípium”
7. 86. o. „Filozófusok” helyett „filozófusok”. (A mondatvégi zárójeles beszúrás, noha érthető, nyelvtanilag nagyon esetlen.)
8. 88. o. – 9. sor „tulajdonságai,” helyett „tulajdonságaira,”
9. 95. o. – 8. sor „*opikának*” helyett „*Topikának*”
10. 99. o. Az itt felsorolt három lehetséges álláspont betű-jelzései (A, B, C) hiányoznak.
11. 105. o. A Peckham-idézetet lezáró idézőjel hiányzik.

Stiláris hibák

12. Mind a borítón, mind a zárótanulmányban többször is előfordul a kimondottan csúnya „lehetett-e volna” kifejezés.
13. 67. o. 4. sor „az Averroes” helyett „Averroes”
14. 67. o. 10. sor „Averroes” helyett „az Averroes”
15. 96. o. – 2. sor „a Gerhardus” helyett „Gerhardus”
16. 99. o. – 1. sor „lehetett-e volna” helyett „lehetett volna-e”

17. 99. o. – 3. sor „a dolog maga miatt” helyett „maga a dolog miatt”

Tartalmi hibák és hiányosságok

18. 53. o. A kifutó tej példája megérdemelt volna egy jegyzetet.
19. 69. o. *mutakallimun* – szintén jegyzetet érdemelt volna.
20. 76. o. Utolsó mondat. Nem világos, hogy egy axiómának miért és milyen kritérium szerint nem kell igaznak lennie.
21. 77. o. Ha egy princípium az előbb hivatkozott mondat szerint megegyezik egy axiómával abban, „hogyzavvezethetetlen másra” (míg a különbségük abban állna, hogy a princípiumnak még igaznak is kell lennie), akkor nem világos, hogy „A természetes értelem egy princípiumot több módon is megállapíthat, mindenekelőtt úgy, hogy felteszi, ez a princípium levezethető [...]”.
22. 81. o. – 2. sor „[...] tudása eleve hamis”. Hamis tudás?
23. 85. o. „A másik álláspont szerint ez a hitigazság értelemmel is szigorúan bizonyítható. Nem különböztetik meg a végtelenül kiterjedt időt az egyszerű isteni örökkévalóságtól. Ennek megfelelően [...]” Itt jó lenne látni egy hivatkozást Guillelmus de Baglione valamely passzusára, amelyből kiderül az egyébként általánosan elfogadott distinkció elutasítása, ill. szándékos negligálása. Az sem világos, hogy miért eme különbségtétel hiánya az alapja ennek az álláspontnak.
24. 106. o. – 8. sor „A megoldás éppen az lesz, hogy a végtelen halmaz *definíciója* lesz éppen az a tulajdonsága, hogy van végtelen valódi részhalmaza.” helyett „A megoldás az lesz, hogy a végtelen halmaz *definíciója* lesz éppen az a tulajdonsága, hogy van vele egyenlő [számosságú] valódi részhalmaza.” (A szövegben szereplő definíció körbenforgó.)

A fordítás

1. 7. o. „Ha az egyetemes hittel összhangban feltesszük, hogy a világ időbeli fennállásának volt kezdete, akkor felmerül a kérdés, hogy létezhetett-e a világ örökké.” helyett „A katolikus hittel összhangban feltételezván, hogy a világ időbeli fennállásának [ténylegesen] *volt* kezdete, [egyese] felvetették a kérdést, hogy vajon a világ *létezhetett* volna-e öröktől fogva.” Általában, ebben a kontextusban a *sempert* helyesebb így fordítani: „öröktől”, illetve „öröktől fogva”.
2. 9. o. – 2. sor „Isten létrehozhatta” helyett „Isten létrehozhatta volna”
3. 10. o. 3. sor „[...] hatóképességére. Az marad ennél fogva hátra, hogy megvizsgáljuk, vajon lehetséges-e, hogy létrejöjjön olyasvalami örökké létező” helyett „[...] hatalmára. Az marad ennél fogva hátra, hogy megvizsgáljuk, vajon lehet-e valami, ami öröktől létezett.”
4. 11. o. – 7. sor „[...] a hit alapján lényegileg el kell ismernünk [...], ennek feltételezése ugyanis [...]” helyett „[...] a hit alapján minden megszorítás nélkül [*simpliciter*] el kell ismernünk [...], az ellenkező feltevés [ti., hogy az okozat létezhet örökké] ugyanis [...]”
5. 13. o. „[...] mivel ebben az esetben a tevékenység, amelynek révén létrejön a dolog, önmagát rombolja le.” helyett „[...] mivel ennek állítása önmagát cáfolja.” [*positio qua ponitur esse destruit se ipsam*]

6. 15. o. „[...] egyes hitükben nagyon is elmélyült emberek azt állították[...]" helyett „[...] tekintélyes férfiak jámboran azt állították [...]" [*quidam magni pie dixerunt*]
7. 14. o. – 7. sor „autern" helyett „autem"
8. 15. o. – 9. sor „örökké létezzék" helyett „öröktől fogva létezzék" [*semper fuerit*]
9. 15. o. – 1. sor „gondolja" helyett „állítja" [*dicit*]
10. 17. o. – 5. sor „bűnök – amelyek, mint olyanok, nincsenek." Itt nem ártana egy jegyzet a bűnök ontológiai státusáról a neoplatonikus tradíció fényében.
11. 19–20. o. „Bármely pillanatban hozza is létre a pillanat alatt cselekvő tevékeny dolog az okozatát, lehetséges erre a pillanatra tenni cselekvése megvalósulását is." helyett „; tehát, bármely pillanatra tesszük is az okozatát pillanatszerűen létrehozó ok létezését, ugyanakkorra tehetjük tevékenysége megvalósulását is." [*ergo in quocumque instanti ponitur agens produciens effectum suum subito, potest poni terminus actionis suae*]
12. 21. o. – 11. sor „tapasztalatlanul és csak néhány dologra vonatkoztathatóan" helyett „kevés tapasztalat birtokában és csak kevés dolgot tekintetbe véve" [*multorum inexperti ad pauca respicientes*]
13. 23. o. – 1. sor „okozata egyidejűleg" helyett „okozata mindig egyidejűleg"
14. 25. o. „Továbbá: az akaratban rejlő képesség egyáltalán nem csökken akkor, ha az akarat mindig ugyanarra irányul, [...]" helyett „Továbbá: az akaratlagos cselekvő akarata semmivel sem csökkenti a cselekvő erejét, [...]" [*Preterea, voluntas volentis nichil diminuit de virtute eius, [...]*]
15. 37. o. „[...] ezeknek az érvei gyenge lábakon állnak." helyett „[...] ezek [ti. a fentebb említett tekintélyes szerzők] gyenge támaszt nyújtanak számukra." [*prestant eis debile fulcimentum*]
16. 45. o. „Vannak olyan érvek [...]" helyett „Vannak még olyan érvek [...]"

CONTENTS

ELLA CSIKÓS: Common sense and speculation. Reid and Hegel on the direct certainty	637
GYÖRGY GERÉBY: What Anselmus and Gaunilo one another said	651
GYÖRGY HEIDL: Origenes and Augustinus on the Paradise	665
ENDRE KISS: Elements of the Postmodern	719
KÁROLY KÓKAI: Austrian spiritual influences on the aesthetics of the young Georg Lukács	733
BENEDEK LÁNG: Astrology in Late Medieval Scientific Discourse	747
ANDRÁS LÁNYI: The concept of the environment in human ecology	775
FERENC RUZSA: Expectations and disappointments. The vicissitudes of the metaphysical method	793
TIBOR SCHWENDTNER: Philosophy and deep boredom	801
ANDRÁS SIMONYI: Hilbert's program and Gödel's incompleteness theorems ..	827
SZILVIA TÁRCZY: Lex naturalis and Lex naturae in the 17–18 Centuries	857
LÁSZLÓ TENGELYI: <i>Selbstkonstitution</i> and <i>Lebensgeschichte</i> in the thought of the old Husserl	871

DOCUMENT

JÁNOS RATHMANN: Hamann's review on the Critique of Pure Reason)	887
CSABA NÉMETH: Foreword to the Hungarian translation of <i>Nonnullae allegoriae</i> ..	891
RICHARDS DE SANCTO VICTORE: <i>Nonnullae allegoriae</i>	905

REFLECTION

DANIEL DENNETT: Evolution of the culture	927
JÁNOS BOROS: Did Daniel Dennett explain the consciousness?	944
JÁNOS BOROS: Mind, consciousness and heterophenomenology. (Note to the methodology of D. Dennett)	950

REVIEW

GÁBOR BETEGH: The Empedickes–Papyrus of Strasbourg	957
CSABA PLÉH: On Martin Kusch	970
ÁGOSTON SCHMELOWSZKY: On Gyula Rugási	976
PÉTER W. FARAGÓ: Durkheim and the Social Roots of Knowledge	978
KORNÉL SOLT: On Umberto Eco	981
RÓBERT SOMOS: The short history of the Neoplatism	990
LAJOS ANDRÁS KISS: The nature of the discussive politics	993
GYULA KLIMA: Thomas Aquinas, <i>De aeternitate mundi</i>	1001

E SZÁMUNK SZERZŐINEK LEVÉLCÍME

Geréby György, Ruzsa Ferenc, Tárczy Szilvia: ELTE BTK Ókori és középkori Filozófia Tanszék, 1052 Budapest, Piarista köz 1. • *Heidl György*: JPTE Bölcsészkar, Esztétika Tanszék, 7624 Pécs, Ifjúság útja 6. • *Láng Benedek*: 1114 Budapest, Fadrusz u. 23. • *Lányi András*: 1051 Budapest, Október 6. u. 21. • *Schwendtner Tibor*: 1026 Budapest, Bimbó út 161/B. • *Simonyi András*: ELTE BTK Logika Tanszék, 1052 Budapest, Piarista köz 1. • *Csikós Ella, Kiss Endre, Tengelyi László*: ELTE BTK Újkori Filozófia Tanszék, 1052 Budapest, Piarista köz 1. • *Rathmann János*: 1136 Budapest, Pannónia u. 35–7. • *Németh Csaba*: JPTE koll., 7624 Pécs, Jakabhegyi u. 8. • *Boros János*: JPTE Bölcsészkar, Filozófiatörténet Tanszék, 7624 Pécs, Ifjúság útja 6. • *Betegh Gábor, Somos Róbert*: JPTE Bölcsészkar, Filozófia Tanszék, 7624 Pécs, Ifjúság útja 6. • *Pléh Csaba*: JATE, 6722 Szeged, Petőfi sgt. 30. • *Schmelowszky Ágoston*: 1155 Budapest, Szentkorona u. 27/a. • *Solt Kornél*: 1092 Budapest, Kinizsi út 22. • *Kiss Lajos András*: Miskolci Egyetem, Szociológia Tanszék, 3515 Miskolc, Egyetemváros.

Kókai Károly: 1040 Wien, Müllgasse 2260. Ausztria.

Daniel Dennett: Center for Cognitive Studies Tufts Univ. Medford Mass.: 02155. • *Klima Gyula*: Fordham Univ. Collinshall 441E, Fordham Road Bronx, NY 10458. USA.

SCHWENDTNER TIBOR: A filozófia és a mély unalom	801
SIMONYI ANDRÁS: A Hilbert-program és Gödel nem-teljességi tételei	827
TÁRCZY SZILVIA: A lex naturalis és a lex naturae jelentése a 17–18. században	857
TENGELYI LÁSZLÓ: Önkonstitúció és élettörténet a késői Husserl-nél	871

DOKUMENTUM

RATHMANN JÁNOS: Hamann recenziója a Tiszta ész kritikájáról	887
NÉMETH CSABA: Richardus de Sancto Victore <i>Nonnullae allegoriarum</i> ának magyar fordításához	891
RICHARDUS DE SANCTO VICTORE: A szövetség sátrának néhány allegóriája	905

TÁJÉKOZÓDÁS

D. DENNETT: A kultúra evolúciója	927
BOROS JÁNOS: Elmagyarázta Daniel Dennett a tudatot? (Interjú D. Dennettel)	944
BOROS JÁNOS: Tudat, tudatosság és heterofenomenológia. (Megjegyzés Daniel Dennett metodológiájához)	950

SZEMLE

BETEGH GÁBOR: A strasbourgi Empedoklész-papirusz	957
PLÉH CSABA: Martin Kusch: A pszichologizmus	970
PLÉH CSABA: Steven Shapin: A tudományos forradalom	976
SCHMELOWSZKY ÁGOSTON: Késő ókori mozaik	978
SOLT KORNÉL: Egy magyar nyelvű Eco-kötet margójára	981
SOMOS RÓBERT: Az újplatonizmus rövid története	990
KISS LAJOS ANDRÁS: A diszkurzív politika természetrajza	993
KLIMA GYULA: Aquinói Szent Tamás: A világ örökkévalóságáról	1001

E szám ára: 180— Ft
Előfizetés egy évre: 1.080,- Ft

ISSN 0025-0090

Terjeszti a Magyar Posta

Előfizethető bármely hírlapkézbesítő postahivatalnál, a Posta hírlapüzleteiben és a Hírlapelőfizetési és Lapellátási Irodánál (HELIR) közvetlenül vagy postautalványon, valamint átutalással a Postabank Rt. 219-98636, 021-02799 pénzforgalmi jelzőszámra. Példányonként megvásárolható a *Stúdium* (1368 Budapest, Váci u. 22. tel.: 3185-881) könyvesboltban, az *Írók Könyvesboltja* ban (Budapest, 1061 Andrásy út 45.), az *Osiris* (1053 Budapest, Veres Pálné u. 4-6.) és az *Atlantisz* (1052 Budapest, Piarista köz 1.) könyvesboltokban.

Az előfizetési díj egy évre: 1.080,— Ft

Egy szám ára: 180,— Ft

Külföldön terjeszti a Jóbarát '92 Bt

(H-1277 Budapest, Pf. 80)

és a Kiadó (H-1447 Budapest, Pf. 487).

A kéziratokat két példányban (oldalanként 25 sor, soronként 50 betűhely) kérjük szerkesztőségünkhöz eljuttatni, lehetőség szerint számítógépes lemezen, tanulmány esetén rövid idegennyelvű összefoglalással.